

Champs*Politiques*
&contreChamps

Vladimir MILISAVLJEVIC et
Guillaume SIBERTIN-BLANC (dir.)

Deleuze et la violence

EuroPhilosophie /
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



DELEUZE ET LA VIOLENCE

SOUS LA DIRECTION DE

VLADIMIR MILISAVLJEVIC ET GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

Le présent ouvrage est édité par EuroPhilosophie
et par l'Institut za filozofiju i društvenu teoriju de Belgrade,
dans la collection
Champs&contreChamps, série Politiques.

Les ouvrages publiés sur EuroPhilosophie sont protégés par le droit d'auteur.
Conformément au code de la propriété intellectuelle, les courtes citations sont
autorisées sous réserve de mention des auteurs et des sources. Toute autre
reproduction ou représentation du contenu de cet ouvrage par quelque procédé que
ce soit, doit faire l'objet d'une autorisation expresse de l'éditeur.

Pour faire un lien ou citer ce texte :
Vladimir Milisavljevic, Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *Deleuze et la violence*,
Editions EuroPhilosophie/Institut de Philosophie et de Théorie Sociale,
coll. Champs&contreChamps, 2012
<http://www.europhilosophie-editions.eu/>

Dépôt légal : juin 2012
© EuroPhilosophie / IFTP
Site : www.europhilosophie-editions.eu
N° ISSN : 2110-5251

Illustration de couverture : Installation de Yannis Gaïtis
© Loretta Gaïtis

Sommaire

Avant-propos.....	6
-------------------	---

PREMIERE PARTIE VIOLENCE, INSTITUTION, ÉTAT

Igor KRTOLICA et Guillaume SIBERTIN-BLANC Deleuze, une critique de la violence.....	11
Petar BOJANIC La violence et l'institution chez Gilles Deleuze.....	45
Vladimir MILISAVLJEVIC Une « machine de guerre » peut-elle être divine ? Réflexions sur la nomadologie et la violence révolutionnaire.....	57
Marco RAMPAZZO BAZZAN « Machine de guerre » ou « machine à guérilla » : La machine de guerre comme analyseur des théorisations de la guérilla urbaine en R.F.A. depuis le 2 juin 1967	79
Oriane PETTINI Le nomadisme et l'Etat. Un cas d'analyse à partir de l'aire géographique turcophone.....	101

SECONDE PARTIE VIOLENCES DANS LA PENSEE, DE L'INCONSCIENT AU PERCEPT

Ivan MILENKOVIC La violence du signe. Le problème de la vérité chez le premier Deleuze	117
Florent GABARRON-GARCIA Violence de l'Édipe de Foucault à Deleuze-Guattari : Introduire les forces de l'histoire dans le champ analytique.....	129
Guillaume SIBERTIN-BLANC La pulsion de mort dans la schizoanalyse.....	141
Nathalie LUCAS Cercles ou spirale ? Topologie deleuzienne de <i>L'Enfer</i> de Dante	161

Avant-propos

Nous rassemblons ici les textes de communications prononcées lors du colloque « Violence, guerre et État chez Gilles Deleuze », organisé les 3 et 4 mars 2011 à l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade, en collaboration avec le réseau EuroPhilosophie et le laboratoire ERRAPHIS de l'Université Toulouse 2-Le Mirail.

Ils témoignent d'un effort pour articuler l'inventivité conceptuelle de Deleuze, seul et avec Félix Guattari, à des problèmes classiques de la pensée politique moderne et contemporaine. Par des approches diverses, tous rencontrent le problème de la violence, et des tensions, irréductibles, mais dont on verra d'un texte à l'autre les déplacements, entre son institutionnalisation et sa désinstitutionnalisation, et la part ambivalente qu'y prend l'État, appréhendé à la fois comme l'Institution des institutions et comme l'Autre du phénomène institutionnel.

Certaines contributions privilégient une élucidation interne des tissus conceptuels dans lesquels la pensée deleuzienne rencontre, sans nécessairement le thématiser comme un objet d'interrogation autonome, le problème de la violence. Igor Krtolica revient ainsi sur la lecture croisée que Deleuze opère de Spinoza et de Nietzsche, et dégage, comme le nœud à la fois omniprésent et latent autour duquel elle s'organise, l'enjeu d'une « démoralisation » du traitement de la violence, qui est aussi la voie de sa politisation stratégique au sein d'une logique des rapports de forces. Ivan Milenkovic, dans une autre perspective qui s'inspire des analyses proposées par François Zourabichvili, interroge l'apparition et les enjeux de la question de la violence dans la noétique élaborée de *Nietzsche et la philosophie* à *Différence et répétition* : violence dans la pensée, qui en est constitutive parce qu'elle en provoque la nécessité, mais qui inscrit par là-même, en retour, la contingence irréductible de l'acte pensant dont aussi bien la théologie que le rationalisme classique avaient tenté de conjurer la puissance de déstabilisation de nos évidences « anthropologiques ».

D'autres contributions abordent le problème de la violence à partir de philosophèmes de la pensée politique moderne et contemporaine, pour ouvrir des « pourparlers » entre la pensée deleuzienne et d'autres auteurs qui, pour certains, retiennent encore peu l'attention du commentaire deleuzien. Repartant du thème de l'institution au niveau duquel la pensée politique moderne a posé le problème du fondement du corps politique, Petar Bojanic reprend la question de

l'empirisme humien et de son double effet critique, contre le contractualisme, mais aussi contre le légalisme ; il prend surtout au sérieux, comme Deleuze invitait lui-même à le faire incidemment, une lignée de transformation souterraine d'une pensée institutionnaliste trouvant une actualité originale dans le républicanisme révolutionnaire non-rousseauiste de Saint-Just, dont les partages standards entre la loi et le contrat, l'universel et le particulier, le public et le privé, le collectif et l'individuel, pourraient ressortir profondément remaniés. Vladimir Milisavljevic, pour sa part, attire l'attention sur les proximités de la conception deleuzo-guattarienne de la violence telle qu'elle s'élabore dans la théorie de la machine de guerre, avec la pensée de la violence de Walter Benjamin, tandis que Guillaume Sibertin-Blanc, repartant également de la notion de machine de guerre, interroge le caractère structurant qu'y prend un dialogue discret mais continu avec Carl von Clausewitz.

Nous avons également souhaité donner place à des tentatives singulières de « mise au travail » de la conceptualité deleuzienne, rencontrant le problème de la violence à la bordure ou hors des champs balisés de la philosophie politique, qui s'en trouve pourtant indirectement provoquée : que ce soit par l'abord du symptôme et du sujet de la psychanalyse, comme le propose Florent Gabarron-Garcia en affinant notre compréhension du rapport que les auteurs de *L'Anti-Ceïpe* entretiennent au Foucault de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* ; que ce soit à l'épreuve du percept esthétique, comme l'envisage Nathalie Lucas en élaborant une lecture de *L'Enfer* de Dante qui, à travers l'expérience de l'œuvre, explore les processus méta-politiques d'un corps sans organe, et « dramatise » les paradoxes d'une violence sans sujet ; ou que ce soit encore au contact de conjonctures historiques spécifiques, comme s'y emploient Marco Rampazzo Bazzan et Oriane Petteni en faisant jouer la théorie de la machine de guerre, et les concepts qui lui sont liés sans pourtant s'y résorber de nomadisme et de minoritaire, l'un pour relire les théorisations de la guérilla urbaine dans l'Allemagne des années 1960-1970, l'autre pour réenvisager certains processus, territoriaux et linguistiques, à l'œuvre dans la formation de l'État turc contemporain.

PREMIERE PARTIE

VIOLENCE, INSTITUTION, ÉTAT

Deleuze, une critique de la violence

IGOR KRTOLICA ET GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

La notion de violence occupe une position latérale dans la philosophie de Deleuze¹. Les occurrences du terme sont relativement rares et dispersées, et il n'en élabore un concept que tardivement, avec Guattari dans *Mille plateaux*, pour le pluraliser aussitôt dans une typologie des « régimes de violence ». Il n'est pourtant pas exagéré de dire que la violence touche un problème nodal de sa philosophie pratique qui, suivant un héritage spinoziste-nietzschéen, commande de faire coexister deux affirmations : d'une part qu'il n'existe aucun principe moral transcendant susceptible de juger les rapports de forces qui constituent à eux seuls la réalité, et d'autre part que ces rapports physiques ne se valent cependant pas tous puisqu'il est possible de discriminer parmi eux, au moyen d'une évaluation immanente, du bon et du mauvais – et par là des phénomènes de violence. Ou comme le disait Nietzsche : « “Par-delà Bien et Mal”... Cela veut dire *rien moins que* “Par-delà bon et mauvais” »². Pourtant, il ne suffira pas de dire que, parmi les rapports de forces, ceux qui sont violents doivent être condamnés, sous peine de retomber dans l'économie morale du bien et du mal qui, au nom de valeurs supérieures, instaure un jugement contre la violence et laisse ininterrogée l'idée de non-violence. Il faudra au contraire porter la critique plus loin, au cœur même des manifestations de la violence, et demander : comment différencier et évaluer les modalités de la violence elles-mêmes ? D'ores et déjà pouvons-nous dire, de manière encore négative, que le problème de la violence chez Deleuze ne peut être analogue à celui du mal ou du négatif. Car à quoi bon distinguer la force de la violence si c'est pour décalquer leur différence sur l'opposition classique du bien et du mal ? Il nous semble au contraire que si la violence ne peut pas être à l'instar du mal une figure du négatif, c'est que la condition de possibilité et l'espace de déploiement de la notion deleuzienne de violence s'ouvrent précisément avec *le*

¹ Cet article est paru initialement à Ljubljana dans la revue *Filozofski Vestnik*, traduit en slovène par les soins de Peter Klepec : « Deleuze, kritika nasilja », *Filozofski Vestnik*, n° XXXII, 1/2011, p. 169-201.

² F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, I, 17 (« “Jenseits von Gut und Böse”... Dies heißt zum mindesten *nicht* “Jenseits von Gut und Schlecht” »).

*renversement critique du problème du négatif ou du mal*³. En effet, c'est d'abord ce problème qu'au cours des années 1960 Deleuze affronte à travers les pensées de Nietzsche et de Spinoza, qui constitueront le socle théorique de la notion immanente et différentielle de violence qu'il élaborera par la suite⁴ ; ce n'est, comme on le verra, qu'à partir des années 1970 que le concept de violence, en même temps qu'il se verra différencié dans des régimes de violence hétérogènes, assumera la fonction politique décisive d'évaluer et de discriminer les manifestations de la violence dans des conjonctures historiques déterminées⁵.

La question de la violence constitue un point d'entrée privilégié pour saisir le sens de l'héritage spinoziste-nietzschéen dont se réclame Deleuze. Parce que par-delà bien et mal ne signifie pas par-delà bon et mauvais, l'éthique repose sur une typologie différentielle des modes d'existence immanents qui l'affranchisse de l'alternative qui en compromet la possibilité : la morale du jugement *ou bien* le relativisme généralisé. On sait que la condamnation morale de la violence identifie celle-ci, en dernière instance, au mal ou au négatif, tout en ménageant la possibilité qu'elle puisse jouer un rôle moteur positif (comme moyen en vue d'une fin juste ou comme moment d'un progrès global), auquel cas le problème se voit reporté, dans son versant théorique, sur l'exigence d'établir les critères d'une telle légitimité et, dans son versant pratico-politique, sur les moyens d'éviter que la violence devienne à elle-même sa fin⁶ ; le relativisme généralisé,

³ Que nous nommons ainsi la chose ne doit pas nous faire oublier le mot : lorsque Spinoza critique le Bien et le Mal en soi dans l'*Éthique*, il ne change pourtant pas de lexique, il en modifie seulement la compréhension. Et si *bonus* et *malus* peuvent tout aussi bien se traduire par Bien et Mal que par bon et mauvais, il n'en reste pas moins qu'il s'agit des mêmes termes (le latin ne disposant pas d'autres mots). Pour Deleuze, c'est Nietzsche qui a imposé cette distinction, avec le secours de la langue allemande (« *Jenseits von Gut und Böse* »... Dies heißt zum mindesten *nicht* « *Jenseits von Gut und Schlecht* »). Ce déplacement lexical indique un premier déplacement notionnel : le passage des valeurs supérieures et absolues du Bien et du Mal aux valeurs immanentes et relatives du bon et du mauvais.

⁴ Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 ; *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, chap. XV ; *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1970/1981, chap. III. On verra que même la définition de la violence que Deleuze accorde à Foucault est d'origine nietzschéenne, et pourrait très bien être exprimée en termes spinozistes (cf. Foucault, p. 77) ; il en va de même des passages de *L'image-temps* sur le sujet (« Les puissances du faux », p. 179-186).

⁵ Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, plat. 12 et 13 ; G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 60-62, p. 69, p. 151-153, p. 165-167.

⁶ Walter Benjamin avait déjà fait la remarque en son temps : on ne sort pas par là du rapport des moyens et des fins au sein duquel aucune critique véritable de la violence n'est pourtant possible (cf. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000). On sait que le danger d'une violence qui deviendrait une fin en soi constitue un problème décisif de la philosophie politique, tel qu'il s'est incarné dans les atrocités fascistes et totalitaires du XX^e siècle (voir par exemple H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, « Sur la violence », Paris, Calmann-Lévy, 1972). On sait également qu'il se reposera sur d'autres bases après-guerre, au moment de la décolonisation et de la violence que déchaînent les luttes de libération nationale du tiers-monde, et restera le plus souvent marqué des mêmes apories quant à la justification de la violence (cf. par exemple la célèbre préface de Sartre aux *Damnés de la terre* de Fanon). Deleuze et Guattari

pour sa part, parce qu'il nie l'existence d'un critère moral, rejette la possibilité de distinguer et d'évaluer parmi les phénomènes de violence, et laisse en pratique le champ libre à tous les déchaînements de puissance⁷. En réalité, l'opposition de la morale au relativisme est superficielle et ne peut dissimuler la complémentarité profonde de ses termes : on ne soutient la première thèse que pour ne pas avoir à soutenir la seconde. Simplement, dans les deux cas, et pour la même raison, on ne parvient pas à distinguer les phénomènes de violence *en eux-mêmes* (mais seulement en fonction de leur rapport à une valeur supérieure supposée ou à l'absence générale de toute valeur) ni à les évaluer *actuellement* (mais uniquement en fonction de leur origine commune, la force, ou de leur effets visibles, la libération ou l'asservissement). Avec Spinoza et Nietzsche, Deleuze voit au contraire la possibilité d'une *évaluation différentielle intrinsèque des phénomènes de violence, selon ce qu'ils expriment actuellement*. Une telle évaluation repose essentiellement sur l'idée que tous les phénomènes violents expriment à un certain degré la productivité du réel et sont à ce titre irréductibles à une quelconque manifestation du mal ou du négatif. On verra qu'elle reçoit une portée décisive dès lors qu'elle est confrontée à des violences si destructrices qu'elles échappent tendanciellement à une intégration, même partielle, dans l'économie du bon et du mauvais, de la vie et de la mort, et conduisent jusqu'aux limites de l'anthropologie et de la politique.

Le renversement du problème du mal (Spinoza, Nietzsche)

Les deux aspects du renversement : coupure épistémologique et dramatisation

Parce que la philosophie est étroitement dépendante de l'époque et des milieux dans lesquels et contre lesquels elle pense, il serait anachronique d'affirmer que Spinoza et Nietzsche proposent une théorie de la violence. Mais parce que le nouveau, pour pouvoir survivre et imposer sa force, se présente toujours masqué sous les traits de l'ancien, l'irruption d'une telle théorie apparaît d'abord comme le renversement que chacun opère respectivement des problèmes du mal et du négatif⁸. C'est le même enjeu que Nietzsche redécouvre

reprindront ces problèmes dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* en fonction d'une distinction fondamentale entre fascisme et totalitarisme, où seul le premier est en rapport *intrinsèque* avec un vecteur illimité de destruction et d'autodestruction (« passion d'abolition »), qui donne toute son importance aux ambiguïtés de la « machine de guerre ».

⁷ C'est une alternative formellement identique qui compromet pour Deleuze la philosophie transcendante, c'est-à-dire l'accomplissement de tout projet critique : cf. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 124-125.

⁸ Sur le rapport de la philosophie aux milieux sociohistoriques, cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, chap. 4 ; sur le masque du nouveau, cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 5 : « une nouvelle force ne peut

après Spinoza : renverser le système du jugement (l'économie judéo-chrétienne du bien et du mal) sans sombrer dans le relativisme (l'athéisme, le nihilisme). Renverser un problème est l'opération critique en tant que telle, et doit s'entendre en deux sens. D'après un premier aspect, le renversement n'est pas une simple inversion des valeurs, comme le tirage en positif d'un négatif ou la mise à l'endroit de ce qui se trouvait à l'envers : c'est une *transformation* du domaine initial, de ses éléments et de leur distribution. Ce n'est pas seulement la solution qui change, ce sont aussi les données du problème. Cette manière de concevoir le renversement est celle qu'Althusser, à la même période, proposait après Bachelard de penser sous le nom de « coupure épistémologique » et qu'il appliquait à l'opération que Marx menait sur la dialectique hégélienne. Lorsque Marx écrit au sujet de la dialectique qui est chez Hegel « la tête en bas » qu'« il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel »⁹, Althusser montre que Marx ne se contente pas de substituer un principe matérialiste à un principe idéaliste :

Il est alors décidément impossible de maintenir, dans son apparente rigueur, la fiction du « renversement ». Car en vérité *Marx n'a pas conservé, tout en les « renversant », les termes du modèle hégélien de la société*. Il leur en a substitué d'autres, qui n'ont que de lointains rapports avec eux. Bien mieux il a bouleversé *la relation* qui régnait, avant lui, entre ces termes. Chez Marx ce sont *à la fois les termes et leur rapport* qui changent de nature et de sens.¹⁰

La coupure épistémologique est la découverte d'un nouveau continent, la position d'une problématique inédite : il faut en dire autant de l'interprétation que Deleuze fait du rapport de Spinoza et de Nietzsche à la tradition judéo-chrétienne quant à l'existence du mal ou du négatif – transmutation de toutes les valeurs¹¹.

Mais le renversement comporte un second aspect, conformément à la définition qu'en propose Deleuze au début de « Platon et le simulacre » :

Que signifie « renversement du platonisme » ? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie, ou plus généralement la tâche de la philosophie de l'avenir. Il semble que la formule veuille dire : l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences. Toutefois un tel projet ne serait

apparaître et s'approprier un objet qu'en prenant à ses débuts, le masque des forces précédentes qui l'occupaient déjà. [...] Une force ne survivrait pas, si d'abord elle n'empruntait le visage des forces précédentes contre lesquelles elle lutte ».

⁹ K. MARX, *Le Capital*, 2^{ème} édition, Postface, cité par L. ALTHUSSER, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹¹ Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 197 : « Tant qu'on reste dans l'élément du négatif, on a beau changer les valeurs ou même les supprimer, on a beau tuer Dieu : on en garde la place et l'attribut, on conserve le sacré et le divin, même si on laisse la place vide et le prédicat non attribué. Mais quand on change l'élément, alors, et alors seulement, on peut dire qu'on a renversé toutes les valeurs *connues ou connaissables jusqu'à ce jour*. On a vaincu le nihilisme ».

pas propre à Nietzsche. La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore, à Kant. Il est douteux que Nietzsche veuille dire la même chose. Bien plus, une telle formule du renversement a l'inconvénient d'être abstraite ; elle laisse dans l'ombre la motivation du platonisme. Renverser le platonisme doit signifier au contraire mettre au jour cette motivation, « traquer » cette motivation – comme Platon traque le sophiste.¹²

D'après ce second aspect, il ne s'agit plus de transformer le problème mais de dégager le complexe affectif ou le type d'existence dont l'élaboration théorique est le symptôme : méthode de dramatisation, où la question « qui veut ? » remplace la question « qu'est-ce que ? »¹³. Encore une fois, il faut en dire autant de l'opération que Deleuze voit à l'œuvre dans la dénonciation par Spinoza et Nietzsche de la morale judéo-chrétienne. C'est pourquoi la distinction deleuzienne entre éthique et morale ne se réduit pas à une opposition théorique, mais enveloppe une divergence *pratique*¹⁴. Suivant ce second aspect, il y aurait dans la notion de mal non seulement une théorie à transformer mais aussi un complexe désirant ou un type à analyser et à évaluer. Le renversement doit par conséquent être compris au double sens d'une rupture épistémologique avec le problème moral du mal ou du négatif et d'une évaluation de la volonté affective animant le besoin de juger. Une fois ce renversement opéré, il deviendra possible pour Deleuze de préciser la nature des phénomènes de violence au sein des rapports de forces (la violence est une destruction), et de les évaluer différemment (il n'existe pas quelque chose comme LA violence mais des types de violence, suivant que la destruction est désirée pour elle-même ou non, et suivant les agencements qui l'exercent).

Lois de composition des corps ou la physique des rapports de forces

À deux reprises, Deleuze examine le problème du mal chez Spinoza¹⁵. On se souvient combien sa correspondance avec Blyenbergh obligea Spinoza à préciser sa compréhension personnelle de la thèse classique selon laquelle le mal n'est rien¹⁶. Prenant l'exemple paradigmatique du péché qu'Adam commet en mangeant du fruit défendu, Blyenbergh confronte Spinoza au problème suivant : si Dieu est cause de toutes choses, des êtres comme de leurs actes, soit

¹² G. DELEUZE, *Logique du sens*, « Platon et le simulacre », Paris, Minuit, 1969, p. 292.

¹³ Sur la méthode de dramatisation, cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, III, 2-3 ; « La méthode de dramatisation » (1967), in *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 131-162 ; *Différence et répétition*, p. 279-284.

¹⁴ Cf. G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003, p. 37 : « Si l'Éthique et la Morale se contentaient d'interpréter différemment les mêmes préceptes, leur distinction serait seulement théorique. Il n'en est rien ».

¹⁵ Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, chap. XV ; et *Spinoza. Philosophie pratique*, chap. III

¹⁶ La correspondance Spinoza / Blyenbergh renvoie aux lettres XVIII-XXIV et XXVII.

il n'y a rien de mauvais dans la volonté d'Adam de manger du fruit défendu, soit Dieu est cause des volontés mauvaises et du mal¹⁷. Or les deux possibilités sont inacceptables : car il n'est pas acceptable qu'une volonté mauvaise ne soit pas un mal, sinon tout serait permis ; mais il n'est pas plus acceptable que le mal soit l'œuvre de Dieu, auquel cas il agirait contrairement à sa propre volonté. Conscient du paradoxe (la ruine morale ou un Dieu malin), Spinoza affirme que si rien n'arrive contre la volonté de Dieu et que la volonté d'Adam n'est pas contraire à la loi divine, c'est que l'interdiction de manger du fruit défendu n'est pas un commandement qu'Adam aurait transgressé (lecture anthropomorphique de l'Écriture), mais la révélation des conséquences qui découleront de la propriété des corps en présence¹⁸ : « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait donc seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit ; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort »¹⁹. Deleuze peut ainsi écrire que pour Spinoza « Dieu n'interdit rien, mais fait connaître à Adam que *le fruit, en vertu de sa composition, décomposera le corps d'Adam* », et affirmer que l'ingestion du fruit défendu est comparable à un empoisonnement, qui fournit le modèle de tout mal²⁰ : c'est pour Deleuze le premier niveau de la thèse de Spinoza.

Cette compréhension du mal comme empoisonnement renvoie à la conception du corps que Spinoza développe dans le « petit traité de physique » (*Éthique*, II, 13), où il montre que tout corps est un composé de corps dont les parties sont unies dans un rapport précis de mouvement et de repos (Deleuze avait dégagé une conception semblable chez Nietzsche au deuxième chapitre de *Nietzsche et la philosophie*). Soit l'exemple du sang, corps composé de deux corps qui s'ajustent entre eux, la lymphe et le chyle : tant que les mouvements de leurs particules s'ajustent suivant un rapport caractéristique de mouvement et de repos, la lymphe et le chyle forment un même liquide, le sang, dont ils sont les parties ; et le sang lui-même est une partie d'un corps plus grand, le corps vivant, sous un autre rapport caractéristique. Il en va ainsi de n'importe quel corps, qui se définit par un rapport donné de mouvement et de repos entre parties (sa composition), existe tant que ce rapport est conservé (ajustement des parties), et meurt quand ce rapport est détruit (décomposition du corps,

¹⁷ Blyenbergh à Spinoza, *Lettre XVIII* (tr. fr. C. Appuhn), « Ce sont [...] les décrets de Dieu qui sont cause de nos déterminations. Et de la sorte il suit ou bien qu'une volonté mauvaise n'est pas un mal, ou bien que Dieu est cause immédiate de ce mal et qu'il est son œuvre ».

¹⁸ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, IV, § 9.

¹⁹ Spinoza à Blyenbergh, *Lettre XIX*.

²⁰ G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 46. L'évocation de l'indigestion renvoie implicitement à Nietzsche, qui compare l'homme du ressentiment à un dyspeptique : celui qui n'en finit jamais avec rien. N'est-ce pas aussi la grande inspiration nietzschéenne de Canguilhem dans *Le normal et le pathologique* ? Voir à ce sujet A. Janvier, *Vitalisme et philosophie critique. Genèse de la philosophie politique de Deleuze autour du problème de l'illusion*, Thèse de doctorat, Université de Liège, 2010, p. 97-114.

indépendance des parties). Le modèle de l’empoisonnement décrit la décomposition ou la destruction d’un des rapports constitutifs du corps, voire de son rapport dominant, auquel cas le corps entier meurt et ses parties entrent dans d’autres rapports : « la mort survient au corps, c’est ainsi que je l’entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu’elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos »²¹. Si le mal n’est rien, c’est donc qu’il y a nécessairement des rapports qui se composent, bien que la composition de nouveaux rapports ne coïncide pas toujours avec la conservation de tel rapport particulier. Ce second niveau de la thèse de Spinoza repose sur la distinction de deux points de vue : du point de vue des individus existants ou des modes finis, il y a certes des décompositions de rapports (destruction partielle, mort), tandis que du point de vue de Dieu ou de la Nature, il n’y a que des compositions de rapports (un réel en perpétuelle transformation). Il n’y a donc pas de Bien et de Mal en soi, mais seulement du bon et du mauvais du point de vue des modes finis. Est bon pour tel corps ce qui convient avec sa nature, est mauvais ce qui disconvient avec elle, bien qu’il convienne à d’autres²². Certes, le corps humain est un corps très complexe, c’est-à-dire composé de différents corps et donc ayant de nombreuses parties : il peut être affecté d’un très grand nombre de manières si bien qu’un même objet peut nous convenir sous un certain rapport mais pas sous un autre. Certes, le rapport de mouvement et de repos qui constitue notre corps varie lui-même beaucoup de l’enfance à la vieillesse, et du même coup la valeur des objets à son égard. Mais toujours l’empoisonnement vaut comme modèle, pour le mal que nous subissons comme pour celui que nous faisons : assassiner quelqu’un, c’est décomposer le rapport caractéristique d’un autre être humain, le voler, décomposer son rapport à sa propriété, et coucher avec sa femme, décomposer le rapport à sa conjointe. Néanmoins, si le Bien et le Mal sont destitués au profit du bon et du mauvais, et s’il y a nécessairement composition de rapport, quel critère permettrait de distinguer le vice de la vertu, le crime de l’acte juste ? Sans critère de jugement moral, comment la thèse selon laquelle « le mal n’est rien » n’aurait pas pour conséquence logique que le bien non plus n’est rien ? « Quelles raisons subsistent donc, demande Blyenbergh, qui me retiennent de commettre avidement des crimes quelconques, pourvu que j’échappe au juge ? Pourquoi n’acquerrais-je pas des richesses par des moyens détestables ? Pourquoi ne pas faire indistinctement, suivant l’impulsion de la chair, tout ce dont j’aurais envie ? »²³

²¹ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 39, sc. (tr. fr. B. Pautrat).

²² B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 39 : « Tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos que les parties du corps humain ont entre elles est bon ; et mauvais, au contraire, tout ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos ».

²³ Blyenbergh à Spinoza, *Lettre XX*.

L'expérimentation des modes de vie ou l'éthique de la volonté

Pour Spinoza, quoique n'importe quel acte exprime quelque chose de positif, tous ne se valent pas. C'est ce qu'atteste la comparaison de deux matricides, celui d'Agrippine par Néron et celui de Clytemnestre par Oreste :

Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence et, par suite, Dieu n'en est pas cause, bien qu'il le soit de l'acte et de l'intention de Néron.²⁴

On voit déjà, négativement, que Spinoza ne fonde le critère éthique ni dans l'intention à la source de l'acte, ni dans les propriétés extérieures de l'acte : ce qui est criminel dans l'acte de Néron, ce n'est pas son intention de tuer sa propre mère (Oreste a la même intention et poursuit le même but, et pourtant son acte ne mérite pas la même accusation), et ce n'est pas non plus le fait qu'il l'ait tuée (Oreste aussi a perpétré un matricide, sans être fautif au même titre que Néron). Spinoza renvoie dos-à-dos deux chefs d'accusation possibles, mais plus profondément deux types de jugements moraux opposés : la morale de l'intention et la morale des effets. Où réside alors le critère de discrimination des deux actes ?

La possibilité d'un critère réside dans la distinction de deux points de vue : l'un physique, l'autre éthique ou pratique :

Une action quelconque est dite mauvaise en tant qu'elle naît de ce que nous sommes affectés de haine ou de quelque autre affect mauvais (*voir le Coroll. 1 Proposition 45 de cette partie*). Or aucune action, considérée en soi seule, n'est bonne ou mauvaise (*comme nous l'avons montré dans la Préface à cette Partie*) : mais une seule et même action est tantôt bonne, tantôt mauvaise ; donc à cette même action qui présentement est mauvaise, autrement dit qui naît d'un affect mauvais, nous pouvons être conduits par la raison. [Scolie] Expliquons ça plus clairement par un exemple. L'action de frapper, en tant qu'on la considère physiquement, et si nous prêtons attention seulement au fait qu'un homme lève le bras, ferme la main et meut avec force tout son bras vers le bas, est une vertu, qui se conçoit par la structure du corps humain. Si donc un homme, poussé par la colère ou bien la haine, est déterminé à fermer la main ou à mouvoir son bras, cela a lieu [...] parce qu'une seule et même action peut se trouver jointe à n'importe quelles images de choses ; et, par suite, nous pouvons être déterminés à une seule et même action aussi bien par des images de

²⁴ Spinoza à Blyenbergh, *Lettre XXIII*.

choses que nous concevons confusément que de celles que nous concevons clairement et distinctement.²⁵

Ainsi, d'un point de vue *physique*, il y a nécessairement quelque chose de positif dans l'acte de lever le bras, serrer le poing et l'abattre avec force, puisque cet acte exprime une capacité de mon corps, ce qu'il peut produire sous un rapport déterminé ; en revanche, d'un point de vue *éthique*, il peut y avoir quelque chose de mauvais dans cette action, suivant le type de désir qui le motive et les images qui lui sont associées : l'action est mauvaise quand elle est animée par un affect de tristesse et associée à l'image d'une chose dont le rapport est de ce fait même décomposé (tuer quelqu'un par haine), bonne quand elle est animée par un affect joyeux et associée à l'image d'une chose dont le rapport se compose avec le sien (battre le fer tant qu'il est chaud). Autrement dit, un acte sera dit mauvais chaque fois qu'il décompose *directement* un rapport, et bon chaque fois qu'il compose *directement* son rapport avec d'autres rapports. Bien qu'il y ait nécessairement, quel que soit l'affect dont naît l'acte (la haine ou l'amour, l'envie ou la gratitude), une composition de rapports, « ce qui compte, remarque Deleuze, c'est de savoir si l'acte est associé à l'image d'une chose *en tant que* composable avec lui, ou au contraire *en tant que* décomposée par lui »²⁶. C'est là le troisième niveau de la thèse de Spinoza, d'après lequel le mal n'est rien car l'idée d'une disconvenance entre deux corps n'enveloppe rien de positif, mais simplement une privation – ainsi du matricide commis par Néron. Lorsque Oreste assassine Clytemnestre, il la tue parce qu'elle a tué son mari, le père d'Oreste : le matricide est *directement* lié à l'image d'Agamemnon, au rapport caractéristique de son père avec lequel il se compose (peu importe qu'il soit mort, qu'il existe ou non son rapport caractéristique reste éternellement vrai)²⁷. En revanche, quand Néron assassine sa mère Agrippine, son meurtre n'est associé qu'à l'image de sa mère dont il désire *directement* la décomposition, et c'est pourquoi Spinoza dit de lui que, contrairement à Oreste, il s'est montré « ingrat, impitoyable et insoumis ». Et Agrippine n'est pas la seule victime de la haine de Néron, ce n'est pas seulement sa puissance d'agir qui est diminuée par rapport à ce qu'elle était, c'est aussi celle de Néron lui-même, car le ressentiment qui l'obsède et le pousse à détruire sa mère diminue d'autant sa propre puissance d'agir. Et cela vaut pour toute action : accomplie avec haine, envie, colère, crainte, lâcheté, épouvante, etc., elle est associée à une image de chose qui ne se compose plus avec elle, mais est au contraire décomposée par elle – et du même coup diminue la puissance d'agir.

Un affect ou une volition n'est ni la représentation d'un but (l'intention d'agir) ni son produit matériel (le résultat de l'action), mais *l'expression d'un degré de puissance* qui enveloppe une positivité plus ou moins grande. La

²⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 59 et scolie.

²⁶ G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 51-52.

²⁷ N'est-ce pas par exemple une telle inspiration qui guide l'interrogation du *Crime de Monsieur Lange* de Jean Renoir ?

question éthique par excellence – « qu'est-ce qui s'exprime dans tel acte, de la puissance ou de l'impuissance, le désir de composer des rapports ou d'en décomposer ? » – justifie l'importance que Deleuze accorde au mal lorsqu'il s'agit pour lui de traiter le problème de l'expression chez Spinoza. Et si Nietzsche est spinoziste en la matière, c'est qu'il a su retrouver le questionnement de Spinoza : chez lui, la volonté de puissance est le critère d'évaluation par excellence, parce que la volonté de puissance est *ce qui veut dans la volonté*. Considérant l'acte d'une personne, on ne demandera donc pas « que veut-elle ? » ou « que fait-elle ? », mais « qui veut ? » : « que veut la volonté dans cette action ? », « quelle est la nature du désir de celui qui veut tuer sa mère ? ». Bien que Deleuze ne le thématise pas explicitement, il est patent que les figures d'Oreste et de Néron recourent exactement les types nietzschéens de l'actif et du réactif, du noble et du vil, d'après lesquels Oreste agit par affirmation de la vie et Néron en la niant dans le ressentiment. C'est Nietzsche qui restera emblématiquement pour Deleuze celui qui a su substituer au système du jugement une méthode critique de dramatisation portant sur la qualité de la volonté s'exprimant dans un acte. Et c'est déjà une telle méthode que Spinoza met en œuvre lorsqu'il discerne, sous l'apparente similarité des phénomènes (deux matricides), des symptômes renvoyant à des généalogies que tout distingue : d'Oreste à Néron, c'est toujours une volonté de puissance qui s'exprime, mais comme volonté affirmative, souveraine et législatrice dans un cas et comme vouloir-dominer dans l'autre. La critique de la violence n'est rien d'autre que l'évaluation différentielle des modes de vie impliqués et manifestés, c'est-à-dire exprimés, dans des phénomènes de destruction extérieurement semblables mais en réalité essentiellement distincts – et tout *Nietzsche et la philosophie* comme déjà toute la *Généalogie de la morale* pourraient être lus à la lumière d'une telle entreprise critique :

la critique est la négation sous cette forme nouvelle : destruction devenue active, agressivité profondément liée à l'affirmation. La critique est la destruction comme joie, l'agressivité du créateur. Le créateur de valeurs n'est pas séparable d'un destructeur, d'un criminel et d'un critique : critique des valeurs établies, critiques de valeurs réactives, critique de la bassesse.²⁸

S'il fallait récapituler les deux aspects du renversement critique du mal ou du négatif, on pourrait désormais rendre compte de leur solidarité : le renversement comme coupure épistémologique n'est en réalité rien d'autre que l'effet dans la connaissance d'un saut éthique dans les variations affectives – de même que, chez Spinoza, le passage du premier au second genre de connaissance est une augmentation de la puissance d'agir, que la conquête des notions communes sur les idées de l'imagination est un arrachement aux affects de tristesse qui nous font penser et agir servilement – de même que chez

²⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 98-99.

Nietzsche, la connaissance est plus profondément une manifestation de la volonté de puissance suivant l'affinité de la pensée et de la vie. Pourtant, si la critique de la violence passe par le renversement du système du jugement, celui-ci n'en constitue que le premier moment. La violence y est comprise comme décomposition ou destruction d'un rapport de forces, et demande à être évaluée dans chaque cas suivant que la volonté qui l'anime prend la destruction pour objet direct ou indirect, analytique ou synthétique : mais si l'on perçoit déjà comment le point de vue *éthique* de la typologie des modes de vies dévoile le caractère abstrait et caduc de l'opposition entre violence et non-violence, il va sans dire que ce point de vue laisse encore le concept de violence *politiquement* indéterminé.

La machine de guerre et les régimes de violence

Le pouvoir et le combat : critique de la violence et de la non-violence (Foucault et Nietzsche)

Dans les années 1960, les développements sur le mal et le négatif chez Spinoza et Nietzsche ne pouvaient recevoir une charge politique concrète et immédiate parce que le genre du commentaire limitait l'extension théorique au contexte de leur polémique contre la tradition judéo-chrétienne²⁹ : le renversement critique du système du jugement ouvrait l'espace pour un concept différentiel de violence que Deleuze ne thématise pour lui-même qu'en lui fournissant, avec Guattari, un contenu positif issu des analyses de la situation actuelle.

C'est d'abord avec Foucault que les notions de guerre, de combat et de lutte, qui émaillaient le texte de *Nietzsche et la philosophie* mais dont le contenu restait politiquement indéterminé, se voient arrimées à une problématique politique du pouvoir, en même temps que différenciées suivant les types d'agencement qui l'exercent³⁰. Pour Deleuze, Foucault constitue un vecteur de politisation de la logique nietzschéenne des forces : mais si *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* requalifient la physique des forces en une analyse stratégique du pouvoir, ils n'en modifient pas moins symétriquement la théorie classique du pouvoir elle-même. Dans ces deux ouvrages, Foucault impose de renoncer au postulat identifiant le pouvoir à une entité détenue, localisée, attribuée et monopolisable (c'est-à-dire rapportée à des appareils, à des institutions politiques spécifiques ou à une classe sociale particulière), qui

²⁹ C'est encore le cas dans les textes tardifs de *Critique et clinique* : « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos » et « Pour en finir avec le jugement », où l'on observe la prégnance des problématiques et des figures judéo-chrétiennes.

³⁰ Comparer par exemple, à presque vingt ans d'écart, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 93 et *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 558-559.

s'exercerait soit par idéologie mystificatrice soit par violence répressive, et s'exprimerait dans l'opposition des lois à l'illégalité³¹. Pour Deleuze, il s'agit là de déplacements majeurs par rapport au stato-centrisme des théories politiques classiques de la souveraineté, et plus particulièrement par rapport à la tradition marxiste-léniniste hantée par la forme-État, dont elle est complice jusque dans les organisations de lutte révolutionnaire qu'elle promeut (la forme-parti étant moulée sur l'appareil d'État). « C'est comme si, enfin, quelque chose de nouveau surgissait depuis Marx. C'est comme si une complicité autour de l'État se trouvait rompue »³².

Mais déjà, suivant leur commune inspiration nietzschéenne, Deleuze insiste systématiquement sur l'irréductibilité, chez Foucault, du pouvoir à la violence³³ : au deuxième chapitre de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze montrait que tout rapport de forces suppose des forces dominantes (actives) et dominées (réactives), entrant dans un équilibre relatif et plus ou moins précaire où elles demeurent en rapport. Foucault peut ainsi définir à son tour le pouvoir comme rapport de forces (et la violence comme la destruction d'un tel rapport). La force se définit donc par son action ou sa réaction aux autres forces en rapport dans un composé individuel ou collectif, et la violence par la destruction non pas d'autres forces mais du composé lui-même. Par conséquent, parce qu'il n'y a que des forces, il n'est pas moins nécessaire, suivant la même inspiration, de dissocier le pouvoir de la non-violence (dont les figures du Christ et de Bouddha sont les paradigmes dans *L'Antéchrist*). Pour Deleuze, *c'est le concept nietzschéen de combat qui permet de mener la critique symétrique de la violence guerrière et de l'idéal de non-violence*. On distinguera ainsi, d'un côté, combat et violence guerrière (Oreste de Néron), car seul le combat produit une jonction des forces en présence, bien que d'autres puissent être indirectement détruites (et le plus souvent, pour les forces actives, la guerre n'est que le masque d'un combat, ou son mouvement apparent³⁴). Mais on distinguera tout

³¹ Sur ces six points (détention, localisation, attribution, monopolisation, exercice et expression du pouvoir), voir G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1976, p. 32-38.

³² G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 38. Cette rupture avec le pré-supposé étatique du pouvoir est une des amorces de la théorie de la machine de guerre (cf. *ibid.*, p. 38 : « Le privilège théorique qu'on donne à l'État comme appareil de pouvoir entraîne d'une certaine façon la conception pratique d'un parti directeur, centralisateur, procédant à la conquête du pouvoir d'État ; mais, inversement, c'est cette conception organisationnelle du parti qui se fait justifier par cette théorie du pouvoir. Une autre théorie, une autre pratique de lutte, une autre organisation stratégique sont l'enjeu du livre de Foucault »).

³³ Cf. G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 36 et 78 ; *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1989, p. 123, 131, et 159.

³⁴ C'est éminemment le cas de Kafka : voir G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 165 : « Ainsi, toutes les œuvres de Kafka pourraient recevoir le titre de "Description d'un combat" [...]. Mais ces combats extérieurs, ces combats-contre trouvent leur justification dans des combats-entre qui déterminent la composition des forces dans le combattant ». Cf. le « mouvement apparent » de la conception judéo-chrétienne de la Loi dans *Le Procès* : G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, chap. 5.

aussi bien, de l'autre côté, combat et non-combat : « ni Artaud, ni Lawrence, ni Nietzsche ne supportent l'Orient et son idéal de non-combat ; [...] partout où l'on veut nous faire renoncer au combat, c'est un "néant de volonté" qu'on nous propose, une divinisation du rêve, un culte de la mort, même sous sa forme la plus douce, celle du Bouddha, ou du Christ comme personne »³⁵. Chez Nietzsche, l'homme véridique et l'homme supérieur sont les deux figures complémentaires du nihilisme, celui qui juge la vie et celui qui est malade de la vie : « l'un est idiot, et l'autre est un salaud »³⁶. La volonté de néant orientale de la non-violence ne dénature donc pas moins l'essence du combat que la volonté de destruction, le vouloir-dominer occidental de la violence guerrière : les deux sont des négations de la vie, soit que l'on confonde le combat avec la guerre, soit que l'on prenne le combat pour une guerre – « le christianisme militant et le Christ pacifiste »³⁷.

Violence de guerre et étatisation de la violence : État et machine de guerre

Pour Deleuze, l'enjeu de la théorie foucauldienne du pouvoir est double : affranchir la pensée politique marxiste de sa conception stato-centrée des conflits sociohistoriques et fournir de nouvelles bases au problème stratégique des formes d'organisation de la lutte révolutionnaire. Le concept deleuzo-guattarien de la machine de guerre, qui désigne tout *agencement social en rapport d'extériorité à l'organisation étatique d'un champ social donné*, a pour tâche de répondre à ce double enjeu, suivant un programme théorique complexe et bipolaire : le programme d'une généalogie de la guerre qui ne présuppose pas une localisation du pouvoir répressif d'État dans des corps institutionnalisés (police, armée), mais qui soit capable de rendre compte de la constitution d'un tel pouvoir à travers les interactions conflictuelles entre l'État et les forces sociales qui lui échappent ou tendent à se retourner contre lui (*hétérogenèse de la puissance d'État*) ; mais aussi le programme d'une analyse des dynamiques de lutte qui, sous des formes organisationnelles et dans des conjonctures historiques variables, recomposent des machines de guerre tournées contre l'État, contre ses appareils, et contre sa forme même³⁸. C'est l'ensemble de ce programme que recueillera et systématisera la typologie des régimes de

³⁵ G. DELEUZE, *Critique et clinique*, op. cit., p. 166. Voir à l'inverse, sur le vouloir-dominer chez Nietzsche et Orson Welles, G. DELEUZE, *Cinéma 1. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1983, p. 179-186.

³⁶ Cf. G. DELEUZE, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 184.

³⁷ G. DELEUZE, « Nietzsche et saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », in *Critique et clinique*, op. cit., p. 69. Comment ne pas voir les résonances étonnamment actuelles de ces deux formes de christianisme ?

³⁸ Les analyses qui suivent ont été développées dans G. SIBERTIN-BLANC, « The War Machine, the Formula and the Hypothesis : Deleuze and Guattari as Readers of Clausewitz », in *Theory and Event*, Volume 13, Issue 3, 2010.

violence du plateau 13, en fonction de la singularité du rapport de l'État à la violence.

Les implications du concept de machine de guerre, que Deleuze et Guattari présentent comme une hypothèse, rencontrent la pensée polémologique de Carl von Clausewitz, dont la postérité controversée fut attachée à la thèse d'une détermination *politique* des guerres, exprimée dans *De la guerre* par la fameuse formule : « la guerre n'est pas simplement un acte politique, mais véritablement un instrument politique, une continuation des rapports politiques, la réalisation des rapports politiques par d'autres moyens »³⁹. Contre sa conception instrumentale de la guerre, qui repose plus profondément sur le postulat d'une détermination strictement étatique de la *politique* elle-même, Deleuze et Guattari demandent de partir plutôt du constat que tous les États n'ont pas eu dans l'histoire d'appareil militaire, et que la puissance de la guerre elle-même peut et a pu se réaliser dans des dispositifs matériels et institutionnels non étatiques (par exemple sociétés primitives ou tribus nomades). Comme hypothèse de départ, il faut alors concevoir un rapport d'extériorité entre l'État et une « machine de guerre » déterminé comme *processus de puissance* (*phylum*), soit un continuum idéal et transhistorique pouvant s'actualiser dans des environnements sociotechniques infiniment variés, mais sans nécessairement prendre pour objet la guerre, ni pour but la soumission ou la destruction d'un ennemi. Mais cette hypothèse, loin de nous éloigner du théoricien prussien, semble nous y ramener, en invitant à réexaminer le contexte et les présupposés de la thèse clausewitzienne de la détermination politique des guerres. Comme le rappellent Deleuze et Guattari, en effet, cette thèse ne se soutient pas d'elle-même, mais prend place à l'intérieur d'un ensemble « théorique et transhistorique », dont les éléments sont liés entre eux, et qui n'est pas sans rapport avec cette détermination idéale de la machine de guerre comme pur continuum ou flux de puissance :

1) Il y a un pur concept de la guerre comme guerre absolue, inconditionnée, Idée non donnée dans l'expérience (battre ou « renverser » l'ennemi, supposé n'avoir aucune autre détermination, sans considération politique, économique ou sociale) ; 2) ce qui est donné, ce sont les guerres réelles, en tant que soumises à des buts d'États, lesquels sont plus ou moins bons « conducteurs » par rapport à la guerre absolue, et de toute façon en conditionnent la réalisation dans l'expérience ; 3) les guerres réelles oscillent entre deux pôles, tous deux soumis à la politique d'État : guerre d'anéantissement qui peut aller jusqu'à la guerre totale (d'après les objectifs sur lesquels l'anéantissement porte) et tend à se rapprocher du concept inconditionné par ascension aux extrêmes ; guerre limitée, qui n'est pas « moins » guerre, mais qui opère une descente plus

³⁹ C. v. CLAUSEWITZ, *Vom Krieg*, (1831-1832), tr. fr. L. Murawiek, *De la guerre*, Paris, Perrin, 1999, L. I, ch. I, § 24.

proche des conditions limitatives, et peut aller jusqu'à une simple « observation armée ».⁴⁰

Si les guerres sont toujours déterminées politiquement, donc ne sont « jamais une réalité indépendante mais dans tous les cas envisageables comme un instrument politique », comme l'énonce la formule clausewitzienne, cette proposition ne devient pour Deleuze et Guattari *historiquement et pratiquement vraie* qu'à partir du moment où la détermination politique est-elle-même surdéterminée par la forme-État. Autrement dit, la guerre effective est la continuation de la politique, l'une des formes de réalisation des rapports politiques, précisément parce que son effectivité ne coïncide pas avec son concept ou son essence. Plus proche de Kant que de Hegel à cet égard, la politique trouve donc son lieu propre dans cet *écart* irréductible entre le concept et l'histoire, qui est chez Clausewitz un écart entre la forme absolue de la guerre et les façons variables dont les États déterminent – à la fois conditionnent et limitent – les réalisations empiriques de cette forme. Pour Deleuze et Guattari, ce dispositif clausewitzien fournit un point de départ valide à condition d'être rectifié en fonction de l'hypothèse de l'hétéronomie entre la puissance de « machine de guerre » et le pouvoir d'État.

Chaque fois que l'on confond l'irruption de la puissance de guerre avec la lignée de domination d'État, tout se brouille, et l'on ne peut plus comprendre la machine de guerre que sous les espèces du négatif, puisqu'on ne laisse rien subsister d'extérieur à l'État lui-même. Mais, replacée dans son milieu d'extériorité, la machine de guerre apparaît d'une autre espèce, d'une autre nature, d'une autre origine [que l'État]. [...] L'État n'a pas par lui-même de machine de guerre ; il se l'appropriera seulement sous forme d'institution militaire, et celle-ci ne cessera pas de lui poser des problèmes. D'où la méfiance des États vis-à-vis de leur institution militaire, en tant qu'elle hérite d'une machine de guerre extrinsèque. Clausewitz a le pressentiment de cette situation générale, lorsqu'il traite le flux de guerre absolue comme une Idée, que les États s'approprient partiellement suivant les besoins de leur politique, et par rapport à laquelle ils sont plus ou moins bons « conducteurs ».⁴¹

Sans cesser d'être une affaire d'État, la guerre absolue force à penser, comme contenu adéquat au concept pur en tant que *concept-limite*, un flux idéal de puissance que les États ne semblent pouvoir s'approprier que partiellement suivant leurs déterminations politiques, et qui doit être conçu comme *extérieur en droit* à cette sphère politique de l'État et des rapports entre États. Ce qui reste insatisfaisant chez Clausewitz, pour Deleuze et Guattari, ce n'est pas l'écart qu'il pose entre un concept pur de la puissance de guerre (comme absolu ou Idée inconditionnée) et les guerres réelles conditionnées par leur inscription dans des milieux historiques et institutionnels, sociaux et moraux, où elles

⁴⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, p. 523.

⁴¹ *Ibid.*, p. 438-439.

trouvent *ipso facto* une signification *politique*, autrement dit par leur inscription dans l'ensemble des conditions qui font que, dans l'effectivité historique de leur concept, les guerres ont *toujours déjà* une signification politique. C'est au contraire que cet écart n'est pas envisagé dans sa pleine radicalité, parce qu'il reste chez Clausewitz une différence intérieure à la forme-État. Clausewitz se voit reprocher, en somme, de présupposer déjà « trop d'État » dans le concept pur de la puissance de guerre, ou de minimiser l'hétéronomie que la machine de guerre introduit dans la forme-État.

Une telle difficulté à penser réellement l'hétérogénéité formelle de la machine de guerre par rapport à la forme-État, ou plus précisément, à concevoir « la machine de guerre comme étant elle-même une pure forme d'extériorité », nous expose à un double blocage théorique : d'abord, une défiguration du contenu du concept pur – une puissance de guerre incarnée dans une « machine » comme Idée non conditionnée par les coordonnées politiques d'État – ; mais aussi, en retour, une illusion dans la théorie de la forme-État elle-même qui compromet l'analyse historique de ses transformations. Problème spéculatif et problème analytique-concret sont ici intimement liés (comme toujours chez Deleuze). En manquant le concept pur ou la machine de guerre comme Idée inconditionnée, nous risquons d'occulter les opérations effectives par lesquelles les États parviennent historiquement à incorporer cette machine de guerre (et à la transformer en l'incorporant) ; mais aussi nous risquons de méconnaître les limites de cette incorporation, et les mutations qu'elle impose à la forme-État elle-même, les contradictions et les antagonismes que l'hétéronomie de la machine de guerre introduit dans les appareils et les structures du pouvoir d'État. Nous risquons, en somme, de manquer les deux enjeux fondamentaux d'une généalogie de la puissance militaire dans l'histoire matérielle des sociétés.

L'hétérogénéité de la machine de guerre par rapport à l'État s'avère en premier lieu dans la thèse suivante, dont la tournure paradoxale se dissipera en fait rapidement : la machine de guerre *n'a pas pour objectif propre ou direct la guerre elle-même*, mais la composition d'un « espace lisse », comme mode d'agencement collectif de vie. L'hétérogénéité formelle de la machine de guerre par rapport à la forme-État a pour contenu intrinsèque, non pas l'affrontement militaire, mais l'hétérogénéité des modes d'inscription ou d'investissement de l'espace et du temps par ces deux formations de puissance. C'est pourquoi la différence conceptuelle entre appareil d'État et machine de guerre, c'est-à-dire l'hétérogénéité entre la forme-État et la forme-machine de guerre, trouve son expression immédiate, pour Deleuze et Guattari, dans les modes de territorialisation qui dominent respectivement dans les formations étatiques et dans les formations *nomades*. On a souvent remarqué cette hétérogénéité formelle des agencements sociaux nomades : absence d'État et d'administration centralisée, de villes et d'infrastructures territoriales, de machine d'écriture et de système fiscal, d'économie sédentaire et de stocks. (De ce point de vue, il est

impropre de parler d'« empires nomades »). « Lisser » l'espace ne signifie pas l'homogénéiser, mais mettre en variation les repères constants qui permettraient de rapporter les modes d'occupation de l'espace à des invariants : c'est une mise en variation d'un espace subjectivement et objectivement non approprié, et non pas l'occupation d'un espace objectivé comme une propriété⁴². L'État a besoin au contraire de tels repères invariants (striés) pour immobiliser l'espace, pour identifier et contrôler les hommes et les choses selon leurs positions et leurs mouvements dans cet espace, mais aussi pour le délimiter, le segmenter et le rendre appropriable soit directement (lorsque l'État détermine lui-même les règles de la résidentialité) soit indirectement (lorsqu'il fixe les règles juridiques de son appropriation privée). Autant d'opérations contestées par les modes nomades de territorialisation, impossibles avec eux.

Pourquoi alors parler encore de « machine de guerre », si celle-ci n'a pas pour objet propre la guerre ? Parce que si la constitution de l'espace lisse est bien l'objet intrinsèque d'une telle machine, si l'occupation et la reproduction d'un tel espace forment bien le processus spécifique en lequel cette machine s'actualise, il n'en reste pas moins qu'elle ne peut se poser comme telle sans rencontrer ce à quoi elle échappe, sans se heurter hors d'elle-même à ce qu'elle exclut au-dedans d'elle-même : « Si la guerre en découle nécessairement, c'est parce que la machine de guerre se heurte aux États et aux villes, comme aux forces (de striage) qui s'opposent à l'objet positif : dès lors, la machine de guerre a pour ennemi l'État, la ville, le phénomène étatique et urbain, et prend pour objectif de les anéantir »⁴³. La guerre ne découle pas *analytiquement* de la machine de guerre, qui ne comprend pas d'autre propriété intrinsèque que les agencements sociaux d'espace lisse, aussi divers soient-ils ; pourtant ces agencements mêmes font que la guerre doit *nécessairement* découler de la machine nomade, selon un lien *synthétique*. (Le problème devient donc : qu'est-ce qui contrôle et opère cette synthèse, et dès lors impose cette nécessité ?). Encore faut-il relever cette conséquence immédiate pour la généalogie de la puissance de guerre. Selon cette hypothèse, il ne suffit plus de dire que la guerre n'est pas d'abord un instrument d'État mais la conséquence indirecte de l'hétérogénéité formelle d'une machine de guerre extérieure à la forme-État. Il faut ajouter que la guerre n'a pas elle-même d'abord pour but de se soumettre un État adverse, de plier sa volonté pour lui en imposer une autre, mais de détruire la forme-État pour elle-même⁴⁴. Non pas ascension aux extrêmes des forces armées d'État vers la guerre absolue, comme chez Clausewitz, mais destruction absolue de l'État comme tel.

⁴² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 471-474 et 615-616.

⁴³ *Ibid.*, p. 519.

⁴⁴ C'est la définition que Deleuze et Guattari donneront de la guerre dans la typologie dans régimes de violence dans *Mille plateaux*, op. cit., p. 559 : « La guerre, du moins rapportée à la machine de guerre, [...] implique la mobilisation et l'autonomie d'une violence dirigée d'abord et en principe contre l'appareil d'État ».

La machine de guerre n'est pas en elle-même l'objet de l'appareil d'État, mais elle le *devient* lorsque l'État *se l'approprie* comme un instrument subordonné à ses fins propres, et ce processus historique d'appropriation se répercute sur les deux problèmes précédents : c'est lorsque l'État s'approprie la machine de guerre comme *moyen*, que la machine de guerre elle-même prend la guerre pour *objectif* direct, et que la guerre à son tour prend comme *forme objective* privilégiée la bataille. Voici alors ce qui change, dès lors que la machine de guerre est appropriée à l'État : subordonnée à la politique des États et à leurs fins, elle « change évidemment de nature et de fonction, puisqu'elle est alors dirigée contre les nomades et tous les destructeurs d'État, ou bien exprime des relations entre États, en tant qu'un État prétend seulement en détruire un autre ou lui imposer ses buts »⁴⁵. Si elle entre alors dans un rapport synthétiquement nécessaire à la guerre, ce n'est plus en vertu d'une rencontre extérieure, mais parce que désormais l'État maîtrise le pouvoir de synthèse, transforme la forme objective de la guerre en un affrontement entre armées d'État (bataille), et devient même capable d'intégrer localement des éléments irréguliers de guerre asymétriques et de guérillas. Qu'appelle-t-on ici « pouvoir de synthèse » ? Les conditions et les moyens de cette appropriation de la machine de guerre par l'État (conditions et moyens que comprend en dernière instance la notion de « capture »). On cerne ici le déplacement conceptuel majeur par rapport au dispositif clausewitzien, et le programme généalogique ouvert par l'hypothèse de la machine de guerre. Le problème n'est plus prioritairement celui de la « réalisation » du concept pur de la guerre, de la réalisation de la guerre absolue dans les conditions plus ou moins limitatives des États selon leurs paramètres politiques, sociaux, économiques et techniques, moraux et juridiques. Le problème est d'abord celui de l'*appropriation* de la machine de guerre par l'État ; et ce sont les conditions, les formes et les moyens historiquement variables de cette appropriation qui pourront rendre compte des modes de réalisation de la guerre, qui en dépendent.

La principale condition de cette appropriation étatique se trouve dans une *ambiguïté interne* à la machine de guerre elle-même, comme une « hésitation » objective de l'Idée.

C'est justement parce que la guerre n'était que l'objet supplémentaire ou synthétique de la machine de guerre nomade que celle-ci rencontre l'hésitation qui va lui être fatale, et que l'appareil d'État en revanche va pouvoir s'emparer de la guerre, et donc retourner la machine de guerre contre les nomades. [...] L'intégration des nomades aux empires conquis a été l'un des plus puissants facteurs de l'appropriation de la machine de guerre par l'appareil d'État : l'inévitable danger auquel les nomades ont succombé.⁴⁶

⁴⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 521.

⁴⁶ *Ibid.*

La datation du *Traité de nomadologie* par la mort de Gengis Khan est à cet égard significative. Elle ne renvoie pas seulement à l'extériorité d'une machine de guerre gengiskhanide qui parviendra pendant des décennies à se subordonner les centres impériaux chinois. Elle fait signe aussi vers l'ambiguïté qui la traverse – et qui la traverse, soulignent nos auteurs, « dès le début, dès le premier acte de guerre contre l'État » –, puisque les grands guerriers nomades suivants, Khoubilaï, et surtout Tamerlan, apparaîtront à leur tour comme de nouveaux fondateurs d'Empire retournant la machine de guerre contre les nomades des steppes eux-mêmes⁴⁷. 1227 résonne comme la date de ce tournant historique, qui renvoie à cette « hésitation » dans l'Idée, cette *fluctuatio animi* de l'Idée, dont l'État va profiter, lui, sans hésiter.

Deleuze et Guattari distinguent deux formes principales de l'incorporation de la puissance de guerre comme instrument d'État (« avec tous les mélanges possibles entre elles ») : d'un côté, un « encastement » de groupes sociaux qui restent exogènes à la souveraineté politique, et qui conservent donc une hétérogénéité et une autonomie relative — d'où le statut perpétuellement ambigu du personnage social du guerrier dont témoigne déjà de sources lointaines la mythologie indo-européenne, mais qui concerne aussi bien les différentes formes historiques du mercenariat, milices, *condottiere*, corps spéciaux, etc.⁴⁸ – ; d'un autre côté, « l'appropriation proprement dite » qui constitue la puissance de guerre comme une fonction publique incorporée à la structure institutionnelle de l'appareil d'État suivant les règles de la souveraineté elle-même, et qui tend donc à lui retirer autant que possible toute autonomie. Naturellement, les moyens de cette appropriation ne peuvent pas être prioritairement militaires puisque l'institution militaire *résulte* de l'appropriation. Ces moyens ne peuvent consister d'abord que dans « les aspects fondamentaux de l'appareil d'État », parmi lesquels on notera que Deleuze et Guattari ne comptent ni l'appareil militaire, ni l'appareil juridique. Si la généalogie de la puissance étatique de guerre n'est pas elle-même guerrière, elle ne passe pas non plus directement par les transformations du droit, mais par les trois aspects fondamentaux de la forme-État déterminée comme « processus de capture » : l'aménagement du territoire et le contrôle des normes de résidentialité et de circulation des hommes et des choses ; l'organisation du travail et le contrôle des normes d'exploitation du surtravail ; la fiscalité et le contrôle de l'émission monétaire⁴⁹. L'histoire atteste dès la haute Antiquité le co-fonctionnement de ce triple monopole dans l'entreprise de territorialisation

⁴⁷ R. GROUSSET, *L'Empire des steppes*, Paris, Payot, 1965, p. 495-496.

⁴⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 434-436, 528-531.

⁴⁹ Sur la théorie des appareils d'État comme « appareils de capture », cf. G. SIBERTIN-BLANC, « La théorie de l'État : Matérialisme historico-machinique et schizoanalyse de la forme-Éta », in *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.1, jan.-jun., p.32-93, 2011 (URL : <http://sites.google.com/site/raufscar/>).

des guerriers et d'incorporation de leurs forces à la forme-État⁵⁰. Le lien entre le développement de la fiscalité publique et la constitution des institutions militaires atteste l'itération, dans l'évolution créatrice des États, de l'action convergente des captures des territoires, des activités et des capitaux.

La violence de droit (police)

Lorsque Deleuze et Guattari élaborent leur théorie des appareils d'État comme « appareils de capture », l'enjeu est de construire un concept non juridique du monopole d'État⁵¹. Plus précisément, il s'agit de thématiser une opération originale de monopolisation par laquelle se réalise une *auto-constitution* du pouvoir d'État à l'intérieur des structures sociales et économiques sur lesquels ce pouvoir exerce simultanément sa domination – ce qui réouvre, dans une perspective post-marxiste, un décryptage matérialiste des transformations de l'État à travers les conflits et les forces adverses qu'il incorpore au fil de son histoire. On se souviendra simplement ici que la mise en place de ce concept de capture d'État procède d'une relecture de l'analyse marxienne de « l'accumulation primitive du capital », et plus précisément d'un repérage des transformations de la nature de la violence répressive d'État, de son rôle, de son rapport aux mutations de l'appareil juridique, à travers le procès historique de décomposition des modes de production précapitalistes, et de mise en place progressive du rapport de production du capital⁵². Dans l'accumulation primitive, la « libération » des deux facteurs de base d'une structure économique dominée par la loi de la valeur et de l'accumulation – la formation d'un capital-argent comme puissance d'investissement indépendante ; la formation d'une force de travail « nue » par expropriation des moyens de production des producteurs immédiats – ne se réalise pas sans une intervention massive du pouvoir d'État, dans des mixtes variables de violence légale et de répression brute (expropriation de la petite paysannerie, législations et répressions anti-vagabondage, lois de compression des salaires etc.). Mais la cristallisation des nouveaux rapports de production où ces deux facteurs viennent se conjuguer entraîne, non pas une disparition de la violence d'État, mais une double transformation de son économie : une *transformation par incorporation* de la violence brute dans les rapports sociaux de production et dans les rapports de droits qui les garantissent sous l'autorité d'un État – une violence devenant structurelle, matérialisée dans l'ordre « normal » des rapports

⁵⁰ Voir G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 522 et 552-553 ; cf. G. SIBERTIN-BLANC, « Mécanismes guerriers et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine de guerre" de Deleuze et Guattari », in *Asterion*, n° 3, sept. 2005, p. 277-299. (URL : <http://asterion.revues.org/document425.html>) ; trad. serbe Jovana Ciric, « Država i genealogija rata : hipoteza "ratne mašine" Žila Deleza i Feliksa Gatarija », in *Dijalog*, Belgrade, Issue 1-2/2010, p. 128-145.

⁵¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 545-560.

⁵² K. MARX, *Le Capital*, Livre I, section 8.

sociaux, aussi peu consciente qu'un état de choses naturel, et qui ne se manifeste plus sous sa forme brutale que de façon exceptionnelle (justement quand ces rapports sociaux sont menacés) – ; une *transformation par déplacement* de cette violence dans l'appareil répressif de ce nouvel État de droit au sein duquel elle ne se manifeste plus comme violence directe mais comme force du droit réagissant à toutes les violences directes, comme police d'État ou « violence de droit » exercée contre la violence des hors-la-loi. D'une phase à l'autre, de l'accumulation primitive du capital (sous des modes de production précapitalistes) à l'accumulation proprement dite (à l'intérieur de la nouvelle structure économique constituée), de la légalité violente de l'État précapitaliste à la « violence légitime » de l'État de droit capitaliste, que se passe-t-il donc ? Il y a bien monopolisation de la force de répression physique par l'État de droit, mais non au sens où cette force répressive porterait sur un champ d'application préexistant. La monopolisation de la force répressive dans un système de la légalité, est en rapport de présupposition réciproque avec un système de rapports sociaux qu'une violence para-légale a permis de constituer. Le concept de capture désigne précisément le fonctionnement d'ensemble, circulaire ou organique, d'une telle violence généalogique qui permet de développer les conditions de la domination des rapports de production par le capital (et qui peut y concourir *précisément dans la mesure où elle n'est pas bornée par un État de droit*), mais qui ensuite s'intériorise dans ces rapports tandis qu'ils se systématisent, permet la formation d'un système de la légalité qui leur soit adéquat, et finalement cesse d'apparaître elle-même dans son caractère répressif : « En règle générale, il y a accumulation originelle chaque fois qu'il y a montage d'un appareil de capture, avec cette violence très particulière qui crée ou contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, et par là se présuppose elle-même »⁵³.

Cette analyse est d'abord engagée dans un démontage critique du problème anthropologique classique de l'origine de l'État, et dans la tentative de Deleuze et Guattari de renouveler le concept de la forme-État en le confrontant avec le « mode de production asiatique » des marxistes (le chapitre III de *L'Anti-Œdipe* en avait posé les bases avec sa notion d'« *Urstaat* »⁵⁴). Mais il est clair qu'elle prend également un relief singulier à la lumière de l'hypothèse de la machine de guerre. Sous un premier aspect, cette hypothèse s'insère à l'intérieur de ce processus d'accumulation primitive ; ou plutôt elle double l'accumulation primitive du capital d'une *accumulation primitive d'une puissance répressive d'État*, en un sens qui est plus que de simple analogie avec l'analyse marxienne. Il est vrai cependant que deux procès semblent devoir être ici distingués, qui ne paraissent pas s'inscrire sur le même plan ou dans la même économie politique de la violence. La transformation du rapport entre pouvoir répressif et appareil

⁵³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 559.

⁵⁴ Sur cette première élaboration d'une théorie de la « forme-État », cf. G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La Production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 107-123.

juridique dans l'établissement de la structure de production capitaliste concerne avant tout la répression intérieure comme police d'État ou « violence de droit », tandis que le procès d'appropriation de la machine de guerre paraît concerner essentiellement une violence extérieure, défensive ou offensive, tournée contre d'autres États. De ce point de vue, les deux procès sembleraient même en rapport inverse : d'un côté, intériorisation d'une violence de moins en moins manifeste à mesure qu'elle s'incorpore matériellement dans la structure sociale, de l'autre, renforcement et concentration monopolistique dans l'État d'une puissance matérielle de guerre destinée à se manifester sur la scène internationale dans des proportions de plus en plus considérables. Une remarque de Clausewitz déjà citée nous ouvre cependant une autre voie : le développement de la « cohésion étatique » qui déterminera la tendance des guerres du XIX^e siècle à rejoindre une forme absolue, s'est lui-même opéré à une époque où les guerres ne témoignaient nullement d'une telle tendance ; ce n'est pas à l'âge des *politiques* de guerre totale qu'une *puissance* de guerre totale s'est développée, mais en amont, quand les politiques fixaient à la guerre (et proportionnant les moyens militaires à) des objectifs étroitement limités⁵⁵. D'un point de vue guattaro-deleuzien, ce constat doit s'expliquer par la nouvelle problématique engagée par l'Hypothèse : la question des modes de *réalisation* des guerres entre États est seconde par rapport aux modes d'*appropriation* de la machine de guerre par l'État. Ce procès d'appropriation doit alors être conçu comme celui d'une « accumulation primitive » d'une puissance politique de guerre totale, c'est-à-dire une accumulation qui *ne s'explique pas par la détermination politique* de la guerre, mais par les transformations de la machine de guerre à l'âge classique en fonction des nouveaux rapports dans lesquels l'État et le champ socioéconomique sont déterminés à entrer. De ce dernier point de vue, la séquence historique déterminante est celle où la généalogie de la puissance militaire de l'État entre dans un rapport de détermination réciproque avec la généalogie de la puissance sociale du capital. Deux mouvements se révèlent dès lors de plus en plus indissociables : l'intégration de la machine de guerre à la forme-État, mais aussi l'intégration des appareils d'État dans l'immanence du champ social. Dans *L'Anti-Œdipe*, nos auteurs nommaient « tendance à la concrétisation » ce mouvement historique d'incorporation du pouvoir et des appareils d'État dans les structures socioéconomiques (et dans les antagonismes sociaux correspondants) ; et ils en déduisaient, non pas une perte de puissance de l'État abstraitement considérée, mais au contraire sa socialisation intensive lui conférant un pouvoir social inédit et des fonctions de plus en plus différenciées, dans sa nouvelle tâche de réguler des flux décodés de capitaux, de marchandises et de force humaine de travail⁵⁶. Dans *Mille plateaux*, et au regard de leur nouvelle hypothèse, ils en tirent pour conséquence cette tendance corrélative : plus la machine de guerre est

⁵⁵ C. V. CLAUSEWITZ, *Vom Krieg*, L. VIII, ch. 3B.

⁵⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 261-263, 299-309.

intériorisée par l'État, plus l'institutionnalisation de la guerre, son administration et son organisation non seulement politiques mais industrielles, financières, populationnelles, deviennent des facteurs d'intense créativité pour cet État lui-même de plus en plus immanent au champ social. En d'autres termes, la machine de guerre appropriée devient elle-même un instrument direct, non pas seulement des politiques de guerre, mais de l'implication croissante de l'État au sein des rapports sociaux de production, à la fois comme stimulant et régulateur économique et comme instrument de domination au sein des conflits de classes. On se rappellera ici bien sûr l'utilisation récurrente de la machine de guerre comme organe de répression dans les multiples conjonctures insurrectionnelles qui secouent l'Europe du XIX^e et le monde du XX^e siècle, mais aussi les fonctions qu'elle prend dès les XVI^e-XVII^e siècles dans l'invention de nouvelles formes de socialisation du travail. Marx remarquait dans une lettre à Engels du 25 septembre 1857, que l'institution militaire avait constitué un formidable laboratoire d'expérimentation de rapports de production qui seront ensuite « développés dans le sein de la société bourgeoise » (par exemple la systématisation du salariat, la division du travail à l'intérieur d'une branche, le « machinisme »). Dans cette perspective, Deleuze et Guattari rappellent le rôle déterminant que les ingénieurs militaires, dès le Moyen Âge, sont amenés à prendre dans l'aménagement étatique du territoire, « non seulement avec les forteresses et places fortes, mais les communications stratégiques, la structure logistique, l'infra-structure industrielle, etc. »⁵⁷. De même, du point de vue des transformations des modes de division et de connexion du procès de travail aux XVII^e-XVIII^e siècles, ils rejoignent les analyses de Michel Foucault sur les modèles militaires des dispositifs disciplinaires mobilisés pour territorialiser les corps productifs sur les sites de la production industrielle naissante. C'est dans les casernes, les arsenaux, les manufactures d'armement, que s'expérimentent et se systématisent les techniques permettant de « fixer, sédentariser la force de travail, régler le mouvement du flux de travail, lui assigner des canaux et conduits », au moyen du striage d'un « espace clos, découpé, surveillé en tous ses points, où les individus sont insérés en une place fixe, où les moindres mouvements sont contrôlés, où tous les événements sont enregistrés »⁵⁸. On comprend en somme que le programme généalogique ouvert par « l'ensemble de l'hypothèse » n'est pas uniquement d'étudier le rôle de la fiscalité publique, de l'aménagement étatique des territoires et des connexions du travail productif, dans l'appropriation de la machine de guerre ; il est aussi, en retour, d'analyser comment cette machine appropriée sous forme d'institutions et de fonctions militaires devient un intense vecteur de création de savoirs et de techniques de pouvoir pour le striage étatique du champ social, sans lequel le rapport de

⁵⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 522.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 456. Cf. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, rééd. coll. « Tel », p. 166-175, 190-199, 230.

production capitaliste n'aurait pu ni s'établir ni étendre sa domination sociale. Ce programme articule ainsi l'accumulation primitive de la puissance militaire à l'accumulation du capital, comme les deux processus que la forme-État incorpore, et dans lesquels l'État moderne se transforme. L'effet majeur de cette incorporation pointé par Deleuze et Guattari, ce sera le lien inextricable de détermination et de stimulation réciproques, entre l'essor du capitalisme industriel et le développement des économies de guerre. C'est au sein d'une même tendance complexe que l'État moderne se militarise, qu'il prend ses nouvelles fonctions régulatrices dans un champ capitaliste décodé, et que l'organisation matérielle de la puissance de guerre devient une condition intrinsèque de l'accumulation et de la reproduction élargie du capital. Il nous faut alors réenvisager à la lumière de cette unité tendancielle la Formule clausewitzienne et l'évaluation de ses limites dans le *Traité de nomadologie* : car c'est précisément au niveau de ces limites que le programme généalogique embraye sur un diagnostic politique de la situation actuelle (celle de *Mille plateaux* – mais elle n'est pas si loin de la nôtre), donc, pour Deleuze et Guattari, sur des lignes d'interventions pratiques possibles.

La machine de guerre mondiale et la situation actuelle

Les limites de la formule de Clausewitz furent souvent énoncées par la nécessité, tant pour l'analyse historique que pour penser la rationalité stratégique des nouveaux conflits du XXe siècle, d'en opérer l'« inversion » : la politique serait devenue une continuation de la guerre par d'autres moyens, et l'État, l'instrument d'une guerre perpétuelle, ouverte ou larvée, en tout cas dont les États politiques ne seraient plus les sujets ultimes. Toutefois, d'Erich von Ludendorff à Paul Virilio, de Carl Schmitt à Foucault, ce geste a pu prendre des sens si divers que Deleuze et Guattari ne le reprennent pas à leur compte sans la précaution de le réinscrire immédiatement dans le système de leur hypothèse – au point que le terme même d'inversion paraîtra chez eux d'une pertinence toute relative :

Pour pouvoir dire que la politique est la continuation de la guerre avec d'autres moyens, il ne suffit pas d'inverser les mots comme si l'on pouvait les prononcer dans un sens ou dans l'autre ; il faut suivre le mouvement réel à l'issue duquel les États, s'étant appropriés une machine de guerre, et l'ayant approprié à leurs buts, redonnent une machine de guerre qui se charge du but, s'approprie les États et assume de plus en plus de fonctions publiques.⁵⁹

Premier point donc : l'inversion ne doit pas se borner à un geste abstrait sur l'énoncé clausewitzien ; elle doit comprendre un processus historique qui n'implique pas seulement les paramètres de l'État politique dans l'oscillation

⁵⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 525.

des guerres réelles entre simple observation armée et déferlement extrême de l'hostilité militaire, mais, plus profondément, l'évolution du facteur d'appropriation dégagé par l'hypothèse de la machine de guerre.

L'interprétation de l'inversion de la formule clausewitzienne par Ludendorff, sera sur ce point éclairante⁶⁰. Lorsque Ludendorff analyse les nouvelles coordonnées de la guerre lorsqu'elle devient « totale », et souligne qu'elles imposent un déplacement du centre de gravité stratégique, qui n'est plus un *centre* mais le *tout* de la société adverse et de son État, il en tire logiquement la nécessité d'étendre la notion de politique pour tenir compte du rôle de plus en plus déterminant de la politique intérieure dans l'entreprise de guerre, et la nécessité stratégique de confier sous un haut commandement militaire le pouvoir décisionnel sur l'ensemble des moyens militaires *et politiques* (diplomatiques, économiques, psychologiques, etc.) en vue du seul objectif final désormais adéquat : non plus conférer par les armes un rapport avantageux à l'État politique pour négocier les conditions de la paix (suivant la situation privilégiée par Clausewitz), mais imposer militairement au vaincu une capitulation inconditionnelle. Or une telle situation, pour Deleuze et Guattari, découle directement de l'unité tendancielle identifiée précédemment : l'intrication de la militarisation de l'État et de la tendance à sa concrétisation dans l'immanence des rapports sociaux capitalistes, font que la machine de guerre ne peut être appropriée par la forme-État sans être simultanément matérialisée dans un réseau toujours plus intense d'interconnexions de rapports socioéconomiques, politiques et idéologiques (ce qui signifie aussi bien qu'à aucun moment historique la machine de guerre appropriée ne se confond avec la seule institution militaire). C'est en ce sens que Deleuze et Guattari écrivent que « les facteurs qui font de la guerre d'État une guerre totale sont étroitement liés au capitalisme ». C'est d'un même mouvement que le capital « totalise » le champ social (ce que Marx appelait la *subsumption réelle* des rapports sociaux et du procès de production par le capital), et que la puissance militaire d'État s'incarne dans une machine de guerre totale, c'est-à-dire dans une machine de guerre dont les *moyens* et l'*objet* tendent à devenir *illimités* : les moyens ne se limitent plus aux institutions militaires mais s'étendent à l'ensemble de « l'investissement du capital constant en matériel, industrie et économie de guerre, et de l'investissement du capital variable en population physique et morale (à la fois comme faisant la guerre, et la subissant) »⁶¹ ; et l'objectif ne se limite plus à battre l'armée ennemie pour faire plier l'autorité politique dont elle dépend, mais tend à anéantir l'ensemble des forces de la nation adverse. L'effectivité historique de cette limite, qui porte la thèse clausewitzienne autant que sa critique ludendorffienne à leur impensé commun, Deleuze et Guattari l'identifient avec Virilio dans la machine de guerre mondiale de l'État nazi.

⁶⁰ E. v. LUDENDORFF, *Der totale Krieg*, München, Ludendorffs Verlag, 1935 ; tr. fr., *La guerre totale*, Paris Flammarion, 1937.

⁶¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 524.

Dans son processus de guerre totale, cette machine tend à s'affranchir de tout but politique, à devenir un processus de guerre inconditionné, c'est-à-dire soustrait à toute condition politique. La machine de guerre totale n'est plus simplement appropriée à l'État et à ses buts politiques ; elle devient capable au contraire de s'aliéner ou même d'engendrer « un appareil d'État qui ne vaut plus que pour la destruction », jusqu'à la contradiction avec toute condition limitative d'un but politique, y compris avec l'exigence fondamentale du politique : la conservation de l'État⁶².

La spécificité national-socialiste de l'État total ne peut être pleinement déterminée sans que l'on prenne en compte la dynamique de guerre virtuellement illimitée dans laquelle il parvient à sa totalisation – par la militarisation de la société civile, par la mobilisation totale de la population dans l'effort de guerre, par la conversion de toute l'économie en économie de guerre, le déplacement des investissements en moyens de production et de consommation vers les moyens de pure destruction, etc. Mais à l'intérieur même d'une telle dynamique, l'État tend à devenir un simple moyen d'accélération d'un processus d'annihilation dans lequel il s'abîme. La guerre totale apparaît alors moins comme l'entreprise d'un État que comme une machine de guerre qui s'approprie l'État et « fait passer à travers lui un flux de guerre absolue qui n'aura d'autre issue que le suicide de l'État lui-même ». Au point que la guerre, ajoute Deleuze, et même le risque de perdre la guerre, et finalement l'inéluçabilité de la défaite, interviennent encore comme des accélérateurs de ce mouvement devenu illimité. 19 mars 1945 – Hitler – télégramme 71 : « Si la guerre est perdue, que la nation périsse ».

Si la dynamique suicidaire de la machine étatique nazie offre pour Deleuze et Guattari un cas paradigmatique du *passage à la limite* de la formule clausewitzienne, en quelle situation historique celle-ci se verrait-elle à proprement parler *inversée* ? Ce que fait voir la première phase de l'inversion qui culmine dans la Seconde guerre, c'est une machine de guerre mondiale qui tend bien à s'autonomiser par rapport aux États, à l'issue d'une tendance où fusionnaient toujours davantage l'essor du capitalisme industriel et le développement des économies de guerre, et où la militarisation intensive des États européens faisait de l'organisation matérielle de la puissance de guerre une condition intrinsèque de l'accumulation capitaliste. Mais justement, dans cette première phase, cette inversion du rapport d'appropriation entre machine

⁶² D'où la différence, selon Deleuze et Guattari, entre l'État national-socialiste et un État totalitaire : « Le totalitarisme est affaire d'État : il concerne essentiellement le rapport de l'État comme agencement localisé avec la machine abstraite de surcodage qu'il effectue. Même quand il s'agit d'une dictature militaire, c'est une armée d'État qui prend le pouvoir, et qui élève l'État au stade totalitaire, ce n'est pas une machine de guerre. Le totalitarisme est conservateur par excellence. Tandis que, dans le fascisme, il s'agit bien d'une machine de guerre. Et quand le fascisme se construit un État totalitaire, ce n'est plus au sens où une armée d'État prend le pouvoir, mais au contraire au sens où une machine de guerre s'empare de l'État. » (*Mille plateaux, op. cit.*, p. 281).

de guerre et État *n'entraîne pas* une inversion du rapport entre politique et guerre. Pourquoi ? Parce que la machine de guerre ne s'approprie l'État politique que dans et par la guerre *en acte*, en tant que guerre totale : c'est en continuant de prendre pour objet direct la guerre que la machine de guerre se matérialise dans l'ensemble du champ socio-économique (économie de guerre et mobilisation totale). De sorte que le rapport d'appropriation s'inverse, mais dans des conditions où le but politique (assujettir ou détruire l'ennemi) reste le mobile déterminant. Si un seuil inédit est franchi dans les décennies d'après-guerre, c'est précisément dans la mesure où l'inversion du rapport d'appropriation entre machine de guerre et État s'incarne dans une configuration mondiale où la militarisation des États, l'essor de l'économie de guerre dans les structures du capitalisme, la subsumption sous une puissance matérielle de guerre illimitée de l'ensemble de l'environnement social planétaire, parviennent à se réaliser *sans la guerre totale en acte*.

Cette machine de guerre mondiale, qui « ressort » en quelque sorte des États, présente deux figures successives : d'abord celle du fascisme qui fait de la guerre un mouvement illimité qui n'a plus d'autre but que lui-même ; mais le fascisme n'est encore qu'une ébauche, et la figure post-fasciste est celle d'une machine de guerre qui prend directement la paix pour objet, comme paix de la Terreur ou de la Survie. La guerre totale est elle-même dépassée, vers une forme de paix plus terrifiante encore. La machine de guerre a pris sur soi le but, l'ordre mondial, et les États ne sont plus que des objets ou des moyens appropriés à cette nouvelle machine. C'est là que la formule de Clausewitz se retourne effectivement.⁶³

Nous sommes en présence d'une configuration où la politique devient effectivement la continuation de la guerre par d'autres moyens, *mais précisément parce que la machine de guerre mondiale cesse d'avoir la guerre pour objet, en même temps que la guerre cesse d'être subordonnée au but politique*. Le premier facteur important de la reconstitution d'une telle machine de guerre autonome est bien sûr géopolitique et stratégique, en fonction des nouveaux axes de la politique internationale, du déplacement des rivalités impérialistes des États européens vers les axes de la Guerre Froide Ouest-Est et Nord-Sud. Tel est d'abord le sens de la remarque suivant laquelle « *c'est la paix qui libère techniquement le processus matériel illimité de la guerre totale* »⁶⁴. Entendons : c'est la paix menaçante dans la nouvelle stratégie de la dissuasion nucléaire (« la paix de la Terreur ou de la Survie »), qui fait de la machine de guerre mondiale l'objet et le moyen d'une capitalisation technologique, scientifique et économique sans précédent, qui n'a même plus besoin du déclenchement de la guerre totale elle-même pour se développer. Mais il y a un second facteur plus profond, qui explique que la reformation d'une machine de

⁶³ *Ibid.*, p. 525.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 583.

guerre mondiale dans les décennies d'après-guerre, dont parlent Deleuze et Guattari, n'est pas un simple prolongement, un simple élargissement à de nouvelles dimensions technologiques et géopolitiques, des stratégies impérialistes des États nationaux de la première moitié du XXe siècle, mais bien une *nouvelle situation*. C'est que la géopolitique elle-même dépend d'une méta-économie qui détermine les rapports entre le système de l'économie-monde et les États politiques qui en effectuent les conditions, une méta-économie qui, en dernière instance, établit le *degré d'autonomie* de ce système par rapport à ces États⁶⁵. D'une manière générale, on peut dire que l'autonomie de la machine de guerre mondiale par rapport aux structures étatiques reste déterminée, tant dans la première phase que dans la seconde phase de l'inversion, par le degré d'autonomie du procès d'accumulation et de reproduction du capital par rapport à ces mêmes structures. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien sûr d'une autonomie *relative*, que l'on ne saurait identifier à une pure et simple indépendance⁶⁶. Voici alors la nouveauté des décennies d'après-guerre : la nouvelle machine de guerre mondiale que les États « relâchent », paraît désormais dotée d'un degré d'autonomie bien supérieur à ce que l'on connaissait jusqu'à la Seconde guerre ; et cela témoigne de l'intégration extrême de cette machine dans une structure capitaliste qui a elle-même franchi un nouveau seuil d'autonomisation par rapport aux institutions étatiques. En même temps que se développe un capitalisme monopoliste trans-étatique, qui se greffe sur le capitalisme monopoliste d'État, qui le complexifie plutôt qu'il ne le supprime, et qui s'incarne dans des firmes multinationales et une oligarchie financière mondiale, la machine de guerre mondiale elle-même s'incorpore « dans des complexes technologiques militaires, industriels et financiers, en continuité les uns avec les autres », traversant les frontières politico-administratives, juridiques et économiques des États nationaux⁶⁷.

Nous sommes alors en mesure de préciser ce que nous suggérons précédemment : quand les États tendent à reformer une machine de guerre mondiale autonome « dont ils ne sont plus que les parties, opposables ou apposées », il s'agit moins d'une « inversion » binaire de la Formule clausewitzienne (est-ce la guerre qui est la continuation de la politique ? ou bien la politique qui continue la guerre...) que d'une profonde redistribution et d'une transformation systématique de tous les termes de son syllogisme but-objectif-moyen, et, partant, d'une mutation du sens et de la forme objective de la politique et de la guerre elles-mêmes :

⁶⁵ *Ibid.*, p. 577-582.

⁶⁶ Deleuze et Guattari s'inscrivent ici explicitement dans la postérité des théoriciens du « capitalisme monopoliste d'État », des analyses de Lénine sur l'impérialisme à celles de Paul Baran et Paul Sweezy sur le rôle des dépenses improductives d'État dans l'absorption du surplus, par le gouvernement civil et le militarisme : P. BARAN, P. SWEEZY, *Monopoly Capital : An Essay on the American Economic and Social Order*, New York, Monthly Review Press, 1966 ; tr. fr., *Le Capitalisme monopoliste* (1966), Paris, Maspero, 1968, chap. 7 et 8.

⁶⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 582.

a/ Premièrement, si la machine de guerre cesse à présent d'être subordonnée à un *but* politique, c'est d'abord parce que le but lui-même cesse d'être politique et devient immédiatement économique. L'accumulation du capital et sa reproduction élargie à l'échelle mondiale, tel est le but, et ce dans des conditions qui restent celles que Marx avait su dégager dans sa théorie des crises. À l'intérieur de cette dynamique du procès d'accumulation capitaliste à l'échelle mondiale, le nouveau but de la machine de guerre doit alors être doublement déterminé. Premièrement, ce but devient *réellement illimité*. La guerre totale avait encore besoin d'un but politique fixant une limite extrinsèque à la machine de guerre (anéantir l'ennemi) ; mais lorsqu'elle franchit son nouveau seuil d'intégration aux structures du capitalisme mondial, la machine de guerre devient effectivement illimitée, c'est-à-dire rejoint la détermination de base du procès d'accumulation : ne rencontrer, en droit, aucune limite extérieure à ce procès lui-même comme fin en soi. En second lieu, ce but n'est illimité que parce qu'il est *intrinsèque critique*, ce procès ne brise toute limite extérieure qu'à force d'engendrer ses propres bornes immanentes (crises) :

L'importance croissante du capital constant dans l'axiomatique fait que la dépréciation du capital existant et la formation d'un nouveau capital prennent un rythme et une ampleur qui passent nécessairement par une machine de guerre incarnée maintenant dans les complexes [militaro-industriels et financiers] : celle-ci participe activement aux redistributions du monde exigées par l'exploitation des ressources maritimes et planétaires. Il y a un « seuil » continu de la puissance qui accompagne chaque fois le transport des « limites » de l'axiomatique ; comme si la puissance de guerre venait toujours sursaturer la saturation du système, et la conditionnait.⁶⁸

b/ Ainsi incorporée au procès d'accumulation à l'échelle mondiale, la machine de guerre n'a plus pour *objectif* la guerre comme telle, pas même la guerre portée à l'absolu. Cet objectif est plutôt, selon Deleuze et Guattari, l'ordre mondial comme « paix absolue de la survie ». Ce n'est évidemment pas dire que les guerres diminuent, loin s'en faut ! Seulement, en même temps que la machine de guerre regagne une autonomie par rapport à la forme État, la guerre redevient son objet nécessaire seulement *synthétiquement*. Quant à son objet *analytique*, il est d'assurer le déplacement des bornes de la mise en valeur du capital existant, par l'extension de l'échelle de la production au sein d'un seul marché mondial intégré, par l'intensification corrélative de l'exploitation des ressources énergétiques et planétaires, par le remaniement en conséquence de la division internationale du travail et des rapports de dépendance inégale entre les régions de l'économie-monde...

c/ C'est alors aux guerres elles-mêmes qu'il faut revenir, pour conclure. La « paix » de l'ordre sécuritaire mondial n'implique aucune pacification politique, aucune réduction quantitative des guerres ; celles-ci peuvent même conserver

⁶⁸ *Ibid.*

certaines des fonctions qu'elles avaient à l'âge de l'impérialisme, en fonction des nouvelles polarités géopolitiques et des nouveaux rapports d'échange inégal entre Nord et Sud⁶⁹. Toutefois ces continuités partielles risquent de masquer l'essentiel : les guerres tendent à prendre de nouvelles formes objectives. En premier lieu, observent Deleuze et Guattari, elles s'apparentent de plus en plus à des *interventions policières*, des opérations de police intérieure à la « société » du marché mondial, qui se subordonnent (relativement) les leviers proprement politiques et diplomatiques des États (cf. le transfert croissant de fonctions publiques des États sur la machine de guerre elle-même, ou inversement des technologies militaires dans le domaine du gouvernement civil). Les nouvelles formes objectives des guerres, en tant que pièces internes de l'ordre sécuritaire mondial, combinent ainsi une « policiarisation » de l'espace international et une militarisation des espaces civils intérieurs. En second lieu, une telle corrélation fait vaciller le double partage guerre/paix et intérieur/extérieur, sur lequel reposait le codage des conflits militaires dans la forme-État (codage politique, juridique et diplomatique)⁷⁰. En même temps que la distinction diplomatique et stratégique entre temps de paix et temps de guerre tend à s'estomper, la qualification de l'ennemi tend à être de moins en moins politique et devient judiciaire, économique, morale, religieuse etc. D'où l'intérêt de Deleuze pour le concept d'« ennemi quelconque » forgé par les théoriciens français de la Défense Nationale dès les années 1970, concept parfaitement adéquat au *continuum* sécuritaire en espace lisse constitué par la nouvelle machine de guerre mondiale⁷¹. Bref, en même temps que la guerre prend une forme objective policiaro-judiciaire, l'ennemi devient abstrait, virtuellement omniprésent, telle une menace non individualisée et non qualifiée pouvant surgir en un point quelconque de l'espace social et sous des figures imprévisibles (espace lisse), indépendamment des critères politiques de l'appartenance à un État ou des rapports entre États. Tel est le dernier corrélat de la transformation des formes objectives de la guerre diagnostiquée par Deleuze et Guattari : l'essor d'agencements d'énonciation capables de remanier en permanence la figure de la « menace », d'assurer cette reproduction discursive d'un « ennemi » qui peut être enregistré, à la limite, dans *n'importe quel fragment de code discursif* (en fonction de variables d'âge, de confession, de profession, de résidence, d'idéologie politique, de conduite sociale ou économique...).

⁶⁹ Voir G. DELEUZE, J.-P. BAMBERGER, « Le pacifisme aujourd'hui » (1983), rééd. in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Editions de Minuit, 2003.

⁷⁰ Les analyses de Deleuze et Guattari convergent ici avec celles de Carl Schmitt sur la crise du « nomos de la terre » centré sur le *jus public europaeum*. Voir notamment *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, tr. fr. C. Jouin, Maisons-Alfort, Editions Eres, 2007.

⁷¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 526 et 584 ; G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 61-62.

Ouverture

Nous suggérions initialement que le problème de la violence avait acquis une autonomie chez Deleuze à mesure qu'il conquerrait, par le renversement du système du jugement, un espace de déploiement politique. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que d'observer combien les manifestations contemporaines de la violence – notamment l'ascension aux extrêmes avec la guerre totale d'une part, la généralisation du « terrorisme » et d'une gestion policière mondiale de l'insécurité d'autre part – ont réactivé un discours moral que l'on pouvait croire à bon droit révolu. Deleuze semble-t-il avoir pressenti la tendance apocalyptique de la machine de guerre mondiale orchestrant la « paix de la survie », qui opère un retour à la doctrine du jugement et réactive son trait typique : l'idéalisation morale des rapports de forces discriminés à l'aune de valeurs absolues.

Chaque fois que l'on programme une cité radieuse, nous savons bien que c'est une manière de détruire le monde, de le rendre « inhabitable », et d'ouvrir la chasse à l'ennemi quelconque. Il n'y a peut-être pas beaucoup de ressemblances entre Hitler et l'Antéchrist, mais beaucoup de ressemblances en revanche entre la Nouvelle Jérusalem et l'avenir qu'on nous promet, pas seulement dans la science-fiction, plutôt dans la planification militaire-industrielle de l'État mondial absolu. L'Apocalypse, ce n'est pas le camp de concentration (Antéchrist), c'est la grande sécurité militaire, policière et civile de l'État nouveau (Jérusalem céleste). La modernité de l'Apocalypse n'est pas dans les catastrophes annoncées, mais dans l'auto-glorification programmée, l'institution de gloire de la Nouvelle Jérusalem, l'instauration démente d'un pouvoir ultime, judiciaire et moral...⁷²

Par une sorte de renversement du renversement, ruse morale de la violence, tout se passe comme si les formes extrêmes de la violence, parce qu'elles touchent aux limites anthropologiques de la politique, autorisaient un retour aux catégories du mal ou du négatif (état de nature, violence sauvage, archaïque ou barbare, nihilisme...). Il n'est pas surprenant, certes, que de telles réflexions naissent au point de dissipation des frontières anthropologiques de l'humain où semble s'effondrer la possibilité même de l'éthique et de l'agir politique : anéantissement des possibilités de résistance de l'humain, violence inconvertible qui rend la mort préférable à la vie, et excédant radicalement son inscription dans une quelconque économie du pouvoir et de la production⁷³.

⁷² G. DELEUZE, *Critique et clinique*, op. cit., p. 61-62.

⁷³ On sait que Benjamin avait ouvert la voie en ce sens, en formulant l'impossibilité de mener une véritable critique de la violence à l'intérieur de la rationalité du rapport moyens / fins et, par là, que l'existence d'une violence inconvertible échappant à une telle économie dialectique en constituait la pierre de touche. Ce problème est au cœur du travail de Balibar autour des formes paroxystiques de « cruauté », et des politiques de « civilité » susceptibles de leur faire face : *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1998 ; *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

Mais il n'est pas plus surprenant que les tentatives de construire une logique positive et différenciée de ces mêmes violences s'inscrivent dans un sillage spinoziste et foucauldien, à l'instar de celui que revendiquent Frédéric Gros et Étienne Balibar en entreprenant la tâche de penser *l'écart incompressible entre les figures extrêmes de la violence et les catégories du négatif et du mal*⁷⁴. Cette impossible résorption signale que la critique de la violence s'est arrachée au sol du jugement moral. Reste qu'une telle différentielle entre la violence et le négatif, qui surdétermine la philosophie politique en tous ses points, se trouve incomparablement mise en cause dès lors que coexistent, au point de devenir parfois tragiquement indiscernables, la production et la destruction de l'humain par l'homme. Il semble bien que, sur deux points au moins, la critique théorique de la violence soit ici tendanciellement confrontée à l'actualisation de sa limite virtuelle (que dire alors de son urgence pratique ?). D'une part, parce que la violence de droit dont se prévalent les interventions de maintien de la sécurité planétaire ne serait qu'une violence répondant à une violence déjà faite, elle tend à polariser le champ des violences en deux, en opposant les violences « criminelles » à celles qui peuvent se réclamer du droit : les unes relevant d'un fonds originel ou archaïque, « simple phénomène de nature »⁷⁵, les autres de la violence juridique, civilisée et civilisatrice, ayant pour mission de contraindre les premières à entrer dans l'ordre politique. Cette polarisation tendancielle ne se développe pas sans donner pour modèle à la violence de droit la contre-violence préventive, qui se présente structurellement « comme le châtement ou le refoulement » d'une violence qui n'est « visible et nommable que rétrospectivement, dans la récurrence anticipatrice de la contre-violence »⁷⁶. Il

⁷⁴ Analysant dans une veine foucauldienne les « états de violence » qui se sont substitués aujourd'hui aux formes historiques de la guerre, et affirmant l'impossibilité d'en « rester à un sentiment de perte, de désagrégation, de manque », Gros pose l'exigence concurrente de comprendre « ce qui dans les conflits contemporains se reconfigure, plutôt que ce qui s'y effondre », c'est-à-dire d'en penser les « principes de structuration spécifiques : principe d'éclatement stratégique, de dispersion géographique, de perpétuation indéfinie, de criminalisation, qui tous s'opposent à l'état de guerre » (F. GROS, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, « Conclusion », p. 222 et 217). Toute la conclusion de l'ouvrage est consacrée à cette tâche, dont elle établit le programme détaillé, fort proche des analyses de Deleuze et Guattari. C'est une exigence identique d'une phénoménologie différentielle de la violence que formule Balibar dans *Violence et civilité* à partir de ses formes extrêmes, du fait que la violence ne peut faire l'objet d'un « anathème indifférencié » : se réclamant de Spinoza et de Deleuze, il fait reposer l'impossibilité d'identifier l'extrême violence au mal sur le caractère irréductiblement transindividuel de l'individualité, c'est-à-dire sur l'existence d'un « minimum incompressible que la violence extrême ne peut anéantir ou retourner contre l'effort de vivre et de penser des individus » (E. BALIBAR, « Sur les limites de l'anthropologie politique », in *Violence et civilité, op. cit.*, p. 399).

⁷⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 559.

⁷⁶ E. BALIBAR, « Violence : idéalité et cruauté », in *La Crainte des masses, op. cit.*, p. 409-410. Sur le modèle de la contre-violence préventive, voir les travaux que mène depuis de nombreuses années Petar Bojanic, notamment *Nasilje, figure suverenosti*, « Kant i pravo na preventivno nasilje i rat », Beograd, Institut za filozofiju i drustvenu teoriju, 2007, p. 63-76.

semble que ce modèle pacificateur de la violence de droit, qui reproduit les conditions de l'insécurité qu'elle prétend combattre, permet d'expliquer que certains discours actuels se structurent autour de la soi-disant résurgence d'une violence archaïque et sauvage. D'autre part, avec l'autonomisation d'une machine de guerre à l'échelle mondiale apparaît pour Deleuze et Guattari le caractère objectivement ambivalent de la violence révolutionnaire dans la situation actuelle : une telle violence n'est plus seulement prise dans un face-à-face avec la puissance policière étatique, ni même avec une puissance guerrière mondiale, mais elle entre dans une zone d'indiscernabilité où une machine de guerre autonome s'oppose à une autre machine de guerre autonome (puisque les deux débordent le cadre étatique de l'appropriation) et rencontre son ennemi non plus de l'extérieur mais de l'intérieur, comme son danger le plus intime. Et bien que persiste la différence d'essence ou de nature entre le tracé d'une ligne de fuite créatrice et la formation d'une ligne de mort, tout se passe comme s'il existait une oscillation ou une vibration interne à l'intérieur même de la machine de guerre qui renvoie à son rapport extrêmement variable avec la guerre elle-même ainsi qu'à la possibilité toujours menaçante d'une inversion de la ligne de fuite en ligne de destruction (fascisme), d'un tracé créateur en processus d'auto-abolition, accomplissement de l'instinct de mort ou nihilisme réalisé⁷⁷. Car, bien que la différence de nature ou d'essence entre les deux ne

⁷⁷ Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 526-527. Peut-être est-on désormais en mesure de répondre à une question que nous avons jusqu'ici délibérément laissée de côté en raison de notre hypothèse initiale sur le renversement de la tradition judéo-chrétienne du jugement. Focalisés sur la critique du mal et du négatif, nous faisons comme si Deleuze n'adoptait le terme de violence qu'à partir du moment où la théorie foucauldienne du pouvoir autorisait une politisation de la logique des forces. Pourtant, dès le départ, Deleuze évoque la question de la violence, la conçoit comme contrainte ou nécessité externe, et la fait fonctionner autour du problème de la genèse immanente de la pensée – comment engendrer « penser » dans la pensée ? (Le texte deleuzien de référence dans les années 1960 sur ce point demeure le chapitre III de *Différence et répétition* : « L'image de la pensée » : Deleuze y évoque la figure d'Artaud ; il sera plus tard question de celle de Foucault, comme dans *Pourparlers*, p. 140-141). Demeurait encore ininterrogée la parenté entre cet usage du terme de violence – qui n'était certes pas encore un concept ni même une notion – et le concept pratique et politique construit progressivement jusqu'à *Mille plateaux* : faut-il dire que leur parenté est simplement nominale, métaphorique ou analogique, et renvoie à deux lignées théoriques distinctes, l'une noétique et l'autre prático-politique ? Les deux derniers grands livres de Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* et *Critique et clinique*, expliciteront l'étroite solidarité des problèmes noétique et politique, où le médecin de la civilisation qu'est le penseur (philosophe, artiste, scientifique, écrivain) invente une machine de guerre qui l'entraîne dans un devenir révolutionnaire et en appelle à un nouveau peuple et à une nouvelle terre, dont il doit en même temps supporter toutes les ambiguïtés, dont la pire n'est autre que le risque de réversion fasciste de la ligne de fuite en ligne de mort. C'est dans cette optique que Deleuze et Guattari analysent le cas Heidegger (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 104 ; cf. G. DELEUZE, *Critique et clinique*, p. 15). Dans la pensée comme partout ailleurs – et peut-être plus encore tant les forces qu'elle sollicite sont intenses –, la violence doit être évaluée en fonction de sa puissance à introduire du mouvement dans l'histoire et à y créer du nouveau, puissance d'hétérogénéité par rapport à laquelle la guerre et la destruction sont essentiellement dans un rapport extrinsèque (sur la politique de la pensée,

soit jamais remise en cause, et qu'elle doive faire l'objet non d'un jugement a priori mais d'une prudence – évaluation active, singulière et provisoire –, elle est aujourd'hui sans cesse plongée dans une « zone grise », où l'œil fatigué peut être amené à les confondre.

voir G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minit, 1991, chap. IV « Géophilosophie » et la comparaison entre la philosophie et la révolution immanente (p. 95-97) ; voir aussi l'introduction à *Pourparlers*, Paris, Minit, 1990, p. 7).

La violence et l'institution chez Gilles Deleuze

PETAR BOJANIC

Traduit du serbe par Igor Krtolica

« Formons la cité »¹

L'institution et/ou la figure de l'institution sont sans nul doute quelque chose de positif². Jamais Deleuze ne traite de l'institution comme d'un obstacle, comme d'une chose « pétrifiée » ou « morte », et jamais il n'appelle à la reconstruction, à la résistance, à la lutte voire à la destruction des institutions. Même dans *L'anti-Œdipe*, lorsqu'il revient sur les sources de la pensée de l'institution et de l'analyse institutionnelle en transformant en totalité la « théorie » de l'institution issue de ses premiers textes, Deleuze affirme que les grandes utopies socialistes du XIX^e siècle fonctionnent certes comme un « désinvestissement ou une "désinstitution" du champ social actuel », mais il ajoute que c'est « au profit d'une institution révolutionnaire du désir lui-même »³. Vingt ans plus tôt déjà, commentant l'institution du gouvernement chez Hume, Deleuze évoque en effet la correction de la souveraineté, le droit de résistance et la « légitimité de la révolution »⁴ ; mais là aussi l'institution nouvelle et idéale est l'unique but. Si les institutions qui se désinstitutionnalisent ne sont pas de véritables institutions, c'est qu'elles sont

¹ A.-L. de SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1138.

² L'indifférence de Deleuze à la distinction du singulier et du pluriel du mot « institution », et l'introduction de la figure de la « figure », posent déjà un problème supplémentaire. Cf. G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 37, et 39 : « L'institution [...] est un système préfiguré » ; « L'institution, c'est le figuré ». En anglais, « figuré » est traduit par « figure » (« *The institution is the figure* »). G. DELEUZE, *Empiricism and Subjectivity*, tr. C. V. Boundas, New York, Columbia University Press, 1991, p. 49. L'institution est le figuré, le transféré, ou l'institution marque le transfert (ce qui existe se transfère autre part et devient quelque chose d'autre, quelque chose de transformé. Le transfert représente l'institutionnalisation, tandis que l'institution est le résultat de ce processus.

³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 38.

⁴ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 42.

des institutions légales et légalisées⁵. Ainsi, seul mérite probablement le nom d'institution ce qui est révolutionnaire ; et inversement, ce qui est révolutionnaire semble ne devoir se trouver nulle part hors de l'institution. Autrement dit, la révolution est, d'une manière ou d'une autre, institutionnelle.

On remarquera, en premier lieu, le privilège que Deleuze accorde à l'expression d'« institution révolutionnaire » sur celle, moins originale, de « révolution institutionnelle »⁶. À plusieurs reprises, Deleuze emploie l'expression d'institution révolutionnaire, en étant sûrement tout à fait conscient de son histoire chaotique dans les périodes post-révolutionnaires, mais aussi de sa conformité aux intentions de Saint-Just. Il nous faut vérifier si cette expression est en mesure de décrire la théorie imaginaire de l'institution de Deleuze, mais aussi son engagement dans la théorie en général. Une tâche bien plus sérieuse consisterait à comparer les théories deleuziennes de l'institution, qui émergent sous les diverses influences de la phénoménologie française et de la philosophie du droit, avec la théorie de l'institution de Searle et les théories plus récentes du nouvel institutionnalisme. Une difficulté préliminaire, qui met immédiatement en question notre commentaire, réside dans le fait que Deleuze ne thématise pas pour son compte l'institution, et ne répond donc pas véritablement aux questions qu'il pose lui-même les années 1950 : qu'est-ce qui « explique l'institution »⁷ ? et « quelles doivent être les institutions parfaites, c'est-à-dire celles qui ne supposent qu'un minimum de lois ? »⁸. Au lieu d'expliquer en détail ses réponses souvent suggestives (par exemple, « Les lois lient les actions ; elles les immobilisent, et les moralisent. De pures institutions sans lois seraient par nature des modèles d'actions libres, anarchiques, en mouvement perpétuel, en révolution permanente, en état d'immoralité constante »⁹), Deleuze reste elliptique, et ne distingue pas précisément les influences et idées qu'il emprunte à Hume, ou Saint-Just, Sade, Renard, Hauriou, Durkheim, Malinowski, etc., si bien qu'il parvient finalement à faire complètement oublier son projet génial de 1953 : *Instincts et institutions*¹⁰. Naturellement, les conséquences d'un tel style d'écriture et d'une telle méthode de travail théorique questionnent le statut de la théorie au sein de l'institution dans un contexte d'actions de transformations révolutionnaires des institutions (qui transforme les institutions ? qui les purifie et qui les corrompt, et qui est en réalité le sujet de l'institutionnalisation ou de la désinstitutionnalisation ?). De

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 74.

⁶ Deleuze la mentionne dans une interview de 1972, d'abord publiée en italien, dans le contexte de mai 68 : G. DELEUZE, « Capitalisme et schizophrénie », in *L'île déserte* (1953-1974), Paris, Minuit, 2002, p. 329.

⁷ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 38.

⁸ G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, Paris, Minuit, 1967, p. 80.

⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰ G. DELEUZE, *Instincts et institutions* (textes choisis et présentés par G. Deleuze), Paris, Hachette, 1953.

même – et c’est exactement en cela que consiste notre problème –, la négligence de Deleuze et, pratiquement, l’abandon de sa tentative initiale d’une pensée de l’institution, indiquent peut-être qu’il pressent ou reconnaît que la thématization de l’institution est une tâche encore impossible. Du reste, John Searle n’a-t-il pas récemment montré que la théorie des institutions n’est pas encore constituée et que son développement en est toujours à un stade infantile¹¹ !?

Essayons malgré tout d’« intégrer » cette impossibilité de penser et d’expliquer systématiquement l’institution – qui renvoie à une certaine résistance institutionnelle et non-institutionnelle (extra- ou contre-institutionnelle) – dans le cadre de la tentative pionnière de Saint-Just, de Hume, de Deleuze, ou de Searle. Nous faisons l’hypothèse, après Saint-Just, que l’absence d’une pensée systématique de l’institution signifie avant tout l’impossibilité d’instaurer la république et de fabriquer des institutions révolutionnaires. Si nous avons à chercher le mérite principal de Gilles Deleuze quant à une théorie imaginaire à venir de l’institution, en raison de son usage forcé de l’expression d’institution révolutionnaire, nous le situerions dans son insistance sur la soudaineté du renversement ou de la perversion de *quelque chose* que l’institution accompagne ou qui a lieu en elle, et qui peut être appelé institutionnalisation. C’est ce qui est qualifié de révolutionnaire. La pure institution ou l’institution révolutionnaire permanente suppriment par exemple la corruption dans la république¹², ou bien occupent les espaces non-institutionnels en elle, ou encore forcent à se réformer tout ce qui est *limité* et *particulier*¹³. À l’inverse, l’impuissance de l’institutionnalisation, comme processus qui institutionnalise tout ce qui s’oppose à lui et lui résiste, montre paradoxalement que nous vivons encore aujourd’hui l’époque pré-révolutionnaire et pré-institutionnelle de Saint-Just. Car Saint-Just, notre éternel contemporain, détecte l’existence de deux phénomènes qui existent hors de l’institution et dont seule l’institution (révolutionnaire) peut finalement être le produit : la terreur et la corruption. On pourrait en effet attester que ces deux formes de violence (quoique nous laissons tout à fait ininterrogée le rapport entre la corruption et la violence) s’opposent aujourd’hui encore à l’institution

¹¹ J. SEARLE, « What is an institution? », *Journal of Institutional Economics*, 2005, Année I, n° 1, p. 22. Hugh Heclo a soulevé ce problème en analysant les vingt-et-unes définitions de l’institution (il y en a largement plus) qui sont aujourd’hui en circulation. Cf. H. HECLLO, *On Thinking Institutionally*, Boulder-London, Paradigm Publishers, 2008, p. 48-51.

¹² « La terreur peut nous débarrasser de la monarchie et de l’aristocratie ; mais qui nous délivrera de la corruption ? Des institutions. On ne s’en doute pas ; on croit avoir tout fait quand on a une machine à gouvernement » (G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 35 ; A.-L. de SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, *op. cit.*, p. 1135).

¹³ L’engagement de Deleuze est différent de celui de Merleau-Ponty qui reconstruit la *Stiftung* husserlienne et la réinstitutionnalisation. La révolution est pour Merleau-Ponty quelque chose qui est déjà présent dans la fondation, dans la première violence : « la révolution est réinstitution, aboutissant à renversement d’institution précédente » (M. MERLEAU-PONTY, *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 42).

et représentent sa principale tentation. Il semble que le mérite de Deleuze est d'avoir trouvé chez Hume, bien que celui-ci ne le thématise pas non plus explicitement, le commencement de l'histoire de la violence comme source et origine de l'institution et de l'ordre. Par conséquent, longtemps avant Hegel et Engels, et *a fortiori* avant Benjamin¹⁴, Hume suggère que la violence possède un primat sur le contrat et donne d'une manière ou d'une autre leur dynamique aux institutions.

Le Hume et le Saint-Just de Deleuze

Sur la base des soixante-six extraits du recueil *Instincts et institutions*¹⁵, il est possible en premier lieu de reconstruire la tentative de Deleuze, en même temps que sa difficulté à rendre clairement compte de sa propre intention. Son « Introduction »¹⁶ au recueil, ainsi que les quelques pages sur l'institution qu'il a écrits ou prononcés au cours de sa vie (et qui nous sont parvenus), nous autorisent à reconnaître la préséance que Deleuze accorde à certains auteurs : dans son premier livre, il présente deux extraits de Hume qu'il analysera autre part et des phrases célèbres de Saint-Just sur « l'institution, les mœurs et la loi » ; ensuite, quelques extraits sur l'institution et l'organisation (Buytendijk, Halbwachs) ; à Hauriou, Deleuze emprunte la distinction entre institution et personnification, et à Renard celle entre contrat et institution, qu'il prêtera ensuite de manière erronée à Hume ; à Lévi-Strauss et à Frazer, il emprunte le rapport entre instinct et tendance d'un côté et institution de l'autre, et de Durkheim il retient que la coercition est la caractéristique principale de l'institution ; de Malinowski, Deleuze reprend la relation entre institution et moyens, entre charte et institution¹⁷, etc. Il est possible en second lieu de

¹⁴ Etienne Balibar a récemment publié un grand texte sur la violence, qui fournit une longue explication du processus de conversion et de non-conversion de la violence en institution : E. BALIBAR, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 48, 66, etc.

¹⁵ Deleuze a assemblé différents extraits de textes sur l'instinct et l'institution. Dans le livre sont convoqués Malinowski, Alain, Hume, Lévi-Strauss, Kant, Frazer, Freud, Eliade, Plekhanov, Bergson, Goldstein, Saint-Just, Renard, Bachofen, Comte, Marx et de nombreux autres. Il semble que Deleuze ait lui-même traduit de l'anglais seulement quatre textes (par exemple ceux de Malinowski et de Frazer), tandis que les autres extraits sont repris dans des traductions françaises existantes. Sur les textes et intentions du jeune Deleuze, Guillaume Sibertin-Blanc écrit de manière toujours très inspirée dans sa Thèse de Doctorat, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, soutenu à l'Université de Lille 3 en décembre 2006, p. 48-74 sq. (URL : <http://www.fichier-pdf.fr/2011/11/29/sibertin-blanc-guillaume/sibertin-blanc-guillaume.pdf>).

¹⁶ La courte « Introduction » (p. viii-xi) a été à nouveau publiée dans la revue *Philosophie* (n° 65, 2000, p. 23-26) puis reprise dans *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 24-27.

¹⁷ G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, *op. cit.*, p. 4-5. La phrase de Deleuze dans l'introduction (« L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens ») est en réalité une phrase de Malinowski (« *The institution as the organized means of realizing the values...* ») que Deleuze n'a pas traduite (cf. B. MALINOWSKI, *Freedom and Civilization*, London,

dégager relativement aisément certains dilemmes qui indiquent ce que Deleuze n'a pas fait et qui doit justement être fait. Il est nécessaire par exemple de revenir au passage de l'« Introduction » où Deleuze examine les institutions telles que l'État « auxquelles ne correspondent nulle tendance »¹⁸. Quelle tendance l'État comme institution satisfait-il chez nous ou en nous ? Quelle est la position de l'État dans la hiérarchie des institutions (pour Searle, il est « *the ultimate institutional structure* », tandis que Renard fait de l'État fédéral « l'institution des institutions ») ? Il est nécessaire également de relire cette surprenante conclusion de Deleuze dans *Empirisme et subjectivité* : « ce qui explique l'institution, ce n'est pas la tendance, mais la *réflexion de la tendance dans l'imagination* »¹⁹. Mais d'où provient l'imagination ? Toutefois, au préalable, il semble encore plus urgent pour nous de fournir, comme nous l'avons déjà évoqué, la raison pour laquelle Deleuze a interrompu son travail sur la théorie de l'institution, et ce afin d'expliquer sa découverte d'une « nouvelle » interprétation de l'institution. Alors, cette interruption signifierait justement que Deleuze réussit sans grandes difficultés à transposer cette recherche précoce dans ses théories plus tardives de l'analyse institutionnelle et, c'est notre hypothèse, qu'il parvient à la fois définir ce qui est l'essentiel de l'institution et à montrer les limites de sa thématization. Nous pourrions par conséquent trouver le résultat de sa tentative des années 1950 quant à l'institution dans les œuvres ultérieures, notamment dans ses ouvrages des années 1970. Il s'agit avant tout, chez lui, du procédé par lequel s'élabore la pensée de ce que l'on pourrait appeler institutionnalisation ou renversement. Deleuze a pu trouver l'origine de cette « méthode » dans les soixante-six extraits sur l'institution, notamment sous l'influence croisée de Hume et de Saint-Just, mais aussi à travers l'opposition (consciente ou non) aux figures classiques de la dialectique et à la compréhension hobbesienne de l'institution. L'absence de Hobbes du recueil *Instincts et institutions* sanctionne l'éviction par Deleuze d'un usage paradigmatique du verbe *to institute*, que Hume lui-même néglige. Chez Hobbes en effet, *to institute* signifie se décider, commencer quelque chose résolument²⁰. C'est l'acte subjectif décisif de création de quelque chose (à partir de rien) qui est tout l'opposé (mais aussi l'analogue) de la

Allan Wigate, 1947, p. 157). Deux extraits de Malinowski qui se trouvent au tout début du recueil expliquent le moment socio-psychologique dans les thèses deleuziennes sur l'institution. Les institutions sociales existent pour « rencontrer » ou « répondre » (*meet*) à des besoins psychologiques, tandis que chaque institution possède *a charter, a set of norms, activities, apparatus, functions*, etc. La notion de charte (Deleuze a pu aussi la trouver chez Renard dans *La philosophie de l'institution* de 1939), qui confère une universalité à une structure institutionnelle, est plus tard à nouveau employée par Deleuze dans son livre consacré à Foucault : « Une institution comporte elle-même des énoncés, par exemple une constitution, une charte, des contrats, des inscriptions et enregistrements » (G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 19).

¹⁸ G. DELEUZE, *L'île déserte*, op. cit., p. 24.

¹⁹ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 38.

²⁰ Cf. F. RANGEON, « Approche de l'institution dans la pensée de Hobbes », in *L'institution*, Paris, PUF, 1981, p. 92-93.

création de la nature, et c'est le sujet hobbesien qui l'effectue activement²¹. L'incertitude quant au sujet de l'institutionnalisation et l'apparition surprenante de son objet (l'institué)²² (n'est-ce pas l'importance de Hume pour Deleuze comme pour nous tous ?) découle d'au moins trois opérations simultanées et complémentaires. Le fait de négliger l'acte souverain de fondation d'un régime social se produit d'abord par l'apparition d'un contrat (contrat double puisque les deux aspects se coordonnent au lieu de relever d'une décision souveraine), puis par l'introduction d'une pluralité de sujets ou de groupes accomplissant ensemble le processus d'institutionnalisation, ou par exemple de légalisation de leurs possessions respectives, et enfin par la découverte que la décision ou l'institutionnalisation n'est ni parfaite ni achevée. La raison pour laquelle l'institutionnalisation ou l'institution n'est pas parfaite, c'est-à-dire n'est pas souveraine ou inaugurale, Hume la fournit explicitement en deux endroits, que Deleuze connaît très bien mais qu'il n'analyse jamais. Nous les citerons en anglais, en insistant tout de suite sur un problème crucial de traduction ou de renversement de l'institution du latin ou de l'anglais en français :

Time and custom give authority to all forms of government, and all successions of princes; and that power, which at first was founded only on injustice and violence, becomes in time legal and obligatory.²³

Time, by degrees, removes all these difficulties, and accustoms the nation to regard, as their lawful or native princes, that family, which, at first, they considered as usurpers or foreign conquerors. In order to found this opinion, they have no recourse to any notion of voluntary consent or promise, which, they know, never was, in this case, either expected or demanded. The original establishment was formed by violence, and submitted to from necessity. The subsequent administration is also supported by power, and acquiesced in by the people, not as a matter of choice, but of obligation.²⁴

Personne avant Hume probablement ne répète aussi distinctement que la violence (« la violence et l'injustice ») est au commencement, si bien que le *to*

²¹ L'usage par Hobbes de *to institute* correspond à la signification médiévale du terme *institutio* (commandement, commande). On remarquera que Pufendorf, dans *De iure naturali et gentium*, emploie dans le même sens le mot *impositionis* que le traducteur français, Barbeyrac, traduit par institution. Puisqu'il ne trouve pas de mot adéquat en français pour l'imposition, il est contraint de justifier sa traduction : « (...) institution se dit le plus souvent de tout ce qui est inventé et établi, par opposition à ce qui vient de nature. (...) notre Auteur (Pufendorf) veut dire lorsqu'il pose en fait que les choses Morales sont telles par imposition, et non pas d'elle-même ou par leur nature ». Cf. R. ORESTANO, « "Institution". Barbeyrac e l'anagrafe di un signifato », *Quaderni Fiorentini*, Année 1, n° 11-12, 1982, p. 175-176.

²² Cf. G. DELEUZE, « Trois problèmes de groupe », in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 274.

²³ D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), III, 2, 10 « Of the objects of allegiance ».

²⁴ D. HUME, « Of the Original Contract » (1752), in *Essays Moral, Political, and Literary*. Les deux dernières phrases sont ainsi traduites en français : « C'est la violence qui a fondé l'institution originelle, et la nécessité qui a produit la soumission. L'administration qui en découle est aussi soutenue par la force, et si le peuple s'y soumet, ce n'est pas choix, mais obligation ».

institute de Hobbes et le *to establish* de Hume sont totalement souillés par la violence. Toute triviale que puisse paraître aujourd'hui cette démystification de l'acte souverain et institutionnel, Hume aura pour toujours déplacé l'accent de l'institution ou du souverain qui la fonde sur le processus d'institutionnalisation et sur son objet (sur ce qui s'institutionnalise, l'institué, et ensuite également sur ce qui peut être institutionnalisé). Aussi les thèses de Hume font-elles office de préambule à toute modification significative de la conception de l'institution : qu'il s'agisse des différentes théories de la « contre-institution » depuis Saint-Simon (le contemporain de Hume) jusqu'à Durkheim ou Derrida, ou des théories sur l'existence d'institutions et de coutumes qui n'instaurent aucune norme, ou encore des théories sur l'origine des institutions sociales dans les situations où n'existe pas de volonté générale pour leur établissement (par exemple, les institutions monétaires, linguistiques, commerciales, juridiques, etc.).

Que fait donc Hume ? Comment déplace-t-il l'accent de l'institution sur l'institué ? Et comment Deleuze lit-il et combine-t-il Hume avec Saint-Just, avec lui plus qu'avec tous les autres ? La réponse à ces questions doit justifier notre insistance sur l'idée que la découverte par Hume du drame de l'institutionnalisation (l'opération par laquelle quelque chose devient et se transforme *de force* en quelque chose d'autre) devient le modèle de l'analyse deleuzienne. Dès lors, il nous faut clarifier le processus par lequel la forme verbale active qu'utilise Deleuze dans l'« Introduction », où il écrit que les institutions « transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau »²⁵, qu'elles la contraignent en même temps qu'elles la satisfont²⁶, se transforme finalement en forme verbale passive (« l'espace institué par l'appareil d'État »²⁷) et, en pratique, dans la découverte d'un nouveau substantif dérivé du verbe instituer : institutionnalisation, étatisation. Deleuze formule tout cela de la manière suivante :

Les institutions ne sont pas des sources ou des essences, et elles n'ont ni essence ni intériorité. Ce sont des pratiques, des mécanismes opératoires qui n'expliquent pas le pouvoir, puisqu'elles en supposent les rapports et se contentent de les « fixer », sous une fonction reproductrice et non productrice. Il n'y a pas d'État, mais seulement une étatisation, et de même pour les autres cas.²⁸

Bien que les vues communes de Deleuze et Foucault aient incorporées celles de Saint-Just et de Sade sur les institutions à venir²⁹ dans lesquelles

²⁵ G. DELEUZE, « Instincts et institutions », in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 24.

²⁶ Cf. G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 37.

²⁷ G. DELEUZE, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 592.

²⁸ G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 82.

²⁹ Cf. G. DELEUZE, « Pensée nomade », in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 353-354. « Trois principaux moyens de codage : la loi, le codage et l'institution. [...] Et puis il y a une troisième sorte de livres, le livre politique, de préférence révolutionnaire, qui se présente comme un livre d'institutions, soit d'institutions présentes, soit d'institutions à venir ».

domine « un modèle dynamique d'action, de pouvoir et de puissance »³⁰, elles n'auraient jamais pu exister sans Hume. Et Hume ainsi que Saint-Just construisent l'institution avant tout comme une immense action collective se déployant dans un temps indéfini. L'instance du temps est la caractéristique décisive d'après laquelle l'institution se différencie du contrat, à propos duquel Deleuze écrit de manière très inspirée dans *Présentation de Sacher-Masoch*, où il n'est néanmoins jamais fait mention de Hume.

On connaît la distinction juridique entre le contrat et l'institution : celui-là en principe suppose la volonté des contractants, définit entre eux un système de droits et de devoirs, n'est pas opposable aux tiers et vaut pour une durée limitée ; celle-ci tend à définir un statut de longue durée, involontaire et incessible, constitutif d'un pouvoir, d'une puissance, dont l'effet est opposable aux tiers.³¹

La multitude ou le peuple fabrique les institutions (« l'institution des peuples »³²), et ce travail s'opère sous les yeux de tous comme affaire générale et publique, comme république. Dans les deux passages que nous avons cités, Hume montre que le temps dissimule et dévoile progressivement ce qui se trouve à la source du pouvoir et de l'administration (*establishment*). Avec le temps, c'est-à-dire progressivement, se déploie le processus d'institutionnalisation ou de renversement de la violence et de l'injustice en des formes stables, qui obligent non seulement ceux qui participent à ces violences et injustices primitives mais aussi tous ceux qui deviendront finalement, et seulement avec le temps, membres de la communauté (les tiers). Hume distingue ainsi deux processus : il identifie d'abord la silhouette de la violence et de l'injustice à l'intérieur du pouvoir de l'institution, *sous* l'institution, c'est-à-dire un processus d'instauration (*was founded only on injustice and violence*) et de formation (*was formed by violence*) ; mais il affirme en même temps que certains facteurs auront pour effet de faire pâlir cette silhouette et de l'institutionnaliser. Bien que les facteurs de la réalisation de ce deuxième processus semblent être l'écoulement du temps, c'est-à-dire l'engagement collectif d'une multitude de gens — il n'y a pas d'institution sans une multitude qui se voit contrainte, contrôlée, obligée, assujettie, associée³³, etc. —, il est nécessaire d'ajouter que l'institutionnalisation est *a priori* un processus expansif et sans reste. Aussi, tous doivent s'engager et toute espèce de violence doit être éradiquée. Il n'y a rien qui subsiste *hors* de l'institution. Pour que s'arrête la violence qui anéantit les œuvres de la communauté et occupe de force le

³⁰ G. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, op. cit., p. 78.

³¹ *Ibid.*, p. 77-78. Cette légère correction de l'interprétation que Renard fait de la différence entre institution et contrat est marquée par les tentatives précoces et plus tardives de construire une distinction implicite chez Hume entre les deux. Cf. G. DELEUZE, « Hume » (1972), in *L'île déserte*, op. cit., p. 232.

³² A.-L. de SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, op. cit., p. 1091.

³³ « Si un homme n'a point d'amis, il est banni » ; « Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié est banni » ; « Si un homme commet un crime, ses amis sont bannis ». *Ibid.*, p. 1102-1103.

territoire, pour que s'arrête la violence de pur égoïsme et de particularisation, Hume considère qu'il est nécessaire de stabiliser ensemble l'état contractuel (*establishment*), dont le produit sera le pouvoir et l'institution comme manifestation de ce pouvoir. La distinction que fait Hume entre *establishment* et *institution*, mais que ni Deleuze ni les traducteurs français ne relèvent, pourrait expliquer paradoxalement tout ce que nous devons à Saint-Just³⁴. La terreur et la corruption, donc les deux « formes » de violence qui, selon Saint-Just, sont hors de l'institution et qui doivent être institutionnalisées, se retrouvent exactement dans les analyses de Hume, où apparaissent les prépositions locatives *sous* (*establishment*) et *hors* (*institution*). Quand les institutions s'affaiblissent, quand la nature humaine les corrompt, quand elles sont contaminées par la perversion³⁵ et la corruption, il est alors possible de percevoir qu'à l'origine de ces *establishment* se trouve cette même violence (meurtre, vol, etc.). Lorsqu'ils apparaissent insuffisants pour empêcher l'opposition générale au processus d'institutionnalisation (le renversement ou la révolution), la violence ou la terreur deviennent des éléments visibles de l'ordre et de l'institution³⁶.

Du renversement

Nous faisons l'hypothèse que la « déformation » ou la « perversion » qu'évoque Hume, et dont sont responsables les gens ou la nature humaine corrompue, est l'indice de l'échec du renversement et de la révolution. Il n'y a pas d'institution révolutionnaire parce que tous ne s'engagent pas dans le processus de regroupement et de collaboration, et donc parce qu'il existe encore des gens passifs qui sont un obstacle, ceux-là mêmes que Saint-Just interpelle souvent et à qui il explique l'importance d'un engagement urgent de leur part. Que personne ne manque et ne reste hors du contrôle et de la pression du groupe, qu'il y ait une responsabilité collective (institutionnelle), est la condition pour que la violence s'institutionnalise pour toujours, c'est-à-dire se transforme et s'efface en quelque chose d'autre. Ce processus dynamique, qui présuppose qu'il n'y a pas d'exception ou de cas extraordinaire, que tous travaillent ensemble et soient *in toto* occupés à la fabrication et à la formation de la cité,

³⁴ Au moment crucial de sa thématisation de l'institution dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze laisse d'abord de côté un passage important de l'*Enquête sur les principes de la morale* de Hume, puis il cite le Hume du *Traité* (p. 620, dans la traduction française) : « Bien que l'institution de la règle sur la stabilité de la possession soit non seulement utile... » (p. 37), tandis que l'original énonce : « *Tho'the establishment of the rule...* ».

³⁵ Hume lui-même emploie le terme *pervert*. Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), III, 2, 9, « Of the mesures of allegiance ».

³⁶ L'institution de la propriété intéresse par exemple beaucoup Hume, et Deleuze commente en détail les thèses sur la propriété et l'obéissance dans le *Traité de la nature humaine* et dans l'*Enquête sur les principes de la morale*.

correspond à l'usage que Hume ou Saint-Just font du terme *institution*. Quand Hume emploie deux termes différents, *institution* et *establishment*, pour indiquer l'interruption de la violence, son intention est peut-être de distinguer deux moments dans la légalisation de la propriété obtenue au moyen de la violence. La première étape, que Hume appelle *establishment*, implique la formation d'un pouvoir (la conversion de la puissance ou de la violence) par la stabilisation de la situation qui succède immédiatement aux différents crimes. Cette étape, qui est en même temps l'acte de naissance de l'« institution de la propriété » (selon les termes de Hume), ou dans un autre contexte de « l'institution de la propriété collective », est obligatoire pour tous les agents collectifs. Le facteur temps sur lequel Hume insiste renvoie à l'extension progressive du processus d'institutionnalisation, à l'inclusion de tous et à l'obligation de tous. Regardons maintenant comment Saint-Just et Deleuze comprennent ce processus et comment ils le formulent :

Il faut substituer, par les institutions, la force et la justice inflexible des lois à l'influence personnelle. Alors la révolution est affermie : il n'y a plus de jalousies, ni de factions : il n'y a plus de prétentions ni de calomnies.

Les institutions ont pour objet d'établir de fait toutes les garanties sociales et individuelles, pour éviter les dissensions et les violences ; de substituer l'ascendant des mœurs à l'ascendant des hommes.³⁷

Il faut que les institutions tiennent en place, qu'elles échangent quelque chose qui les précède (la violence, la puissance et les différentes figures de la séparation des individus), pour qu'alors seulement la révolution puisse être complètement menée à son terme. La suppression de la violence ou de la puissance au moyen de l'institution accomplit la révolution et est véritablement révolutionnaire. De surcroît, les institutions empêchent les conflits et les violences qui sont les conséquences évidentes d'un « échange » inachevé. Saint-Just anticipe clairement que ce processus d'échange de la violence en institutions requiert un temps déterminé et que cela explique la dynamique et l'activité interne de l'institution.

Et Deleuze d'employer le même verbe que Saint-Just :

Le monde moral affirme sa réalité quand la contradiction se dissipe effectivement, quand la conversation est possible et se substitue à la violence, quand la propriété se substitue à l'avidité (...). Etre en société, c'est d'abord substituer la conversation possible à la violence.³⁸

Dans le livre sur Hume, Deleuze est imprégné de la pensée de Saint-Just. En entrelaçant deux registres, il est clair que Deleuze annonce (bien que ce ne soit pas toujours explicitement ni sans réserve) le « sujet » de l'institutionnalisation. Ce sujet se distingue complètement de celui de Hobbes.

³⁷ A.-L. de SAINT-JUST, *Institutions républicaines*, op. cit., p. 1091.

³⁸ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 27 et 29.

Nous pouvons désormais dégager provisoirement les conditions de cette tâche qui, de Saint-Just à Deleuze, demeure totalement inchangée. L'esquisse des conditions du renversement de la violence en institution ne pourrait être réussie qu'en donnant la position des diverses formes de violence à l'intérieur de ce théâtre révolutionnaire :

La substitution ou l'institutionnalisation est violente et ne consiste pas seulement en un acte qui par exemple crée ou fonde un nouvel ordre (*establishment*), mais aussi en une multiplicité d'actions permanentes qui se complexifient avec le temps. L'institutionnalisation dévoile d'une part une violence qui la précède et qu'elle interrompt (la violence primitive ou la terreur) et d'autre part une violence qui s'oppose à elle (la corruption).

Les trois violences qui se différencient toujours par leur forme et par leur force dépendent du nombre d'agents qui l'exécutent. La violence est réduite au minimum dans le processus d'institutionnalisation car le plus grand nombre l'exécute.

La violence de l'institutionnalisation est une violence qui prend place au sein du processus de conversion (Balibar)³⁹. La violence de la fondation et de la terreur se transpose (se traduit, se transfère, se transforme, se renverse, se substitue) en une contrainte par des règles, en une coercition symbolique ou institutionnelle.

L'institution révolutionnaire suppose qu'il n'existe plus de violence qui n'ait pas été convertie sans reste dans le corps de l'institution, et que rien ne subsiste en dehors de l'institution.

³⁹ E. BALIBAR, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 48.

Une « machine de guerre » peut-elle être divine?

Réflexions sur la nomadologie (Deleuze et Guattari) et la violence révolutionnaire (Benjamin)

VLADIMIR MILISAVLJEVIC

Il pourrait paraître surprenant de consacrer un texte relatif à la violence, à la guerre et à l'État à une démonstration du parallélisme qui existe, dans le traitement de ces sujets, entre la pensée de Gilles Deleuze et celle de Walter Benjamin. Une telle approche exige donc une justification préalable¹.

On pourrait sans doute engager une méditation sur Deleuze et Benjamin à partir de cette dernière violence qu'ils se sont tous les deux faite à eux-mêmes: à partir de la mort qu'ils se sont volontairement donnée, face à la perspective d'une vie qu'on pourrait, avec un certain droit, qualifier de « vie nue » – celle de la torture jusqu'à la mort dans un camp de concentration, pour Benjamin, ou celle des souffrances d'une maladie incurable, pour Deleuze. Mais en ce qui concerne la pensée des deux auteurs, l'affirmation d'un parallélisme s'expose aux reproches, parce que leur positions philosophiques semblent être fondamentalement différentes. D'abord en ce qui concerne la question de la violence elle-même: Deleuze n'est-il pas un philosophe rigoureux de l'immanence au sens le plus large de ce mot, et, ce qui est encore plus important, un penseur qui n'a pas vraiment élaboré un concept affirmatif de la violence? On peut dire tout le contraire de Walter Benjamin, qui a essayé, dans son texte *La critique de la violence*, de fonder la possibilité d'une violence révolutionnaire authentique de la manière eschatologique ou messianique – sur un concept de la « violence divine », qui ne se laisse pas penser sans un certain rapport à la transcendance².

¹ Ce texte s'inscrit dans le cadre des projets de recherche n° 41004 et 43007 financés par le Ministère de la science et de la technologie de la République de Serbie.

² W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften*, Bd. II – 1), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 179-203.

Depuis sa lecture par Jacques Derrida³, l'essai de Benjamin est considéré comme le type même d'un texte problématique ou « déconstructible » – surtout, à ce qu'il paraît, parce qu'il peut être lu comme une certaine justification de la violence révolutionnaire. Rien ne permet de faire grief d'une telle justification de la violence aux auteurs de *Capitalisme et schizophrénie*. En revanche, ce que leur reprochent les auteurs qui appartiennent à la tradition marxiste – Žižek, Badiou, Hardt et Negri – est le fait que leur théorie n'offre pas de prise effective pour l'action révolutionnaire⁴.

Certes, la pensée de Deleuze et de Guattari est beaucoup moins marxiste ou révolutionnaire que celle de Benjamin, d'abord parce qu'ils ne croient plus à la lutte de classes comme opérateur d'une émancipation historique universelle de l'humanité. Pour eux, la question des luttes sociales se pose, pour rester dans la terminologie qui leur est propre, sur le plan « moléculaire » de la vie sociale – celui des agencements concrets, qui se font toujours en fonction des contextes bien déterminés, et qui ont au départ des objectifs plus limités. À titre d'exemple de cette conception de la (micro-)politique, on pourrait citer l'engagement de Deleuze pour les droits des minorités, notamment ceux des homosexuels, ou son activité dans le cadre du Groupe d'information sur les prisons.

Mais en dépit de ces différences, qui sont incontestables, il y a aussi une affinité essentielle dans la manière dont Deleuze et Guattari d'une part, et Benjamin de l'autre, envisagent le problème de la violence, surtout quand il s'agit de la violence qui est constitutive du domaine de l'Etat et du droit. Pour annoncer notre thèse, il s'agit ici d'une violence qui « se présuppose elle-même », qui, par conséquent, se caractérise par une structure « circulaire » ou « tautologique ». Cependant, une telle structure du concept de la violence – qu'on pourrait justement nommer « spéculative » – rend extrêmement difficile la tâche de dire ce qui lui est « extérieur ». La conception de la « la machine de guerre nomade », chez Deleuze et Guattari, et celle de la « violence divine », chez Benjamin, sont deux manières distinctes mais proches de trouver une solution à ce problème – de désigner un espace d'extériorité, un « dehors » par rapport à l'Etat et à son droit.

L'examen de ces deux conceptions devrait donc nous permettre de poser plusieurs questions concernant une violence qui dépasse le cadre juridico-étatique: une telle violence est-elle possible ; comment faut-il la penser ; peut-elle et, si oui, dans quel sens, être « justifiée » ?

³ J. DERRIDA, « Force of Law : The “Mystical Foundation of Authority” », *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 2000, p. 920-1045.

⁴ N. TAMPIO, « Assemblages and the Multitude : Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left », *European Journal of Political Theory* 8 (3), 2009, p. 383-400 (notamment p. 389).

1. La machine de guerre et l'extériorité de la violence

Dans son article de 1921, publié sous le titre *Zur Kritik der Gewalt* (traduit en français comme *Critique de la violence*), Benjamin pose, dans une perspective historique, la question des rapports entre la violence d'Etat et la violence révolutionnaire. Ce texte ne nous donne pas une critique de la violence en tant que telle, ni une critique de toutes formes de la violence, comme le suggère son titre ; la critique est ici à prendre plutôt en son sens étymologique de *krinein*, de la séparation ou du tri. Mais il ne s'agit pas non plus d'une critique qui nous livre un critère permettant de distinguer les « bonnes » formes de la violence des « mauvaises ». L'intention de Benjamin est plutôt minimale : il s'agit seulement de montrer qu'une violence révolutionnaire, en tant que violence juste, est possible.

En revanche, il paraît que l'entreprise théorique de Deleuze et de Guattari – en particulier celle que nous donne leur « Traité de nomadologie »⁵ – ne se laisse guère subsumer sous le titre d'une « critique de la violence ». S'il y avait une violence propre à ce que désigne l'expression « la machine de guerre », nous aurions sans doute un instrument critique permettant de différencier les deux sortes de la violence – celle de machine de guerre et celle de l'Etat – dont la première serait « bonne » et la seconde « mauvaise ». Mais tel n'est justement pas le cas. Certes, la guerre est un type de la violence. Mais Deleuze et Guattari affirment que la guerre n'est pas l'objet analytique de la « machine de guerre », ce qui au moins veut dire que celle-ci ne se laisse pas définir par ce type de violence particulier qu'est la guerre. Au contraire, de la plupart des descriptions de la machine de guerre que donnent les deux auteurs, le concept même de la violence est absent. C'est ainsi que, par exemple, dans sa célèbre lettre à Foucault, Deleuze définit la machine de guerre comme « l'agencement complexe » des différentes « lignes de fuite » et des « déterritorisations »⁶, sans mentionner la violence. Comme on le verra par la suite, malgré son nom, la « machine de guerre » de Deleuze et de Guattari s'associe à la « guerre », pour ainsi dire, seulement dans un second temps : elle ne devient violente qu'au contact avec l'Etat, qui tente de la détruire ou de se l'approprier.

Toutefois, le concept de la « machine de guerre » a été introduit par Deleuze précisément pour répondre au problème de l'organisation des groupes pour l'action révolutionnaire qui seraient irréductibles à des appareils d'Etat embryonnaires⁷. Les appareils d'Etat sont centralisés ; au contraire, la machine

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 434-527.

⁶ G. DELEUZE, *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 121-122.

⁷ G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 389-390 ; cf. G. SIBERTIN-BLANC, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astériorion*, n° 3, 2005, p. 277-299 (en l'occurrence p. 278-279).

de guerre est un « système acentré », une constellation dans laquelle « les initiatives locales sont coordonnées indépendamment d'une instance centrale »⁸. La non-centralité caractéristique de la façon dont opère une machine de guerre a des conséquences sur le plan méthodologique aussi : la machine de guerre n'est pas un modèle qui règle les actions d'en haut, elle n'est qu'un certain « agencement » de ses parties.

Or s'il est vrai que les pires excès de la violence sont souvent provoqués par la centralité du pouvoir, ceci ne veut pas nécessairement dire que la conception de la machine de guerre « acentrée » exclut *a priori* toute forme de violence. Le contexte révolutionnaire dans lequel Deleuze et Guattari placent leur concept de machine de guerre dès le départ, suggère qu'un certain rapport de celle-ci à la violence doit bien être en jeu. Comme ils le disent, « chaque fois qu'il y a opération contre l'Etat, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît »⁹. Dans la mesure où l'action révolutionnaire implique la violence, bien qu'elle ne s'y réduise pas, il semble que la violence constitue une dimension essentielle de la machine de guerre, mais en un sens qu'il nous reste encore à déterminer.

Prenons pour notre point de départ la question de ce que serait une machine de guerre « à l'état pur », ce qui veut dire, non seulement avant son appropriation par l'Etat, mais aussi avant tout contact avec lui. La réponse que Deleuze et Guattari donnent à cette question est historique et anthropologique. En se référant à un riche matériau empirique, ils attribuent l'invention de la « machine de guerre » aux populations nomades qui, au départ, ignorent la forme étatique. A partir de l'exposé qu'en donne le douzième Plateau, on peut relever trois traits caractéristiques ou « aspects » de la machine de guerre.

1. La fonction primaire de la machine de guerre est « l'émission des quanta de déterritorialisation »¹⁰. A cela correspond le premier aspect de la machine de guerre, la spatialité spécifique de l'existence nomade, qui accorde la priorité au trajet et aux lignes de fuite sur les points fixes qui définissent la vie des sédentaires. C'est aussi l'aspect le plus important de la machine de guerre. Il semble que, pour Deleuze et Guattari, le conflit ou l'antipathie originaire entre la machine de guerre et l'Etat viennent de la différence de leurs manières respectives d'envisager l'espace¹¹.

Désert, steppe, glace ou mer, l'espace nomade est un espace ouvert, sans clôture ni frontière – dans la terminologie de *Mille plateaux*, c'est l'espace « lisse », auquel correspond une topologie des haecécités ou des multiplicités qualitatives, par opposition à l'espace « strié », mais homogène, de l'Etat. L'espace nomade, comme la machine de guerre elle-même, n'a pas de centre à

⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 480.

¹⁰ *Ibid.*, p. 280.

¹¹ Cf. P. PATTON, *Deleuze and the Political*, London/New York, Routledge, 2000, p. 110, 113.

partir duquel il s'organiserait ou qui pourrait servir de principe de sa représentation. Plutôt que visible, l'espace nomade est haptique; aussi, il n'est pas métrique, mais vectoriel et projectif¹². De là découle l'importance, pour l'existence nomade, de la vitesse. Deleuze et Guattari refusent d'assimiler celle-ci à une détermination purement quantitative du mouvement. En s'appuyant sur les développements de Virilio, ils définissent la vitesse, au sens intensif et absolu de ce terme, comme le caractère absolu d'un corps dont les parties occupent l'espace lisse « à la façon d'un tourbillon » (on songera, par exemple, aux unités de la chevalerie mongole), avec possibilité de surgir « en un point quelconque » de cet espace¹³. A ce propos, Deleuze et Guattari renvoient à l'étymologie des mots *nomos* et *nomade* – au verbe *nemein*, qu'ils associent non pas au partage originaire de terres, mais à l'action de distribuer les troupeaux, en vue du pâturage, dans un « espace lisse ». Ce sens « distributif » du verbe *nemein* s'applique aussi bien aux collectivités humaines, qui sont justement des « machines de guerre » sociales en puissance. Ainsi, l'espace du *nomos* s'oppose originairement à l'espace strié de la ville (*polis*). L'espace lisse – selon Deleuze, l'absolu local de la steppe, de la mer et, surtout, du désert – est aussi le milieu du monothéisme et du prophétisme spécifiques à la machine de guerre nomade. C'est précisément dans l'espace lisse montagneux du Sinaï que Dieu se révèle à Moïse.

2. Le deuxième aspect de l'existence nomade, étroitement lié à sa spatialité, est caractérisé par les éléments dits « numériques » de la machine de guerre (« le nombre nomade »). L'arithmétisme indien ou arabe s'oppose à la structuration géométrique de l'espace politique, dont le type est l'espace de la *polis* grecque, tout comme le *nomos* s'oppose au *logos*. Ce nombre nombrant et non pas métrique, qui se trouve « dans un rapport dynamique avec les directions géographiques », est le principe d'organisation de la machine de guerre nomade et des déplacements qu'elle effectue¹⁴. Le dénombrement des Israélites que relate le Livre de Nombres se passe aussi « dans le désert » (en effet, ceci est le titre hébreu de ce livre du Pentateuque). En particulier, l'aspect numérique de l'existence nomade se manifeste dans le nouveau mode d'organisation que Moïse donne aux tribus d'Israël – par cinquantaines, centaines et milliers – qui se superpose à leur ancienne division patriarcale « selon leurs familles et les maisons de leurs pères »¹⁵. Comme l'espace lisse, « le nombre nombrant » n'est pas une catégorie de la quantité homogène, mais une multiplicité qualitative; c'est-à-dire, il est un agencement des parties qualitativement différentes (comme le « bouclier à deux poignées » introduit par la réforme hoplite, qui définit un composé de deux combattants et d'une arme).

¹² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 471-474.

¹³ *Ibid.*, p. 473.

¹⁴ *Ibid.*, p. 484-485.

¹⁵ *Ibid.*, p. 482, 488 ; cf. *Nombres* 1: 2 ; et *Exode* 18: 21-25.

3. Ce n'est que le troisième aspect de la « machine de guerre » qui a un rapport un peu plus direct à la violence, voire à une certaine « économie » de la violence¹⁶. Il s'agit ici des armes comme des « affects » de la machine de guerre et, surtout, de la distinction entre les armes et les outils. A la différence de l'outil, qui est « introjectif » et « centripète », l'arme, « projective » et « centrifuge », a un rapport privilégié à la vitesse. Elle tire son origine du mode de vie des nomades éleveurs et dresseurs, qui économisent l'énergie de la proie chassée dans l'animal qu'ils utilisent désormais comme monture. C'est en ce sens qu'on peut dire, comme le fait Deleuze avec Virilio, que « la machine de guerre (...) instaure (...) une économie de la violence », qui met fin à « l'effusion de sang immédiate » propre à la chasse et, de ce fait, rend la violence « durable et même illimitée »¹⁷. Cette économie de la violence diffère radicalement de l'économie du travail, en ce que le « système d'armes » que la machine de guerre déploie dans l'espace lisse n'a pas de but transcendant ni de fonction utilitaire assignable. A la différence de l'outil, qui fait partie de la machine de travail, l'arme est la pure « manifestation de la force dans l'espace et le temps »¹⁸.

Il nous semble cependant que ces explications posent un problème méthodologique important: elles suggèrent que les caractères essentiels de la « machine de guerre » ne se laissent pas établir sans mettre en jeu leurs contraires, qui s'associent toujours à l'horizon de la forme-État. Ceci est tout d'abord vrai pour le concept de la machine de travail, qui s'oppose à la machine de guerre, et qu'on ne peut comprendre sans une « capture de l'activité par l'appareil d'État »¹⁹. Pour expliquer ce que c'est que l'action libre, la manifestation pure de la force, à la différence du travail, il faut donc déjà prendre en compte son appropriation éventuelle par l'État.

Mais le même problème se pose à propos de chacun des trois aspects mentionnés de l'existence nomade, qui se définit toujours par son pendant antithétique, que Deleuze et Guattari attribuent à l'État. C'est ainsi que se forment des couples d'oppositions – espace lisse/espace strié ; nombre dynamique/nombre métrique ; arme/outil ; activité libre/travail – qui, au lieu de permettre une description de la machine de guerre pour elle-même, présentent celle-ci comme tributaire des « déterminations de la réflexion » binaires (*Reflexionsbestimmungen*), dont le deuxième membre présuppose déjà la forme étatique.

Cette difficulté se laisse résumer sous forme de question : La « machine de guerre » existe-t-elle jamais dans sa forme pure, qui précéderait l'appropriation étatique, c'est-à-dire comme « extérieure » par rapport à l'État ? N'est-elle pas plutôt depuis toujours dans un certain rapport envers l'État – d'autant plus que, comme on le verra bientôt, l'État originaire (*Urstaat*) est pour Deleuze et

¹⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 491.

¹⁷ *Ibid.*, p. 492-493.

¹⁸ *Ibid.*, p. 495.

¹⁹ *Ibid.*, p. 499.

Guattari une structure transhistorique ? Mais s'il en est ainsi, la machine de guerre n'est-elle pas « toujours déjà » violente ?

Les auteurs de *Capitalisme et schizophrénie* ne nous ont pas donné une réponse tranchée à ces questions. De là vient l'intérêt d'une analyse comparative de leur « nomadologie » avec la critique de la violence de Walter Benjamin. En effet, la question de la possibilité d'une violence pure, qui ne serait pas appropriée par la violence de l'État, la question de l'*extériorité* de la violence, se trouve au cœur de l'entreprise de Benjamin.

La deuxième raison qui justifie la comparaison des deux conceptions réside dans les affinités ou les analogies de structure dans leur façon de comprendre la violence du droit et de l'État.

2. De la violence qui se présuppose

L'essai de Benjamin a été écrit dans un contexte historique dans lequel le problème de la violence se posait avec insistance, sur le plan théorique ou philosophique aussi bien que sur celui de la politique la plus concrète. Benjamin s'inspire surtout de la théorie de la grève générale prolétarienne élaborée par Georges Sorel, qui trouvait, surtout à partir de 1917, un vaste champ d'application dans la pratique du mouvement ouvrier. Mais la violence la plus flagrante marquait la politique contre-révolutionnaire. Son exemple le plus connu est le meurtre, en 1919, des Spartakistes Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg. Ces circonstances historiques expliquent en partie l'importance qu'avait pour Benjamin le sujet de la violence : quel est le sens de la violence révolutionnaire ; peut-on, et sous quelles conditions, dire qu'un acte de violence révolutionnaire est « juste » ? Dans la douzième de ses « Thèses sur la philosophie de l'histoire », Benjamin mentionne expressément la Ligue spartakiste, en y reconnaissant l'une des dernières manifestations de la conscience de soi d'une classe vengeresse, à laquelle appartient la tâche de mener à son terme l'œuvre de la libération « au nom des générations des vaincus »²⁰. Dans le clivage de la gauche parlementaire entre les partisans des réformes sociales et les révolutionnaires, Benjamin se situe sans équivoque du côté de ces derniers. Mais le sens de sa réponse à la question d'une « justification » de la violence révolutionnaire est loin d'être évident.

Benjamin s'efforce de libérer le problème de la violence des limitations de la perspective instrumentale, qui prévaut encore de nos jours dans les analyses de ce phénomène. Il écarte d'abord la perspective du droit naturel (qui fut déjà l'objet de la critique sorélienne), qui qualifie de « juste » tout acte particulier de violence s'il sert de moyen à la réalisation d'une fin juste. Cependant, d'après Benjamin, cette « solution » du problème de la violence ne permet pas de

²⁰ W. BENJAMIN, *Illuminationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, p. 275.

répondre à la question décisive – à savoir, si la violence comme telle est justifiée, même si nous sommes sûrs qu'elle est un moyen servant une fin juste²¹. Pour approcher cette dernière question, Benjamin prend son point de départ dans un examen du positivisme juridique, qui est l'autre grande orientation de la philosophie du droit. Bien que de façon indirecte, le positivisme permet de dégager la question de la violence de la relation entre moyens et fins. Il ne se pose pas d'abord la question de ce que sont les « fins justes », mais juge, tout à l'inverse, les fins possibles de l'homme à la lumière des moyens par lesquels elles sont réalisées. Dans la perspective positiviste, sont « légitimes » ou « de droit » toutes les fins pouvant être actualisées par les moyens qui sont reconnus par le droit positif, même si ces moyens sont violents. Mais à ces fins s'opposent celles qui sont seulement « naturelles », ce qui veut dire, qui sont peut-être « justes », mais dont les moyens ne sont pas juridiquement sanctionnés. Pour le positivisme, l'exercice de la violence n'est justifié que dans le premier domaine²².

Benjamin considère l'image positiviste du droit comme plus adéquate à la réalité juridique et aux tendances du développement de l'État moderne. Mais c'est précisément l'image que le positivisme se fait du droit et l'État qui rend possible leur critique²³. Poussée au bout de ses conséquences, la logique positiviste nous fait voir que le droit ne s'oppose pas aux fins « naturelles » de l'homme à cause de leur caractère interne, mais parce que leur réalisation violente met en péril – dans la terminologie wébérienne – son propre « monopole de violence ». Le positivisme ne fait que mettre à nu le fait que le droit monopolise la violence afin de se préserver lui-même.

Selon Benjamin, la violence est indissociablement liée au droit, et ceci à double titre. En premier lieu, elle apparaît sous la forme d'une violence qui conserve le droit (*rechtserhaltende Gewalt*). À la lumière des développements précédents, il est clair que toute violence qui est sanctionnée par le droit contribue de fait à la conservation de celui-ci. Du point de vue positiviste, la violence qui conserve le droit est aussi la moins problématique, parce qu'elle est elle-même « fondée » dans le droit positif. Mais il y a aussi une autre violence du droit, celle que son être-en-vigueur présuppose : violence « originaire » qui fonde ou pose le droit (*rechtssetzende Gewalt*), sans laquelle celui-ci n'a aucune autorité. Aux yeux de Benjamin, le droit combat les grands criminels non pas à cause de la monstruosité de leurs méfaits, mais parce qu'ils se trouvent en position de concurrence avec lui-même, parce qu'ils tentent de « poser » un nouveau droit, en se servant à cet effet, tout comme le droit lui-même, des moyens violents²⁴.

²¹ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 179-180.

²² *Ibid.*, p. 180-182.

²³ *Ibid.*, p. 182.

²⁴ *Ibid.*, p. 186-188.

La distinction des deux sortes de la violence rend possible, d'abord, une critique des institutions de la démocratie parlementaire moderne. Ce que Benjamin appelle « la violence qui pose le droit » se laisse assimiler à la violence performative du pouvoir constituant qui instaure un nouvel ordre juridique. Cependant, Benjamin élargit la signification de cette violence au pouvoir législatif en général. C'est ainsi qu'il croit que la crise contemporaine des corps parlementaires s'explique en partie par le fait qu'ils ont perdu la conscience de leurs origines révolutionnaires, et qu'il leur manque « le sens de la violence qui pose le droit, qui est représentée en eux »²⁵. Toutefois, l'esprit de compromis qui anime les corps représentatifs n'arrive pas à éliminer la violence de la vie politique. Au contraire, elle subsiste comme l'horizon incontournable de tout compromis, et resurgit à chaque occasion où l'une des parties ne respecte plus le contrat.

Encore plus grave que cette incapacité des parlements à assumer la violence fondatrice qu'ils « représentent » est la confusion des deux violences – de celle qui pose le droit, et de celle qui le conserve – qui caractérise l'institution moderne de la police. En effet, les actions de celle-ci ne se limitent pas à l'application pure et simple des normes juridiques. La police est aussi autorisée à « poser » (par ses règlements) le droit. Cette ambiguïté de la police est un objet d'indignation du public, surtout dans les régimes politiques parlementaires, basés sur le principe de la séparation des pouvoirs. Puisque les compétences de la police à statuer sont larges et mal définies, puisque c'est souvent elle-même qui décide de ses compétences (en interprétant librement les objectifs du droit tels que la « sécurité » ou « l'ordre public »), le pouvoir policier tend à devenir amorphe et omniprésent en même temps, semblable à un fantôme (*gespenstlich*) qui hante et terrorise la vie quotidienne des citoyens²⁶.

Mais cette condamnation du lien bâtard entre les deux types de la violence du droit n'épuise pas la problématique de la critique de la violence. Il serait évidemment illusoire de tenter de « justifier » la violence qui conserve le droit en la faisant dériver sans reste d'une violence qui fonde le droit. La violence conservatrice présuppose la violence fondatrice, et c'est pour autant qu'elle peut la « représenter » ; mais tout ce que cela veut dire, c'est que le droit qui est en vigueur ne se laisse pas dériver d'un autre droit, mais d'une violence « originaire ». Il en résulte que la violence du droit se présuppose elle-même, et c'est précisément ce mouvement tautologique d'autoconstitution qui fait le scandale majeur du droit. En vertu de cette figure d'autoprésupposition, le droit lui-même se présente comme « ayant toujours été déjà là » ; comme l'a dit Franz Rosenzweig, tout droit est « essentiellement (*seinem Wesen nach*) – droit ancien »²⁷. Dans cette optique, le « droit naturel » lui-même se présente comme

²⁵ *Ibid.*, p. 190 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres*, Paris, Gallimard, t. I, p. 226 (trad. modifiée).

²⁶ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 189-190.

²⁷ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 370.

l'une des formes majeures d'une naturalisation idéologique de la violence du droit.

C'est justement par cette structure d'autoprésupposition de la violence que se définit la « violence mythique », celle qui « fonde » ou « pose » le droit, et qui est l'objet principal de la critique de Benjamin. La « position » du droit ne reflète pas un état de choses objectif, elle signifie plutôt l'instauration d'une limite (*Grenze*) qui n'existait pas avant, mais qui pourtant se présente comme ayant été là depuis toujours. C'est le sens que donne Benjamin au mythe grec de Niobé. Son châtement par les dieux n'est pas une simple punition qui résulte d'une transgression de la loi, il est lui-même équivalent à l'institution violente d'une frontière asymétrique entre les hommes et les dieux – d'un partage qui, du moment où il a été effectué, se présente comme éternel²⁸.

Ce que conteste la « critique de la violence » de Benjamin, ce n'est donc pas la violence mais le droit, dans la mesure ou celui-ci est lié à la violence de façon essentielle et intrinsèque. La tâche de cette critique n'est pas de penser un droit qui se passerait de la violence, ce qui n'est pas possible, mais, au contraire, de penser une violence qui soit libérée du droit, qui brise le cercle de la violence mythique. Cette violence, qui ne fonde aucun droit, Benjamin l'appelle « violence divine ».

Chez Deleuze et Guattari nous ne trouvons pas de concept que nous puissions immédiatement comparer avec celui de la violence divine. Toutefois, ces auteurs ont jeté les bases d'une conception au sein de laquelle le concept d'une « violence qui se présuppose » a une place de premier rang.

Dans *L'Anti-Œdipe*, la figure de l'autoprésupposition a été élaborée dans le cadre d'une théorie sur la despotie orientale comme proto-forme de l'État (*Urstaat*)²⁹. Pour sa part, cette théorie s'inspire largement par la conception du « mode de production asiatique », qui a été conçue par Marx lui-même (surtout dans son manuscrit *Principes de la critique de l'économie politique*), mais qui garde néanmoins un rapport problématique envers la théorie de l'État du marxisme « orthodoxe ». C'est la raison pour laquelle la théorie du mode de production asiatique a fait l'objet des grands débats, surtout dans le marxisme soviétique ou russe – débats souvent exaspérés par leurs enjeux ou conséquences politiques, comme, par exemple, par la question du développement du socialisme en Chine et dans d'autres pays asiatiques³⁰.

La conception du mode de production asiatique s'écarte du schéma linéaire et uniforme du développement historique qui ordonne les formations socio-économiques déterminées toujours de la même façon, à partir de la communauté

²⁸ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 197.

²⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 257-263, 227-236 ; cf. G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et L'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 107-123.

³⁰ M. SAWER, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1984, p. 95.

primitive, en passant par les stades successifs de l'esclavagisme et de la féodalité, pour trouver son terme dans le capitalisme et le socialisme. De surcroît, cette conception ne se laisse pas concilier avec la théorie centrale du matérialisme historique, selon laquelle les États se sont historiquement formés comme instruments de domination de classe, la notion de classe présupposant à son tour l'existence de la propriété privée sur les moyens de production. Or l'État despotique ou oriental ne connaît pas de propriété privée ni, par conséquent, de catégorie de « classe ». Au contraire, c'est une formation dans laquelle chacun est également soumis au pouvoir de l'État, comme le dit la célèbre formule de Marx sur « l'esclavage général de l'Orient »³¹. Au lieu de sanctionner les rapports de production qui existent déjà dans une société donnée, les États despotiques donnent eux-mêmes lieu à la production : par les grands travaux hydrauliques, dont le but est l'irrigation des terres, ils créent les conditions de la production et, par ce biais, la structure sociale correspondante. Malgré l'existence de la division du travail et des inégalités sociales importantes, dans ces sociétés il n'y a pas de classes : il s'y agit plutôt des castes, dont la plus importante est celle des fonctionnaires d'État ou des bureaucrates, qui est surtout chargée d'organiser la production. Dans les États despotiques, les appareils étatiques engendrent eux-mêmes leur classe dominante³² ; c'est ainsi que l'État oriental ou despotique se présente comme une instance autonome par rapport à tout le champ de la production sociale. En un sens, il est aussi « autonome » par rapport à ses propres « conditions historiques ». Deleuze et Guattari résument ainsi sa naissance et son mode de fonctionnement :

une unité supérieure de l'État s'instaure sur la base des communautés rurales primitives, qui conservent la propriété du sol, tandis que l'État en est le vrai propriétaire conformément au mouvement objectif apparent qui lui attribue le surproduit, lui rapporte les forces productives dans les grands travaux, et le fait apparaître lui-même comme la cause des conditions collectives de l'appropriation.³³

Les deux auteurs désignent cette opération, qui d'après eux « constitue l'essence de l'État », comme celle de « surcodage »³⁴ : les communautés rurales primitives, avec leurs codes lignagers et territoriaux, sont la condition de la formation de l'État ; mais l'opération étatique de surcodage est la réinscription de ces codes, par laquelle l'État lui-même se constitue en cause de la production et unité transcendante qui s'approprie la plus-value : « L'essentiel de l'État, c'est ... la création d'une seconde inscription par laquelle le nouveau corps plein,

³¹ K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 42, Berlin, Dietz, 1983, p. 403.

³² G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et L'Anti-Œdipe. La production du désir*, op. cit., p. 113.

³³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 229-230.

³⁴ *Ibid.*, p. 236.

immobile, monumental, immuable, s'approprié toutes les forces et les agents de production »³⁵.

En fait, la théorie du mode de production asiatique nous met en présence d'un État qui est « autonome » par rapport au cadre conceptuel du matérialisme historique. L'État despotique ou oriental est un « nouveau corps plein déterritorialisé »³⁶, qui, au lieu de faire partie de la superstructure, au lieu d'être un phénomène secondaire ou dérivé, assure les conditions de base de la production et qui, par conséquent – pour le dire un peu paradoxalement – crée les conditions de sa propre apparition historique. Mais il faut souligner qu'il s'agit ici surtout d'une « indépendance » relativement à la théorie matérialiste de l'État, parce que l'autonomie de l'État oriental n'est que l'envers de sa dépendance des conditions naturelles, qui expliquent la contingence apparente de ses commencements dans le temps. En effet, quand il s'agit des « États hydrauliques » de Wittfogel, on pourrait dire que c'est la nature qui joue le rôle de la « déterminante en dernière instance ». On a critiqué le « déterminisme géographique » de cet auteur, tout comme la « déviation géographique » de Plekhanov. Mais il n'est pas étonnant que, en revanche, Wittfogel ait qualifié d'« idéaliste » la conception de Lukács ou de Kautsky, qui insistaient sur l'indépendance totale des conditions sociales de la production par rapport au milieu physique ou géographique. Une telle indépendance de la société par rapport à la nature donne nécessairement lieu, d'après Wittfogel, à une dématérialisation de l'histoire³⁷.

Dans le marxisme, il est devenu habituel de parler du mode de production asiatique comme d'une alternative au modèle occidental. En tout cas, la théorie de ce mode parle en faveur de la conception d'un développement historique multilinéaire³⁸. Mais la conception de l'*Urstaat* de Deleuze et Guattari va encore plus loin, parce que ces auteurs n'acceptent pas vraiment le naturalisme de Wittfogel, et parce qu'ils voient en l'État despotique la forme latente de tout État futur. Les origines de l'État despotique ne se laissent pas établir, parce qu'elles semblent reculer toujours plus loin dans le passé: les recherches historiques ou archéologiques sont incapables d'expliquer même les formes les plus « primitives » de l'organisation sociale (y compris celles des peuples « nomades »), sans mettre en jeu l'hypothèse d'un *Urstaat*, sur les ruines duquel elles se constitueraient (« Sous chaque Noir et chaque Juif, un Egyptien, un Mycénien sous les Grecs, un Étrusque sous les Romains »; « chaque forme plus 'évoluée' est comme un palimpseste »). Comme Deleuze et Guattari le disent explicitement, L'État despotique oriental ne s'est pas formé

³⁵ *Ibid.*, p. 232 et 235.

³⁶ *Ibid.*, p. 234.

³⁷ M. SAWER, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, op. cit., p. 145-148.

³⁸ *Ibid.*, p. 106 ; K. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, New Haven/London, Yale University Press, 1957, p. 369.

progressivement ; il n'a pu surgir que d'un coup, « tout armé » ; cet État est la « formation de base », qui « horizons toute l'histoire »³⁹.

Dans la description de Deleuze et Guattari, l'État despotique, ou son phantasme, fonctionne comme une « machine » idéaliste, comme cause de lui-même (*causa sui*). Dans le langage de la dialectique spéculative, on pourrait dire que l'*Urstaat*, comme le sujet hégélien, pose ses propres présuppositions et, pour autant, ne présuppose rien d'autre que lui-même⁴⁰. Une question se pose alors : ce caractère singulier de l'État despotique, est-il du domaine de l'apparence ou du phantasme, ou correspond-il, au contraire, à la façon dont cet État fonctionne objectivement ? Mais pour le concept de l'*Urstaat*, ce dilemme n'est peut-être pas pertinent. La perspective nietzschéenne qu'adoptent Deleuze et Guattari suggère que la notion de surcodage est à prendre au sens de réinterprétation d'une interprétation précédente ou d'un « code » qui existe déjà – ce qui, par ailleurs, suppose la domination d'une nouvelle « force » historique ; cependant, d'après les thèses propres de Nietzsche, au-dessous des couches interprétatives sédimentées, il n'y a pas d'états de choses qui se laisseraient décrire « objectivement ». Mais une lecture hégélienne de la théorie deleuzo-guattarienne de l'État est également possible. Dans cette perspective, le phantasme de l'autonomie de l'*Urstaat* se laisserait comprendre au sens d'une apparence « objective » (*Schein*). Il faudrait ici penser ce terme à partir de la doctrine hégélienne de l'essence, qui connaît un type de réflexion qui est, pour ainsi dire, « autonome » par rapport aux états de faits auxquels il est censé s'appliquer : au lieu de « présupposer » ces états de faits, cette réflexion les « pose » ou les produit par son propre mouvement⁴¹. Ce n'est pas un hasard si Deleuze et Guattari, nonobstant leur critique infatigable de la dialectique, reprennent à la lettre, dans le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie*, la formulation hégélienne selon laquelle « l'État comporte tous les moments essentiels de son existence »⁴². En effet, cette phrase paraît résumer toute l'opération de surcodage, par laquelle l'État despotique s'autoproduit.

Dans ce livre, Deleuze et Guattari reprennent et développent plus loin leurs thèses sur le caractère autonome et transhistorique de l'État archaïque ; d'après l'une de leurs formulations, « les États modernes ont avec l'État archaïque une sorte d'unité trans-spatiotemporelle »⁴³. L'*Urstaat* reste donc le modèle selon lequel fonctionne tout État – qu'il soit oriental, esclavagiste, féodal ou capitaliste. Cependant, les auteurs expriment ici de façon plus décidée leur conviction que c'est l'État capitaliste en particulier qui ressuscite l'État

³⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 257-258.

⁴⁰ Voir par exemple G.W.F. HEGEL, *Werke* [in 20 Bänden], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, B. VI, p. 220.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25-30.

⁴² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 575 ; cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, op. cit., B. VII, p. 404.

⁴³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 574.

archaïque. La différence majeure entre les deux formes de l'État réside dans le fait que l'État despotique effectue un surcodage des flux, tandis que l'État capitaliste opère plutôt dans le champ d'immanence des flux « décodés ». Mais il y a aussi une affinité fondamentale entre les deux, qui consiste en l'opération de capture magique ou de « nexum ». Les « appareils de capture », que Deleuze et Guattari analysent dans le treizième Plateau, ne se laissent comprendre qu'à partir de la logique de l'autoprésupposition, qu'on trouve aussi à l'œuvre dans le « surcodage », qui caractérise l'État oriental. La marque principale de cette opération tient au fait que la capture étatique elle-même instaure « le champ » dans lequel la capture s'effectue. Il en résulte que « l'unité de l'État » se présuppose toujours elle-même, de façon que les explications de ses origines sont toujours tautologiques⁴⁴. De manière analogue, d'après Marx, la conceptualité de l'économie politique, avec sa catégorie centrale de travail, « présuppose » déjà la désappropriation de l'« ouvrier » – ce qui fait que son exploitation, à l'intérieur du champ de l'économie politique, se présente comme ayant toujours été déjà faite, et, par conséquent, comme « naturelle ». Deleuze et Guattari analysent le mode de fonctionnement des appareils de capture sur l'exemple de la théorie de la monnaie et du profit de Bernard Schmitt⁴⁵. Au moment de son émission, la monnaie n'a pas de « valeur » ; elle n'acquiert la valeur qu'en étant mise en rapport avec l'ensemble des biens achatables. Supposons donc que la totalité du flux monétaire soit distribuée aux producteurs immédiats à titre de leur salaire nominal: la valeur réelle de chaque portion de ce flux sera établie en fonction du rapport de correspondance entre l'ensemble des biens et l'ensemble de la masse monétaire. Mais en réalité, les producteurs n'arrivent jamais à convertir la totalité de leur revenu en biens. C'est la raison pour laquelle, de fait, leur salaire réel reste inférieur à leur salaire nominal ; ils se trouvent donc désappropriés de la différence entre les deux. Cependant, cette désappropriation est inscrite dans l'opération même de « capture » par laquelle ils sont constitués en « producteurs », et leur activité libre en celle de « travail ».

La structure de l'opération de capture ainsi décrite correspond rigoureusement à celle de la « violence mythique » de Benjamin. Finalement, dans *Mille plateaux*, l'opération de capture magique est expressément qualifiée de « violence d'État »⁴⁶. Comme la violence mythique de Benjamin, la violence d'État est difficile à assigner ; il s'agit là d'une « violence qui se pose comme déjà faite, bien qu'elle se refasse tous les jours »⁴⁷. Il y a aussi et surtout une affinité essentielle entre la critique de la violence policière par Benjamin et ce qu'en dit le treizième Plateau : « *la police d'État ou violence de droit...* consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture... Le surcodage d'État, c'est

⁴⁴ *Ibid.*, p. 532.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 555-557.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 558.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 558.

précisément cette violence structurelle qui définit le droit, violence “policière” et non guerrière ». Et ensuite :

Il y a violence de droit chaque fois que la violence contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, ou, comme dit Marx, chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture... C'est pourquoi, à l'inverse de la violence primitive, la violence de droit semble toujours se présupposer, puisqu'elle préexiste à son propre exercice : l'État peut alors dire que la violence est « originelle », simple phénomène de nature.⁴⁸

3. L'indisponibilité de la violence divine : « Yahveh pour faire la synthèse »

La tâche de briser le cercle de l'autoprésupposition de la violence mythique a deux versants. Le premier est proche à la généalogie nietzschéenne, et consiste à montrer comment ce cercle se forme, comment son intérieur se dessine à partir de l'extériorité pure des flux libres ou des lignes de fuite, comme leur effet ou leur « plissement ». C'est à peu près ainsi que Deleuze a décrit l'orientation fondamentale de la pensée foucauldienne, son obsession « par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer »⁴⁹. Cette image s'adapte également à ce que Deleuze et Guattari eux-mêmes essaient de faire. Mais cela n'est pas suffisant, parce qu'il faut aussi montrer, si l'on se trouve pris dans le cercle, comment on peut en sortir. Et ce n'est pas seulement une question de « politique » de la théorie, mais aussi de méthodologie : faute de pouvoir dire comment échapper au cercle de la violence mythique, on ne sera jamais sûr que son « dehors » existe, que les prétendues « lignes de fuite » sont autre chose que des projections partielles de ce qui se trouve dans son intérieur. Comment échapper à la « latence » de la proto-forme étatique et à sa violence circulaire ?

Au premier abord, la réponse de Benjamin à cette question est sans équivoque : c'est la violence divine qui brise le mouvement circulaire de la violence du droit et de l'État (expressions qui connotent le cercle apparaissent au moins deux fois dans l'essai: *Bannkreis*, *Umlauf*). Dans la terminologie deleuzienne, c'est la violence divine qui dessine une « ligne de fuite », et qui permet de sortir du cercle de la violence mythique.

Benjamin oppose point par point les deux violences :

Si la violence mythique pose le droit, la violence divine le détruit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites ; si la violence mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation, la violence divine lave de la faute ; si celle-là menace, celle-ci frappe ; si la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 559.

⁴⁹ G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 104.

première est sanglante, la seconde est mortelle sur un mode non sanglant.⁵⁰

La violence divine est violence pure et immédiate. Elle permet d'échapper au cercle du droit, qui est en fait celui du destin. D'après Benjamin, ce cercle vient du fait que le jugement y précède la « faute » ou la « transgression » ; parce que, à l'origine, il n'existe même pas de faute ni de transgression, mais seulement une dette (*Verschuldung*) – celle, précisément, de la vie nue, qui est pourtant, prise pour elle-même, « innocente »⁵¹. Or, en affranchissant l'homme du droit, la violence divine le libère en même temps du destin, en tant que celui-ci est lié à cette dette originaire et à son expiation.

Benjamin donne un exemple biblique de la violence divine, qu'il oppose au mythe grec de Niobé : c'est le jugement divin de la bande de Coré, qui s'est révoltée contre la position privilégiée de Moïse et Aron au sein de la tribu Lévitte. Coré, qui est lui-même Lévitte, s'oppose à Moïse et à ses adeptes en contestant leur droit de s'ériger en « chefs de l'assemblée du Seigneur ». Il affirme notamment que tous les membres de la communauté sont « saints ». En réponse à cet acte de rébellion, Moïse défie Corée et sa troupe à se présenter devant Dieu, qui fera savoir lequel d'entre eux est vraiment élu. Comme on le sait, au terme de ce jugement, Coré et ses partisans sont engloutis dans la terre, et les 250 hommes qui les ont suivis sont dévorés par un feu divin (Nombres, 16).

Le concept de la « violence divine » a été l'objet de discussions importantes. Pour Benjamin lui-même, le type contemporain de la violence divine, c'était la « violence » avouée de la grève générale prolétarienne, telle que l'avait imaginée Sorel. Mais les lecteurs de Benjamin sont enclins à juger ce concept à la lumière de l'histoire ultérieure aussi. C'est notamment Derrida qui a fait le rapprochement entre la « violence divine » de Benjamin et la violence de l'Holocauste, en attirant l'attention sur le caractère « non sanglant » de l'extermination planifiée des Juifs dans les chambres à gaz⁵². Mais il y a d'autres questions que soulève l'exemple de Coré. A savoir, étant donné le caractère « égalitaire » de sa contestation, en quel sens la violence extrême que Dieu exerce sur lui et ses adhérents peut-elle servir de paradigme à la violence révolutionnaire ?

Il paraît que, aux yeux de Benjamin, la rébellion de Coré reste prise dans le cercle de la violence mythique précisément parce qu'elle est en train de poser un nouveau droit – même si ce droit est égalitaire – alors que la violence divine vise à supprimer tout droit. Benjamin comprend cette suppression du droit comme une irruption de la transcendance dans l'histoire. Ce point de vue

⁵⁰ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 199 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres, op. cit.*, p. 238 (trad. modifiée).

⁵¹ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 175.

⁵² J. DERRIDA, « Force of Law : The “Mystical Foundation of Authority” », *art. cit.*, p. 1044-1045.

rappelle la conception de Carl Schmitt, selon laquelle la catégorie juridico-politique de la souveraineté a son origine dans la notion théologique de miracle. Toutefois, Benjamin se refuse explicitement à identifier la violence divine à une intervention supranaturelle de Dieu dans le cours du monde, au sens du miracle schmittien⁵³. Plutôt qu'à la théologie politique de Schmitt, la « violence divine » de Benjamin fait penser à une phrase de Robespierre, qui décrit, justement, la violence révolutionnaire immédiate qu'exerce le peuple : « Les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires ; ils ne rendent point de sentences, ils lancent la foudre »⁵⁴. S'il y a chez Benjamin une « transcendance » de la violence divine, elle représente plutôt l'impossibilité de réduire l'homme au statut d'objet du destin et du droit ; elle renvoie à un concept de justice qui ne se laisse pas assujettir au droit.

La réponse à la question de l'extériorité de la violence révolutionnaire semble être moins claire chez Deleuze et Guattari. Par exemple, le treizième Plateau donne, entre autres, une classification des types de la violence. Y figurent la violence « rituelle » des sociétés dites primitives, la guerre (étatique par définition), le crime, et, finalement, la violence d'État, dont le modèle est précisément la violence policière⁵⁵. Mais il est difficile de ne pas constater qu'il n'y a pas, à cet endroit du texte au moins, de type de violence qu'on pourrait qualifier de « révolutionnaire », encore moins de « violence divine », qui servirait de fondement à celle-ci.

Une telle violence ne saurait évidemment correspondre qu'à celle d'une « machine de guerre » nomade. Et pourtant, comme on l'a vu, la machine de guerre n'est pas analysée en termes d'un type de violence qui lui serait propre : au contraire, pour Deleuze et Guattari, elle ne devient violente qu'en entrant en conflit avec l'État. Il existe donc bien une extériorité nomade qui met en question l'État ; mais cette extériorité n'est pas dès le départ « violente ». Quand il s'agit de penser l'origine de la violence, tout se passe comme si un jeu de présuppositions nous entraînait de plus en plus loin, à perte de vue. C'est ainsi que les peuples nomades ne mettent leurs machines de guerre « en fonction » de violence que quand ils sont confrontés à l'existence d'un État. Mais même ces premiers États, les États « archaïques », ne sont pas violents dès l'abord – par exemple, la guerre n'est pas vraiment l'affaire des États « hydrauliques » – mais le deviennent seulement pour répondre aux dangers auxquels les expose leur dehors nomade. A proprement parler, l'origine de la violence n'est pas localisable. Elle se joue plutôt dans l'interstice qui sépare le cercle clos de l'État et son dehors nomade. Sur un autre plan, le même problème se pose à propos des sociétés dites primitives. D'après Clastres, dont les thèses

⁵³ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 200.

⁵⁴ M. ROBESPIERRE, « Sur le procès du roi », in S. ŽIZEK, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008, p. 151-163 (p. 154 pour la citation) ; cf. S. ŽIZEK, *Violence*, New York, Picador, 2008, p. 202.

⁵⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 559.

Deleuze et Guattari acceptent, ces sociétés ne sont pas simplement privées de l'État (au sens où elles ne seraient pas assez développées pour en avoir un), mais disposent des mécanismes efficaces, souvent violents (la guerre est l'un des plus importants parmi eux), pour conjurer activement son apparition⁵⁶. Cependant, Deleuze et Guattari semblent réduire la violence de ces mécanismes (à leur propos, ils parlent de « lutte » et non pas de « guerre ») à une signification purement rituelle⁵⁷.

Et pourtant, il y a chez Deleuze et Guattari la même urgence que chez Benjamin de penser une violence révolutionnaire qui puisse échapper au cercle de la violence qui se présuppose elle-même. En témoigne l'expression même de « machine de guerre ». Michael Hardt a suggéré que ce terme peut prêter à des malentendus parce que, d'après les thèses de Deleuze et Guattari, la machine de guerre prise pour elle-même n'est pas liée à la guerre, mais au pouvoir de transmutation et de déterritorialisation. En conséquence, il a proposé de remplacer cette expression par la formule « machine nomade » ou « machine lisse »⁵⁸. D'un point de vue purement formel, cette suggestion est convaincante. Cependant, elle n'est pas tout à fait justifiée, parce que le concept de machine de guerre reste pour le moins indissociable de la possibilité d'une « violence » éventuelle. C'est bien ce que Deleuze et Guattari affirment : la guerre est le supplément *nécessaire* de la machine de guerre⁵⁹.

Dans ce contexte, les auteurs de *Mille plateaux* renvoient eux aussi aux exemples tirés de l'Ancien Testament. A la vérité, ils ne font pas mention de la rébellion de Coré. Mais ils relatent tout de même l'histoire de Moïse dans le désert. C'est dans le désert que Moïse monte une « machine de guerre » prophétique, dont les attributs essentiels sont les « aspects » de l'existence nomade indiqués dans la première partie de ce texte. Cependant,

Moïse s'aperçoit peu à peu, et par étapes, que la guerre est le supplément nécessaire de cette machine, parce qu'elle rencontre ou doit traverser des villes et des États, parce qu'elle doit d'abord y envoyer des espions (*observation armée*), puis peut-être monter aux extrêmes (*guerre d'anéantissement*).

Moïse découvre donc progressivement que le rapport qui lie la « machine de guerre » à la guerre ou à la violence, bien que « synthétique », est « nécessaire », ce qui correspond très exactement à la définition kantienne des jugements synthétiques *a priori*. Or dans une parenthèse, Deleuze et Guattari ajoutent : « il faut Yahveh pour faire la synthèse »⁶⁰. Est-ce donc à dire qu'une éventuelle « violence » de la machine de guerre nomade ne se laisse justifier

⁵⁶ P. CLASTRES, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

⁵⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 559.

⁵⁸ M. HARDT, « Reading Notes on Deleuze and Guattari – Capitalism and Schizophrenia », URL : <http://www.duke.edu/~hardt/mp5.htm> (consulté le 19 mars 2011).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 520.

⁶⁰ *Ibid.*

qu'à partir de la transcendance, comme dans le cas de la « violence divine » de Benjamin; qu'une certaine « transcendance » est nécessaire pour sortir du cercle de la « violence qui se présuppose » ?

On pourrait comprendre cette référence à Yahveh comme une concession à un certain messianisme révolutionnaire, concession qui rapprocherait « Le traité de nomadologie » du soi-disant « messianisme marxiste » de Benjamin. Mais c'est exactement le contraire que nous voudrions suggérer. D'abord en ce qui concerne Benjamin lui-même. Ce qu'on appelle parfois son messianisme ne nous semble être dans ce contexte qu'une façon très impropre de nommer sa conviction de l'indisponibilité essentielle de la violence révolutionnaire. Affirmer, comme le fait Benjamin, que la question de la violence reste indissociable d'un certain rapport à la transcendance, revient à dire que la justification de la violence reste à jamais une question sans réponse définitive et certaine. Elle ne se laisse jamais consolider ou naturaliser dans un « droit » à exercer la violence.

Ceci est dit très clairement à la fin du texte de Benjamin. Le cas de Coré nous donne un exemple de la violence divine qui reste sans équivoque, parce qu'il s'agit ici d'un acte divin: les mains de Moïse ne sont pas souillées par cette violence⁶¹. Mais une révolution ne peut pas se passer des actes de violence commis par des hommes. Or il est dit dans la Loi : *Tu ne dois pas tuer*. Il en résulte, évidemment, un problème. Benjamin tente de le résoudre en montrant que, d'une part, l'interdiction de tuer n'est pas absolue. C'est ainsi que le judaïsme refuse explicitement la condamnation de cet acte en cas de défense légitime. Plus important encore est l'argument suivant qu'évoque Benjamin: de l'interdiction de tuer, qui précède l'acte, que Dieu a posée « devant » cet acte, ne découle immédiatement aucun jugement de l'acte quand celui-ci a été effectué. Ici, le commandement reste « inapplicable », parce qu'il est « incommensurable » à l'acte accompli⁶². C'est, en effet, ce décalage entre le jugement et l'acte qui ouvre la possibilité de la violence révolutionnaire, qui est « la plus haute manifestation de la violence pure par l'homme »⁶³ – dans la *mesure*, justement, où celle-ci est identique à la « violence divine », qui supprime l'ordre de la violence mythique du droit. Tout de même – d'autre part – il est essentiel que cette « mesure » ne se laisse jamais déterminer. Ceci veut dire qu'il n'est pas possible d'établir un « critère » de la légitimité de la violence révolutionnaire. De fait, l'introduction un tel critère serait équivalente à la constitution d'un nouveau droit, qui ferait retomber la violence

⁶¹ Cf. *Nombres* 16: 22

⁶² W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 200. Gershom Scholem, pour sa part, souligne la différence qui existe entre le jugement et son *exécution*. D'après Scholem, la suspension de l'exécution qui, toutefois, laisse le jugement intact, est la justice. Il n'y a que le jugement de Dieu qui *est* sa propre exécution (G. SCHOLEM, « On Jonah and the Concept of Justice », *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, 1999, p. 353-361 ; p. 357-358 en l'occurrence).

⁶³ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 202 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres, op. cit.*, p. 242 (trad. modifiée).

révolutionnaire dans le domaine du mythe. Par conséquent, les actes de la violence révolutionnaire ne se laissent pas juger ; mais ils ne se laissent pas non plus justifier, ni même simplement excuser une fois qu'ils sont faits. On ne peut jamais être sûr qu'un acte de violence particulier est un « cas » de la « violence divine ». Celle-ci est « transcendante » au sens de son indisponibilité. C'est la raison pour laquelle, comme le disent Deleuze et Guattari, il faut Yahveh pour « faire la synthèse » entre la machine de guerre et la violence.

A partir de ce point, plusieurs rapprochements entre Benjamin et Deleuze semblent possibles. La « transcendance » de la violence divine peut se nommer autrement, de façon à correspondre davantage à la pensée deleuzienne, « singularité » ou « événement ». Un tel concept de la transcendance (au sens de rupture ou d'irruption) ne s'oppose nullement à la notion deleuzienne de l'immanence, ni à la continuité du devenir (par exemple, c'est Deleuze lui-même qui a parlé des événements de Mai 68 comme d'une « irruption d'un devenir à l'état pur »⁶⁴). Ce qu'on appelle la transcendance, ce serait plutôt la singularité irréductible de chaque situation, de chaque « agencement ». Par contre, cette notion de transcendance s'oppose bien à un certain concept du « transcendantal » – au sens de la question de droit (*quaestio iuris*) kantienne – qui permettrait d'ériger les règles de l'action en principes absolus. Deleuze et Guattari, comme Benjamin, seraient donc des penseurs qui « ne jugent pas ».

L'indisponibilité de chaque situation singulière, des lignes de fuite qui la constituent et l'emportent toujours plus loin, en l'absence de programme et de téléologie, correspond à celle de la « violence divine » de Benjamin, qui n'est pas, elle non plus, moyen d'une fin. Comme le dit Deleuze, les révolutions ne se laissent pas légitimer par l'état de fait qu'elles instaurent, c'est-à-dire, elles ne se laissent pas concevoir de façon instrumentale – et pourtant, il y a des situations dans lesquelles « la seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire »⁶⁵. Cette affirmation met Deleuze dans une proximité essentielle non seulement avec Benjamin, mais aussi avec beaucoup des contemporains de ce philosophe, qui partageaient avec lui la conviction que la révolution n'est possible que comme un événement de la praxis actuelle, et non pas comme un simple instrument de la transformation de la société dont le résultat serait calculable d'avance.

L'absence de la violence dans le concept de la « machine de guerre » de Deleuze et Guattari ne s'explique pas non plus par l'hésitation de ses auteurs à assumer la responsabilité d'une éventuelle violence des actes révolutionnaires. Au contraire, elle exprime leur refus de la fonction légitimisant d'une « théorie » de la révolution – leur suspension des principes qui « justifient » les pratiques concrètes des luttes sociales, mais qui réduisent en même temps leur caractère d'irruption événementielle. Ceci nous semble être l'enjeu du concept

⁶⁴ G. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 231.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 231.

de la « violence divine » aussi, au-delà de toutes les équivoques auxquelles ce concept de Benjamin peut donner lieu.

« Machine de guerre » ou « machine à guérilla »

La machine de guerre comme analyseur des théorisations de la guérilla urbaine en R.F.A. depuis le 2 juin 1967

MARCO RANPAZZO-BAZZAN

A la fin de leur *Traité de nomadologie*, affirmant n'avoir introduit la figure « pure » du nomade que pour donner une intelligibilité historique à la « machine de guerre », Deleuze et Guattari nous laissent entendre que celle-ci constitue le véritable objet dudit traité. Or, forgeant ce concept, et par les formules qu'il soutient de « micro-politique », « politique moléculaire », « minori-taire » ou « dissidente » etc., Deleuze et Guattari veulent penser et construire un concept de politique dans le « dehors » de l'État. Ce qui implique pour eux de (ré)activer des dispositifs effectifs de conjuration de la conceptualité de la pensée politique moderne centrée sur le dispositif de la représentation-autorisation, et de sa prise magico-idéologique sur nos pratiques concrètes. Dans cette perspective, la machine de guerre se construit et se déploie comme un « contre-dispositif ». Entendons : comme dysfonctionnement et désorganisation de tout dispositif contribuant à la conservation de l'Appareil de capture constitué par l'État sous la double forme d'un Appareil répressif et disciplinant, et d'un Appareil idéologique (« capture magique »). La « machine de guerre » se présente plus précisément comme un tel dispositif de conjuration de toute forme d'étatisation des espaces de libération en prise avec la capture étatique, espaces qu'elle produit par son déclenchement même. Elle ne décrit pas pourtant un dispositif *a priori*, mais les conditions d'existence de la vie effective de cet espace de libération et de la production effective d'une telle conjuration. Cela implique alors, car c'est strictement corrélatif, qu'en tant qu'elle s'instancie dans tel ou tel dispositif pris dans sa littéralité, elle peut se faire capturer par l'appareil d'état et fonctionner à son tour de façon mimétique avec celui-ci. Deleuze et Guattari insistent à maintes reprises sur le fait que la machine de guerre et l'État mutualisent leurs dispositifs à travers leur affrontement et son escalade, et que leur ligne de démarcation demeure mobile et flottante. Utilisant leur terminologie, on pourrait ainsi dire qu'au fur et à mesure que la machine de guerre tient cet espace, elle produit des lignes de fuite

sur lesquels se produisent des singularisations ou des subjectivations dissidentes (subjectivations non-organiques) ; et qu'*a contrario*, au fur et à mesure qu'elle se fait capturée par l'État, elle produit des lignes de mort sur lesquels se produisent des répressions et des normalisations (subjectivations organiques). Compte tenu de cette tension, il serait alors trompeur de chercher dans des formes actuelles de nomadismes une actualisation « pure » de la machine de guerre. Lors de la rédaction de leur « Traité », loin de saisir dans des nouvelles formes de nomadisme plus ou moins exotique des contre-dispositifs à l'appareil de capture étatique, Deleuze et Guattari se tournent vers les mouvements de lutte qu'ils ont vus se développer à l'échelle mondiale pendant les décennies précédentes. Ils soutiennent en fait que dans nos sociétés, « un mouvements artistique, scientifique ou "idéologique" [...] peut constituer une machine de guerre potentielle dans la mesure où il trace un plan de consistance, une ligne de fuite créatrice, un espace lisse de déplacement, en rapport avec un Phylum »¹. Tels sont les caractères définissant l'essence de la machine de guerre, et ce « nomadisme » dont il est question dans leur traité.

Mais leur objet devient encore plus clair lorsqu'ils citent comme actualisations potentielles de la machine de guerre : « la guérilla, la guerre des minorités, la guerre populaire et révolutionnaire ». Celles-ci sont des actualisations de la machine de guerre qui les intéressent dans la mesure où elles « prennent la guerre comme un objet d'autant plus nécessaire qu'il est seulement "supplémentaire" : elles ne peuvent faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non-organiques »². Par conséquent, on pourrait même dire que la machine de guerre est en réalité une « machine à guérilla », de conjuration et « des-organisation » constante de tout appareil étatique, et cela à différents égards. Cette théorisation affère évidemment aux luttes de l'après-guerre dans le « Tiers-monde », et aux transferts et circulations du schéma de guérilla en Europe occidentale dans les années 1960 et surtout 1970³. Dans cette contribution, nous voudrions utiliser le concept de machine de guerre comme analyseur d'un cas concret de ce transfert, celui du schéma de guérilla dans le « mouvement anti-autoritaire » et dans la « Fraction Armée Rouge » en Allemagne Fédérale dans les années 1960-1970. Cela nous permettra d'analyser le rapport entre mouvement étudiant et dérive terroriste sous un angle différent de celui souvent adopté : non plus comme une ligne qui relie deux points mais comme deux pôles du transfert et de la circulation des pratiques de guérilla dans le Tiers-monde. Un pôle métaphorique constitué par la théorisation de Rudi Dutschke et Hans-Jürgen Krahl lors du 22e Congrès du SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), et un pôle de récupération littérale de la part de la

¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 527.

² *Ibid.*

³ G. CHALIAND, *Mythes révolutionnaires du tiers-monde. Guérillas et socialismes*, 2è éd., Paris, Seuil, 1979.

Fraction Armée Rouge dans son *Concept de guérilla urbaine*. Le premier constitue la possibilité de la production des lignes de fuite créatrices, le second une ligne de mort radicale qui est complètement assumée par ses membres.

Or, il est important de montrer au préalable la façon « linéaire » dont on approche ce type d'objet encore aujourd'hui. Dans un article publié en version en ligne du journal *Libération* le 28 mai 2009, sous le titre « L'ombre de la Stasi sur les années de plomb »⁴, Valérie Versieux rend compte de la réaction médiatique provoquée en Allemagne par la découverte par de deux historiens, que Karl-Heinz Kurras faisait partie de la liste des informateurs de la police politique de l'ancienne RDA. Cette découverte a déclenché dans les médias allemands des débats où d'aucuns se sont empressés d'en appeler à une réécriture de l'histoire des années 1960 et 1970. La raison de cette surexcitation médiatique est que, loin d'être un simple fonctionnaire de police de l'ancienne République Fédérale à la retraite, Karl-Heinz Kurras fait tristement partie depuis une quarantaine d'années de l'histoire allemande. Le 2 juin 1967, lors de la manifestation organisée par le mouvement anti-autoritaire contre le Chah de Perse en visite officielle à Berlin-Ouest, l'agent de police Kurras ouvrit le feu en donnant la mort à Benno Ohnesorg, un jeune étudiant qui participait ici à sa première manifestation. Cet événement provoqua un changement qualitatif de l'affrontement entre l'opposition extra-parlementaire et les autorités publiques fédérales. Le « 2 juin » constitua un point de non-retour, amorçant la voie à une radicalisation du conflit qui ouvrira l'option de l'organisation de la lutte armée. À l'époque, Kurras devint pour les étudiants l'agent emblématique d'un État autoritaire prêt à tout pour étouffer leur mouvement de contestation et d'émancipation. Avec la mort d'un étudiant quelconque et désarmé, et la déresponsabilisation juridique d'un de ses agents invoquant un simple acte d'auto-défense, l'État allemand avait montré pour ses opposants son vrai visage, celui d'un État fasciste contre lequel il fallait s'arroger le droit à la résistance. Suite au 2 juin 1967, les autorités de la RFA interdirent toute manifestation. Commença ainsi la période des lois spéciales – et donc de la restriction progressive des droits civiques – approuvées par la grande coalition qui unissait les deux *Volksparteis* de la CDU et SPD. Pour les militants radicaux, le « 2 juin » posa la question de l'organisation d'un contre-pouvoir et d'une violence oppositionnelle au sein de la nouvelle opposition extra-parlementaire.

À la lumière des effets de cet assassinat, on peut convenir que la découverte du dossier Kurras dans la liste des agents de la Stasi a certainement une valeur historique puisqu'elle montre bien le degré de pénétration de la police politique de la RDA dans l'appareil étatique de la RFA, un sujet qu'il faudrait sans doute étudier davantage contre toute résistance politique. En même temps, s'il est indéniable que la RDA ait pu avoir intérêt à favoriser indirectement le

⁴ N. VERSIEUX, « L'ombre de la Stasi sur les années de plomb », *Libération*, 28 mai 2009 (URL : <http://www.liberation.fr/monde/0101569850-l-ombre-de-la-stasi-sur-les-annees-de-plomb>).

mouvement étudiants en RFA et, par les biais de ses services secrets, ait pu occasionnellement fournir une couverture et un soutien plus ou moins direct aux membres des groupes terroristes rouges tout au long des années 1970, imaginer que la Stasi les ait dirigé implique non seulement de la surestimer, mais aussi et surtout, de faire signifier idéologiquement l'histoire d'une façon singulièrement biaisée. En dépit de l'utilisation propagandiste que les autorités de la RDA firent à l'époque de la mort d'Ohnesorg, tenter d'imputer toutes les responsabilités des années de plomb à la Stasi nous paraît une opération non seulement grossière, mais dangereuse et grave, en banalisant le mouvement anti-autoritaire d'une manière propre à nous empêcher une fois de plus toute mise en question sérieuse de cette page dramatique de l'histoire européenne. En outre, il n'y a jusqu'à présent aucune preuve que la Stasi ait ordonné à Kurras d'ouvrir le feu sur les étudiants, et il est fort difficile d'imaginer que ses dirigeants aient pu anticiper et calculer les effets de cette mort. Bien qu'il n'y ait aucun doute concernant le fait que cette information, si elle avait été connue à l'époque, aurait considérablement changée la perception de l'événement « 2 juin », et aurait pu même modifier en profondeur ses effets au sein du mouvement, l'histoire s'est bel et bien faite par les effets matériels de cet événement *sans cette information*. Autrement dit, l'histoire a fait son cours, indifférente à cette découverte qui livre aujourd'hui les constructions rétrospectives à la pure et simple spéculation. Cela dit, laisser entendre aujourd'hui que la Stasi ait pu être « derrière la révolte étudiante de 1968 et la naissance de la bande à Baader »⁵, non seulement ne rend pas compte de l'histoire du mouvement et des effets du « 2 juin », mais empêche aussi de cerner les enjeux politiques et les implications philosophico-politiques liées à la guérilla urbaine en RFA. C'est avec cette conviction que nous voudrions montrer comme le *Traité de Nomadologie* peut nous offrir un cadre d'intelligibilité de ce type de phénomènes, et répond théoriquement à ce type de dynamique. Il s'agira ici d'exposer essentiellement les théorisations de la guérilla urbaine au sein du mouvement anti-autoritaire et dans le manifeste de la RAF. Nous soulignerons avant tout leur lien profond afin de les présenter comme deux sites limites, qui peuvent constituer aujourd'hui un véritable « dehors » à partir duquel interroger la politique moderne, ses concepts et sa pratique après la deuxième Guerre mondiale. Nous aborderons la problématique de la lutte armée dans la perspective herméneutique énoncée par Félix Guattari et Toni Negri. Tout en soulignant la « césure désastreuse » et sclérosante que la lutte armée a provoqué dans ses formes territoriales tant étatique que groupusculaire, ils remarquent que les États ont imposé aux mouvements de contestation des années 1970 un affrontement molaire qui a sapé toute subjectivation dissidente et existentielle. De son côté, le terrorisme rouge européen a relancé des conceptions et des idéologies de l'organisation centralisée qui étaient sans aucun doute myopes non moins qu'obsolètes. « Sa

⁵ *Ibid.*

folle recherche de points centraux d'affrontement est entrée en redondance avec un léninisme ossifié, déconnecté de tout Phylum historique, entièrement réduit à une interprétation étatique, sorte de référence paranoïaque qu'il prétendait imposer à la recomposition de la subjectivité prolétarienne ». Ce terrorisme n'a « qu'un destin, celui de l'échec et du désespoir », et il constitue en ceci une véritable ligne de mort pour toute dynamique d'émancipation. Cependant Guattari et Negri affirment qu'« il faut reconnaître que cette vague terroriste a posé un problème vrai à travers des prémisses et des réponses fausses : comment lier la résistance contre la réaction à la mise en place d'un nouveau type d'organisation ? »⁶. Nous voudrions analyser les théorisations de la guérilla urbaine en RFA dans les années 1960 et 1970 comme des tentatives opposées de répondre précisément à cette question.

Le signifiant « 2 juin » et la question de la violence dans le mouvement anti-autoritaire

Il nous faut avant tout revenir au 2 juin 1967 et à ses effets. Nous avons rappelé que la mort de Benno Ohnesorg a constitué un tournant dans l'histoire allemande et dans la trajectoire de sa nouvelle gauche. À l'époque, Oskar Negt, le futur théoricien de l'espace public oppositionnel, avait saisi à chaud toute la signification politique de l'événement. Il décrivait Benno Ohnesorg comme « la victime d'une action symbolique qui devait prouver la détermination et l'inflexibilité de l'appareil policier ». Cependant, il ne s'agissait pas à ses yeux d'un assassinat politique comparable à ceux de Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht, leaders des Spartakistes. On devait considérer Benno Ohnesorg plutôt comme « la victime casuelle d'une action policière planifiée »⁷. Les étudiants percevirent cet événement comme la définitive criminalisation de l'opposition et l'indice de la transformation autoritaire de la société. Le commentaire à chaud d'Ulricke Meinhof, à l'époque rédactrice en chef de *Konkret*, nous permet de comprendre davantage le climat politique de ces journées berlinoises :

Lorsque le Chah est arrivé en RFA on connaissait vaguement la situation en Iran et dans notre pays, on pensait que le Chah était une personne heureuse avec une femme heureuse qui venait d'un pays heureux. Ce sont les étudiants avec leurs pancartes, qui nous ont expliqué qui était en vérité: un oppresseur, et que dans son pays meurt un enfant sur deux et qu'il encaisse de millions d'euros de la part des pays occidentaux.

⁶ F. GUATTARI, A. NEGRI, *Verità nomadi*, Milano 1983 p. 72 ; *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, Lignes, 2010, p. 90-91.

⁷ O. NEGTE, *Politik als Protest, Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung*, Frankfurt am Main, 1971, p. 25-27.

Les étudiants critiquaient les autorités publiques parce qu'elles accueillait le Chah sans témoigner de la moindre distance vis-à-vis de sa politique répressive. En cela elles devenaient à leurs yeux complices de ses crimes. Les initiatives estudiantines des années 1960 visaient à rendre publics de tels sujets tabous dans les médias, à rendre manifestes les contradictions entre les valeurs affichées des démocraties et la *Realpolitik* de la RFA, en particulier son appui matériel aux troupes américaines déployées en Vietnam. Mais paradoxalement, la mort d'un jeune étudiant, le jour de sa première manifestation par le biais du pistolet de l'agent Kurras, loin de l'adoucir, radicalise leur isolement. La réaction des autorités est d'interdire toute manifestation et d'occuper militairement les rues. Cela s'accompagne d'une occupation de l'espace médiatique par les débats sur les lois spéciales et sur la grande coalition. L'accusation de Habermas s'appropriant la thèse de la presse Springer pour épingle les étudiants anti-autoritaires comme des « fascistes de gauche »⁸, illustre bien leur isolement. Selon Oskar Negt, qui interprétait cependant la déclaration de Habermas comme une simple mise en garde à l'adresse des étudiants qui devaient en tout état de cause éviter de se couper complètement de la société, « l'accusation de fascisme de gauche est l'expression d'une station de décomposition de la conscience libérale bourgeoise qui est touchée par la faiblesse des institutions et règles démocratiques en Allemagne ». Par là on saisissait « dans l'alternative socialiste seulement la fin de toute liberté »⁹.

Or, la ritournelle du mouvement anti-autoritaire était le « refus absolu » théorisé par Marcuse, que les étudiants voulaient pratiquer comme un refus contre une société toute entière devenue intolérable par son entreprise de blocage et manipulation, refus qui cherchait à s'organiser selon des formes nouvelles de lutte¹⁰. Celles-ci dépassaient les fondements conceptuels du droit moderne et avaient donné le jour à une mobilisation, à une expérimentation collective qui voulait échapper aux appareils de capture de l'État et aux formes de subjectivation disciplinant que sa logique et son fonctionnement imposent¹¹. De leur côté les autorités publiques engageaient une escalade « hystérique » qui

⁸ Lors d'une convention à Hannover le 9 juin 1967 où l'on revenait sur les lieux après avoir entendu par radio l'attaque de Rudi Dutschke contre son objectivisme, Habermas demanda la parole : « je suis persuadé qu'il [Dutschke] nous a exposé en l'occurrence une idéologie volontariste qu'on avait taxée en 1848 de socialisme utopique et que dans la conjoncture actuelle – ou du moins je suis persuadé d'avoir des bonnes raisons pour proposer cette terminologie – il faut appeler fascisme de gauche » (R. DUTSCHKE, in J. Miermeister (éd.), *Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsches und die Radikalität des Friedens*, 1980, Berlin, Wagenbach, 1991, p. 82.

⁹ O. NEG, *Politik als Protest*, op. cit., p. 85.

¹⁰ A. CAVAZZINI, « Savoir, lutte, organisation: les étudiants allemands et le *spätkapitalismus* », *Séminaire du Groupe de Recherches Matérialistes*, séance du 23 janvier 2010 (URL : <http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_Andrea_Cavazzini_23_Janvier_2010.pdf>.

¹¹ R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, Paris, Bourgois, 1968, p. 66-68.

visait à marginaliser et criminaliser les revendications des militants anti-autoritaires, afin de bloquer toute possible contamination subversive d'autres milieux et tout processus de solidarité pratique avec d'autres luttes à l'échelle nationale ou internationale. Cette marginalisation et cette criminalisation des minorités extra-parlementaires se structuraient essentiellement selon le schéma ami-ennemi forgé par Carl Schmitt¹², et reproduisaient certaines contradictions qui avaient fait surface de façon dramatique à l'époque de la république de Weimar en mimant les pratiques discriminatoires à l'égard des juifs sous le nazisme¹³. S'appuyant sur l'analyse de Marcuse, on peut indiquer essentiellement deux piliers de l'ordre imposé et intouchable au sein des démocraties occidentales de l'après-guerre : le progrès technique, et le communisme international, ce dernier remplaçant idéologiquement le fascisme comme ennemi intérieur¹⁴.

Dans les pays du capitalisme avancé,

les anciens conflits au sein de la société se modifient sous la double (et mutuelle) influence du progrès technique et du communisme international. Les luttes de classe et l'examen des « contradictions impérialistes » sont différés devant la menace de l'extérieur. Mobilisée contre cette menace, la société capitaliste a une cohésion interne que les stades antérieurs de la civilisation n'ont pas connue.¹⁵

Selon Marcuse, cette mobilisation permanente a également un effet économique positif et pacificateur : parce que « la mobilisation contre l'ennemi est un puissant stimulant de production et d'emploi, elle entretient un niveau de vie élevé »¹⁶.

Or, les turbulences des années 1960 s'attaquaient évidemment aux brèches exogènes qui avaient brisé ce cadre économique et idéologique (« le miracle économique » au sein de la RFA). La mobilisation juvénile s'attaquait à la trahison des valeurs affichées par les démocraties occidentales, qui étaient en contradiction évidente avec les politiques de répression des mouvements de libération dans le Tiers-monde, et à la politique de complaisance avec le bloc soviétique. Tout cela était perçu comme « intolérable », et cet affect poussait les étudiants à une mobilisation dont le développement se nourrissait de l'affrontement avec l'appareil policier¹⁷.

Dans cette confrontation, le signifiant « 2 juin » fonctionne comme un moment de saturation d'une phase de lutte. D'un côté le mouvement touche les limites de son développement en tant que mouvement étudiant. De l'autre,

¹² O. NEGZ, *Politik als Protest*, op. cit., p. 106.

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ Les deux s'équivalent sous la catégorie vague et ambiguë de « système totalitaire », ou encore de dictature.

¹⁵ H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, tr. fr. Paris, Editions de Minuit, 1989, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 42 et 74-75.

l'Appareil d'État se déploie en occupant militairement la rue. L'analyse à chaud de Rudi Dutschke, meneur charismatique de l'APO (*Ausserparlamentarische Opposition*, opposition non-parlementaire), prend acte de ce changement, et ses paroles nous permettent de mesurer le désarroi qu'il provoque chez les militants : « Le 2 juin, des troupes entraînées à la guerre civile nous ont réduits au rang d'objets ». La résignation l'emportait puisque beaucoup d'étudiants ne croyaient plus possible de transformer l'Université en « une base de combat subversif » dans la société. Suivant la terminologie de *Mille Plateaux*, la machine de guerre étatique avait imposé désormais le niveau maximal d'affrontement : la guerre civile, une intensité qu'une « machine de guerre » nomade ne peut par définition pas soutenir. Dutschke en tirait la conclusion que « la période du jeu provocateur est terminé »¹⁸.

En tout ceci, il nous faut comprendre que le « jeu provocateur » était la marque même du mouvement, c'est-à-dire le moteur du processus de politisation des étudiants. Leur mobilisation s'était réalisée par des initiatives qui visaient à « déjouer » les règles démocratiques, à contourner les tabous de la société allemande, et à esquiver la logique de capture étatique et ses effets d'interpellation. Pendant des mois, les rues de Berlin-Ouest étaient devenues le théâtre d'expérimentation de nouvelles formes de protestation par lesquelles s'était forgée une nouvelle morale militante. Pour « déjouer » le contrôle policier et les fictions du droit public, les étudiants avaient découvert la mobilité et le passage *entre* l'espace public, en tant qu'espace autorisé pour une manifestation, c'est-à-dire le territoire assujéti au contrôle policier, et l'espace privé, celui externe à la manifestation, où ils redevenaient des citoyens de plein droit comme les autres. Les étudiants sortaient ainsi des manifestations pour se rendre là où ils pouvaient faire mieux entendre leurs revendications, à savoir sur le lieu qui pouvait être, selon les circonstances, la place de la Mairie, l'Opéra, où n'importe quel autre espace où la cible de leur protestation avait prévu de se déplacer et où les autorités avaient interdit leur présence. Par ces déplacements, ils déjouaient plus exactement la séparation fictive entre sphère privée et sphère publique qui est à la base de l'ordre établi. La soi-disant « manifestation-promenade » a en ce sens une valeur emblématique. Il s'agit d'une manifestation non-autorisée (donc techniquement illégale) qui eut lieu sur la Ku'damm quelques jours en décembre 1966, au moment où les familles berlinoises étaient en train de faire leurs achats de Noël. Les manifestants organisés en petits groupes distribuaient des tracts et sortaient de la rue principale pour y revenir après. Ils « déjouaient » ainsi le système d'interpellation policière à tel point que sur vingt-quatre arrestations perpétrées par la police, deux seulement concernèrent des étudiants (parmi lesquels Rudi Dutschke, bien connu par la police). Les étudiants semblaient ainsi avoir trouvé une mise en pratique originale – une *traduction* – des enseignements tactiques

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

de la *Guerre de Guérilla*. Dans cet abécédaire guérillero, Ernesto Guevara souligna notamment l'importance de la mobilité et des stratégies pour « détourner » l'ennemi afin de mieux le surprendre¹⁹. Il expliqua également qu'afin d'assurer sa survie, la bande doit s'adapter et tourner à sa faveur toute circonstance. L'élasticité et l'agilité dans les déplacements étaient des facteurs vitaux pour son existence. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari soulignaient que, si la guerre a « pour objet la bataille », la guérilla quant à elle « se propose explicitement la *non-bataille* »²⁰.

C'est sur cette appropriation guérillera que les étudiants avaient forgé le mot d'ordre « *Aufklärung durch Aktion* ». Ce slogan détermina la ligne de développement du mouvement, sa ritournelle expansive à la frontière entre légalité et illégalité, impulsant son débordement. L'action dans la rue avait son corrélat dans l'organisation de l'université oppositionnelle, avec ses cours auto-gérés ou ses contre-cours qui devaient incarner l'idéal de l'Université critique²¹. Le seul espace public à leur disposition, concrètement la rue, était devenu le lieu de dénonciation de la « société uni-dimensionnelle » et de la « sur-répression » (Marcuse), tandis que l'université devait être le lieu d'analyse et d'élaboration théorique, de la construction d'une alternative et de l'établissement de stratégies, tactiques et techniques de subversion. Les rues et l'Université constituaient ainsi les deux piliers de l'action du mouvement anti-autoritaire. Tous les deux firent l'objet de la répression étatique en 1967. La police entra avec l'appui du recteur dans l'enceinte de l'Université Libre de Berlin et occupa les rues en interdisant toute manifestation. Depuis le 2 juin 1967, le jeu provocateur avait par conséquent effectivement perdu ses conditions de possibilités, et le mouvement ses conditions d'existence²².

Mais les mobilisations des deux années précédentes avaient cependant produit des acquis importants : une conscience politique chez des milliers d'étudiants, et une base affective sur laquelle on pouvait relancer des nouvelles mobilisations « moléculaires ». C'est dans cette perspective que, après le 2 juin, Dutschke théorisa une poursuite du mouvement au sein de l'Université. Pour comprendre sa démarche il faut rappeler qu'à partir de la manifestation contre Tchombé, ancien président du Congo impliqué dans l'assassinat de Lumumba, qui peut être considérée comme l'acte fondateur du mouvement étudiant allemand, les mouvements de libération dans le Tiers-monde étaient devenus

¹⁹ E. GUEVARA, *La guerre de guérilla*, Paris, Flammarion, 2010, p. 48-52.

²⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 518.

²¹ R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, *op. cit.*, p. 58-60.

²² Deleuze et Guattari insistent sur le rôle fondamental de la vitesse et du débordement dans la création d'une machine de guerre : « Chaque fois qu'il y a une opération contre l'État, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution, comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît, avec reconstitution d'un espace lisse ou d'une manière d'être dans l'espace comme s'il était lisse ». La réplique de l'Etat, « c'est de strier l'espace, contre tout ce qui risque de le déborder » (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 480).

pour les étudiants anti-autoritaires le point d'appui de leur « territorialisation » subversive de la ville²³. Cette territorialisation passait par un décodage subversif de la mission de l'Université libre, celle de former des cadres pour la société soi-disant libre « à l'occidentale », et une occupation nomade de l'espace urbain à travers des manifestations contre la guerre au Vietnam et contre les interdictions à manifester qui suivirent les premières mobilisations²⁴. Leur pratique produisait des déplacements et des détournements de l'appareil répressif. Mais la « fonction tiers-monde » donna au premier chef aux militants subversifs une base d'existence, le sentiment d'appartenir à un front international de libération qui leur permettait de sortir ainsi de leur isolement interne²⁵. À l'agression impérialiste au Congo, au Vietnam, à Santo Domingo, devaient correspondre des actions de protestation dans les métropoles²⁶. Selon Negt, la protestation solidaire avec les révoltes sociales tiers-mondistes était le seul moyen de dévoiler les rapports de domination réifiés dans les sociétés occidentales. Loin d'être une simple « solidarité des sentiments » (Marcuse), cette dynamique forgeait petit à petit une morale politique radicale dans laquelle se combinait l'élément de la protestation, l'affect anti-fonctionnel en tant que contenu inconditionné des revendications politiques des étudiants, et la « sensibilité de l'oppression » matérielle qui n'était plus visible dans les métropoles. C'est sur cette base affective (l'intolérable) que se fonde le grand refus organisé, théorisé par Dutschke²⁷.

Le refus sentimental-émotionnel se transforme en refus organisé au cours du combat contre les organismes de la répression, la bureaucratie d'État, l'appareil judiciaire, la hiérarchie bureaucratique des oligopoles, etc. ; et par ce refus organisé, il faut entendre la volonté pratique-critique, la

²³ *Ibid.*, p. 396.

²⁴ R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, *op. cit.*, p. 64-65.

²⁵ Bernd Rabehl expliquait qu'ils « avaient le sentiment d'être des agents de la guerre de libération du tiers monde dans la métropole, et dans ce rôle, l'emportait ce seul souci : « saper » les normes de la société bourgeoise ». Voir B. RABEHL, *Von der anti-autoritären Bewegung zur sozialistischen Opposition*, in Bergmann, Dutschke, Lefèvre, Rabehl, *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag Reinbek Hamburg, 1968, p. 165 (tr. fr. Bergmann, Dutschke, Lefèvre, Rabehl, *La Révolte des étudiants allemands*, Paris, Gallimard, p. 348).

²⁶ *Ibid.*, p. 159.

²⁷ Or, ce refus s'accompagne d'une exigence de décentralisation de la décision politique qui se caractérise par la résurgence des conseils comme forme du politique, espaces communs de construction d'une société émancipée, et de rupture de toute verticalité dans le rapport politique. Dans cette résurgence des conseils, le refus affère aux sentiments anti-bureaucratiques et anti-autoritaires que partageaient aussi des minorités du mouvement ouvrier contre les oligarchies syndicales. « Là où s'établissent des conseils à l'heure actuelle, remarquait Negt, ils prennent toujours la forme d'une auto-gestion socialiste ». Selon lui, qui affirme qu'une telle auto-gestion est irréalisable doit abandonner l'espoir de vivre dans une société véritablement socialiste, et doit assumer que pour lui les rapports de dépendance produits par le système de domination actuel sont devenus naturels : O. NEGt, *Politik als Protest*, *op. cit.*, p. 137.

volonté révolutionnaire d'abattre les forces productives échappant au contrôle des hommes.²⁸

Il nous faut ajouter qu'un coefficient de radicalisation de cet « affect anti-fonctionnel » ou ce « refus sentimental-émotionnel » anti-autoritaire résidait dans le passé nazi-socialiste de la plupart de la classe dirigeante allemande, ce qui demeurait en grande partie un sujet tabou dans le débat public. À partir de la Présidence de Lübke, une bonne partie de la classe politique et de la haute-bourgeoisie industrielle avait travaillé et milité sous le troisième Reich. Les étudiants anti-autoritaires ne pouvaient pas « accepter les plaintes contre l'ethnocide perpétré par le troisième Reich sans les transformer en action contre tout ethnocide actuel », concrètement le Vietnam. Il s'agissait pour eux de tracer une ligne de démarcation nette, donc d'« extérioriser ce refus », de politiser cet affect, de l'université à la société, par la subversion interne des institutions dans la mesure où celles-ci constituaient un élément de continuité avec le régime du *Nationalsozialismus*²⁹. En outre, la solidarité avec les théoriciens des guerres de libération avait donné aux étudiants de nouveaux modèles pratiques et de nouvelles orientations théoriques (Rabehl). D'une certaine façon ils avaient remplacé les intellectuels de gauche qui les taxaient de « fascistes », par les militants et intellectuels du Tiers-monde. Ils trouvèrent chez Fanon, Che Guevara, Mao et Débray un modèle de véritable « contre-conduite », l'union effective de théorie et pratique qu'ils voulaient traduire et incarner dans les métropoles. Les étudiants forgèrent avec cet appui un autre concept de militant, et théoriserent l'homme nouveau dans les métropoles³⁰. Ils commençaient ainsi à se concevoir et se fantasmer comme « guérilleros urbains ».

Or, dans ces mobilisations, on met en discussion le rapport entre morale et politique des démocraties occidentales. Comme le souligne Oskar Negt, à l'époque de la révolution bourgeoise, chez Kant et Robespierre, dans la politique étaient contenus un élément inconditionné et une négation catégorique de toute contradiction entre morale et politique. Toutefois dans les sociétés post-révolutionnaires, cette radicalité est remplacée par le compromis et l'échange. L'intransigeance morale appartient à la sphère privée, ce qui produit une dépolitisation de l'espace public. Le système de domination avec sa ritualisation de règles et procédures, avec pour finalité de conserver la légalité, ne forme « qu'une seule forme de sensibilité, notamment celle réceptive aux fonction de perturbation du fonctionnement de la société, aux manifestations et protestations radicales »³¹. De plus, les manifestations organisées dans le respect des règles dictées par la police se montraient inefficaces, et ne faisaient pas la une des journaux. Les étudiants s'apercevaient qu'elles ne faisaient finalement

²⁸ R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 198.

²⁹ C. KOHSER-SPOHN, *Mouvement étudiant et critique du fascisme en Allemagne dans les années soixante*, Paris, L'Harmattan, 1999, en part. p. 57-58, et 83-85.

³⁰ *Ibid.*, p. 79 et p. 94-95.

³¹ O. NEGTE, *Politik als Protest*, op. cit., p. 35.

que le jeu du système contre lequel ils voulaient pourtant se battre, au fur et à mesure que ce dernier, par le biais de ces manifestations légales, pouvait montrer sa tolérance démocratique face aux opposants. Dans les faits, suivre les consignes de la police les conduisaient à exprimer leurs revendications dans des espaces marginalisés sans aucun impact. Or c'est précisément à partir de la question portant sur l'impact potentiel de leurs actions, que doit être saisi le rapport entre légalité et illégalité, et leur théorisation de l'illégalité comme pratique d'émancipation. Toute manifestation qui « déjouait » ces règles « démocratiques », qui perturbait les procédures et mettait ainsi en question les autorités publiques, se montrait beaucoup plus efficace qu'une manifestation respectueuse des consignes, parce que la presse parlait beaucoup plus d'une manifestation illégale que d'une légale, et contraignait l'appareil répressif à se déployer brutalement, donc à montrer « son vrai visage ». L'opération de la presse conservatrice face à la mobilisation consistait à la criminaliser et à la dénigrer ; on taxait les étudiants de « blanquistes », c'est-à-dire qu'on les considérait comme une minorité qui, s'isolant d'elle-même, n'a plus d'autre visée que de « poursui[vre] de façon terroriste ses objectifs élitistes et manipulateurs »³². On doit comprendre que la transformation de la structuration de l'espace public est à la fois un indice et un élément constitutif de la crise politique dénoncée par les étudiants. Dans son article *Über das Verhältnis zwischen Provokation und Öffentlichkeit*, Oskar Negt constatait que ce n'était plus la discussion, l'argumentation et la critique, qui constituaient les facteurs formateurs de l'opinion publique, mais que l'on utilisait désormais les moyens de communication pour favoriser la disposition du peuple à acclamer l'un ou l'autre représentant politique et son programme lors de leur entrée sur la scène politique officielle (à la personnalisation du politique, correspondant une déresponsabilisation des agents politiques au fur et à mesure qu'ils jouent des rôles et des fonctions imposées sans connexion nécessaire avec leur conviction intime). Selon Negt, les moyens de communication étaient par conséquent devenus de véritables outils de dépolitisation des citoyens. On s'en servait pour mobiliser des attitudes réactionnaires, apolitiques, trouvant leur ancrage dans la sphère privée idéalisée comme domaine de paix (église, famille), que l'État devait protéger contre la menace constituée par les étudiants anti-autoritaires. Le but était concrètement d'immuniser des couches de la population face à toute proposition de changement et de les rendre imperméables à tout questionnement des valeurs fondant la société, et des pratiques autoritaires qui ordonnent la société et permettent sa reproduction. C'est cette attitude que les étudiants, s'appuyant sur Marcuse, définissent comme « état de minorité ».

Selon les militants de l'APO, lors du « 2 juin », les autorités profitèrent du climat tragique pour imposer définitivement leur logique autoritaire (molaire). La finalité était de mobiliser le « centre », la soi-disant majorité silencieuse avec

³² *Ibid.*, p. 75-76.

l'argumentaire conceptuel qui avait marqué tristement l'histoire allemande du XXe siècle : discipline, ordre et paix. Les autorités s'approprièrent les mots d'ordre que la presse Springer avait diffusés contre le mouvement et ses meneurs. Sa stratégie était de dénigrer leurs revendications et de les priver de tout appui solidaire dans la société. Cette opération d'isolement était finalement menée à bien par les autorités universitaires et policières³³.

Les théorisations de la guérilla urbaine

Que le temps du « jeu provocateur [soit] fini », voulait dire pour Dutschke que l'on avait « atteint le point où les œufs pourris ne suffisent plus ». Si œufs et tomates avaient été nécessaires pour attirer l'attention de l'opinion publique, « la politisation avait [désormais] atteint une phase où il serait stupide de recourir à de telles méthodes, qui d'ailleurs nous feraient perdre le terrain que nous avons gagné ». Les possibilités de développement du mouvement anti-autoritaire reposaient alors sur sa capacité à se transformer en une machine de subversion civile s'agencant à d'autres milieux. Cela implique la formulation de nouvelles stratégies d'action que Dutschke et Krahl élaborèrent en traduisant le modèle alternatif de la guérilla à la base de la révolution cubaine et d'une possible révolution en Amérique Latine, comme « agitation permanente » dans les métropoles et dans les institutions des démocraties occidentales. Dit autrement, la question qui se posa après le 2 juin au sein du mouvement est une question révolutionnaire classique : « Que faire ? »... Les théorisations de la guérilla urbaine en RFA constituaient des réponses plus ou moins adéquates à cette question à partir de la conjonction entre les mouvements de libération dans le Tiers-monde et l'opposition non-parlementaire dans les métropoles. Il fallait faire face à l'absence d'un sujet révolutionnaire classique au fur et à mesure que de larges fractions de la classe ouvrière s'intégraient à l'appareil d'État par des nouvelles pratiques de subjectivation politique, c'est-à-dire redéfinir l'horizon pour développer des subjectivités subversives.

Une des premières théorisations de la guérilla urbaine est celle que Rudi Dutschke et Hans-Jürgen Krahl exposent dans leur intervention au 22e Congrès du SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), l'union des étudiants socialistes, en septembre 1967 : « *Pratiquer le refus implique une mentalité guérilla* ». Lors de ce congrès, le SDS se trouva pour la première fois depuis sa sortie du SPD à devoir redéfinir sa ligne politique. Le scénario politique est marqué par deux événements majeurs : la Grande Coalition (réunissant les deux partis populistes : CDU et SPD), et les effets de l'assassinat de Benno Ohnesorg,

³³ « La suppression tendancieuse de l'opposition étudiante au moyen de punitions exemplaires et du renvoi des "meneurs" doit être considérée comme une attaque contre les données les plus importantes de la conscience démocratique et il faut y répondre par des formes d'action adéquates » (R. DUTSCHKE, *Ecrits Politiques*, op. cit., p. 54).

qui réduisent au minimum les possibilités d'action. Par leur intervention, les deux meneurs du mouvement essaient de concilier deux positions : celle du SDS berlinois qui, après l'assassinat de Benno Ohnesorg, proposait la formation de comités d'actions dans les quartiers pour passer à une politisation de la ville, et celle d'une bonne partie du SDS, qui proposait une alliance non-parlementaire, une sorte de front avec les autres groupes et groupuscules de la gauche radicale pour organiser l'opposition à la grande coalition CDU-SPD. Dutschke et Krahl proposent que :

Les groupes de conscience révolutionnaires (*revolutionäre Bewußtseinsgruppen*) qui, sur la base de leur position spécifique dans les institutions, peuvent lancer concrètement de signaux oppositionnels capables d'éclaircir la situation, doivent utiliser une méthode de lutte politique qui en principe se distingue des formes traditionnelles de la confrontation politique.

On voit par là donc qu'ils sont bien conscients de l'enjeu théorique de leur discours.

L'agitation dans l'action, et l'expérience des combattants solitaires dans la confrontation avec le pouvoir exécutif étatique, forment les facteurs de mobilisation favorisant l'extension de l'opposition radicale, et rendent possible tendanciellement un processus de prise de conscience pour des minorités actives au sein des masses passives. Celles-ci ne peuvent s'apercevoir de la violence abstraite qu'à travers l'action irrégulière des minorités. Il faut que la « propagande des coups » dans le Tiers-monde se complète dans les métropoles par la « propagande des actes » qui rend possible une urbanisation de l'activité de la guérilla rurale. Le guérillero urbain est l'organisateur d'irrégularité comme destruction immanente du système des institutions répressives.³⁴

En ce qui concerne la base arrière, la zone de sécurité nécessaire au développement de la guérilla dans la campagne, les deux théoriciens indiquent qu'elle doit être l'Université en tant que la « base sociale, dans laquelle et à partir de laquelle le guérillero doit organiser sa bataille pour le pouvoir dans l'État ». Et à la question : « pourquoi proposer cela au SDS ? », ils répondent d'être bien conscients que « plusieurs camarades ne sont plus prêts à accepter un socialisme abstrait qui n'a rien à voir avec leur propre activité vitale ». En somme, dans le SDS, il existe des présupposés personnels pour une nouvelle forme de coopération dans les groupes. « Le refus dans les milieux des institutions nécessite une mentalité guerillera, si on ne veut pas tomber dans l'intégration ou dans le cynisme »³⁵. Bref : le seul issu possible à l'alternative

³⁴ H. J. KRAHL, R. DUTSCHKE, *Das Sich Verweigern erfordert Guerilla-Mentalität* (Organisationsreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des SDS, Septembre 1967), in R. Dutschke, J. Miermeister (éd.), *Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsches und die Radikalität des Friedens*, op. cit., p. 89-95, en particulier p. 94-95.

³⁵ *Ibid.*

imposée par l'État après le 2 juin : *intégration ou résignation*, est un refus organisé selon la modalité de guérilla comme agitation permanente. Ainsi s'ouvre la « longue marche dans les institutions » qui doit se faire par un patient travail de mobilisation des bases à l'intérieur des syndicats, des partis, de toute institution. Il faut devenir des agitateurs politiques dans chaque discipline et domaine de la vie sociale. En même temps, ils essaient de prospecter une voie à ceux qui ne veulent pas faire marche arrière³⁶.

Constatant le déclin économique et politique de Berlin-Ouest, Dutschke proposait dans une autre intervention des actions analogues à celle que réalisera quelques années plus tard le Pouvoir Ouvrier en Italie avec ses bases rouges, à savoir la constitution des comités de luttes concrètes dans les quartiers, par exemple autour de la question du prix des loyers, contre la presse Springer etc. La pratique du refus de cette société, signifiait pour lui d'en organiser autrement les intérêts, les désirs et les souffrances, de les organiser par des pratiques immanentes capables de désarticuler de l'intérieur les rapports de verticalité et de soumission jusqu'à rendre superflu tout l'appareil politique. Il fallait concrètement occuper la ville au-delà des manifestations, et mobiliser d'autres couches de la population dans des batailles concrètes dans les quartiers. Cette mobilisation devait faire de Berlin-Ouest une société libre, une nouvelle Commune au cœur de l'Europe divisée. Ce processus aurait dû s'accompagner en même temps une dissolution des comités d'action qui avaient soutenu et rendu possible la mobilisation étudiante, afin d'éviter qu'ils se transforment en une nouvelle élite sur le modèle léniniste d'un parti éducateur du peuple et des masses. Leurs membres auraient dû s'intégrer au travail des AG. C'est par le biais des comités de surveillance des prix et des loyers, des comités d'orientation pour dispenser des renseignements juridiques, économiques et pratiques, pour aider et politiser d'autres milieux. qu'il voulait donc donner le jour à un « Berlin soutenu par le bas, c'est-à-dire par une démocratie des soviets directes où les chefs en continuelle rotation seraient élus par des individus libres et choisis dans les entreprises, les écoles et universités, l'administration etc. ». Dans le rêve de Dutschke, Berlin aurait dû concrétiser le véritable socialisme et construire la base pour la réunification de l'Allemagne et de l'Europe.

En revenant à la question du sujet révolutionnaire, et avant de liquider ce discours comme velléitaire ou volontariste, il faut prendre au sérieux l'impact imaginaire de la révolution cubaine et de son mythe³⁷. À savoir, l'idée d'une petite cellule qui petit à petit grandit et forme une armée révolutionnaire et contraint à la défaite une dictature. Ce mythe joue en rôle important dans ce type de discours et dans la théorisation d'une phase guérillera pré-révolutionnaire. En outre la base affective de ce discours est la conviction que la révolution est un choix qui implique un dévouement total, qu'elle doit être selon

³⁶ Et on ne peut oublier la façon dont Althusser se définissait : « un agitateur politique en philosophie »...

³⁷ Voir à ce sujet G. CHALLIAND, *Mythes révolutionnaires du tiers-monde*, op. cit., p. 72-84.

les paroles de Debray « révolution dans la révolution », il faut se révolutionner, révolutionner les masses dans la révolution. Selon Negt « la résistance permanente contre la fonctionnalisation du savoir au service des intérêts dominants constitue [l'essence de l'expérience de l']Université [critique] ». Elle est soutenue par « le devoir d'articuler les intérêts émancipateurs des êtres humains dans un quatrième pouvoir autonome et de s'attaquer activement au processus de formation de la volonté de la société »³⁸. Autrement dit, la lutte doit s'attaquer à chaque domaine de la vie, il n'existe plus de séparation fictive entre privé et public, de division artificielle du savoir dans des disciplines. Pour mettre fin à cela, la politique doit renouer avec la vérité et la justice. En même temps, Dutschke avait clarifié plusieurs fois sa position personnelle par rapport à une forme de résistance armée. Il la considérait contre-révolutionnaire au sein des métropoles occidentales, où on devait plutôt conduire une bataille pour l'*Aufklärung* de la société, et pointer le lien entre la paix interne dont jouissaient les démocraties occidentales, et les guerres dans les pays du Tiers-monde. Il insistait sur le fait qu'il s'agissait d'une position purement tactique et en aucun cas morale. Il avait affirmé à maintes reprises sans équivoque qu'il aurait bien bridé les armes s'il s'était trouvé dans les pays du Tiers-monde. Il voyait encore de l'espace politique pour une action qui ne s'attaque pas à la vie et au corps de l'adversaire, une valeur encore sacro-sainte dans les démocraties occidentales. En même temps il présentait cela comme la dernière option pour conjurer une lutte armée en Europe, comme en témoigne son entretien de décembre 1967 avec Günther Gaus³⁹.

Cinq mois après avoir ainsi éclairci ses ambitions révolutionnaires, le jeudi de Pâques 1968, Rudi Dutschke est victime d'un attentat qui l'efface pendant des années de la scène politique allemande. La réaction des étudiants est violente et se tourne immédiatement contre Springer, dont ils bloquent les fourgonnettes chargées de distribuer le *Bild-Zeitung* à Berlin et en brûlent les exemplaires. Leur réaction est lucide et s'attaque de façon cohérente à ceux qu'ils considèrent comme les véritables responsables de l'attentat. Dans son article *Rechtsordnung, Öffentlichkeit und Gewaltanwendung*, Oskar Negt souligne que ce blocage n'est pas une action symbolique mais « l'expression spontanée et manifeste de la résistance pratique contre une entreprise éditoriale avec laquelle aucun mouvement véritablement démocratique ne peut coexister longtemps ». La réaction à l'attentat ne se porte pas contre la police de façon « hystérique », mais « consciemment contre une entreprise qui est perçue au moment de l'attentat comme un outil de violence de l'ordre établi ». À la différence de l'assassinat de Benno Ohnesorg, lorsqu'elles avaient pris en compte les circonstances atténuantes « objectives » afin de pouvoir juger non responsable l'agent Kurras, les autorités criminalisent en l'occurrence

³⁸ O. NEGt, *Politik als Protest*, op. cit., p. 49.

³⁹ G. GAUS, R. DUTSCHKE, « Interview mit Rudi Dutschke : Eine Welt gestalten, die es noch nie gab », 3 décembre 1967 (URL : <http://labandavaga.org/node/121>).

Bachmann, le militant d'extrême droite auteur de l'attentat, ignorant délibérément tout effet objectif des circonstances, notamment la campagne de presse féroce et diffamatoire engagée par Springer contre Dutschke, par l'usage et le renvoi systématiques à toute figure perçue comme dangereuse pour la démocratie dans l'imaginaire populaire (Hitler, Staline etc.). Selon Negt, les étudiants avaient fait preuve de lucidité, car les véritables responsables sont bien les journalistes de Springer et leurs méthodes que même Günter Grass avait taxées de fascistes. C'est à partir de là que se poursuit la campagne pour l'expropriation de Springer. À la question « pourquoi exproprier Springer ? » Ulricke Meinhof répond ainsi sur les colonnes de *Konkret* :

Parce que toute tentative de la ré-démocratisation de ce pays, de la reconstitution d'une volonté populaire et la formation de citoyens capables de juger la réalité échoue et ne pourra qu'échouer si Springer conserve la force qu'il a maintenant. Cela non parce qu'il abuse de cette force, mais simplement parce qu'il en dispose.

Après l'attentat à Dutschke, la question de l'organisation de la contre-violence et de la résistance armée se pose alors d'une façon encore plus radicale. Sur les colonnes de *Konkret*, Ulricke Meinhof voit là un changement de seuil dans le combat, le basculement définitif de la protestation dans la résistance :

C'est fini le divertissement. Protestation, c'est lorsqu'on dit que ceci et cela ne nous convient pas. Résistance, c'est quand je fais tout le possible afin que ce qui ne me convient pas, ne dure pas plus longtemps.⁴⁰

La question du droit de résistance relancée par Marcuse dans son essai sur la *Tolérance répressive*, subit alors un transcodage par les événements. Certains considèrent que le jour est désormais venu de lancer la guérilla armée dans les métropoles. À vrai dire, quelques jours avant l'attentat contre Dutschke, quatre militants berlinois (dont Andreas Baader et Gudrun Ensslin), étaient déjà passés à l'acte en provoquant un incendie sans victimes dans un grand magasin de la chaîne Kauf-Hof à Francfort. Ils répondaient ainsi à l'appel de la *Kommune 1* qui, après un attentat incendiaire à Bruxelles, avait demandé de façon provocatrice : « Quand brûleront finalement les grands-magasins à Berlin-Ouest ? ». La police les interpelle quelques jours plus tard. Mais leur procès devient un véritable *happening* politique. Les juges accordent aux inculpés que leur action avait des raisons politiques, et ne les condamnent qu'à quelques mois de prison. Si ce n'est pas là l'acte fondateur de la RAF, c'est pourtant bien dans les chroniques de ce procès que les noms d'Andreas Bader et Gudrun Ensslin font pour la première fois faire la une des journaux, les faisant connaître ainsi comme activistes radicaux.

Or, il faut considérer que le véritable acte fondateur de la *Rote Armee Fraktion* est la libération d'Andreas Baader, le 14 mai 1970. En fuite depuis quelques mois après avoir profité d'une période de liberté provisoire pour

⁴⁰ U. M. MEINHOF, *Die Würde des Menschen ist antastbar*, 1980, p. 140.

s'échapper, Baader avait été interpellé par la police par pur hasard (pour un excès de vitesse). Gudrun Ensslin organise la libération de son compagnon avec la complicité d'Ulricke Meinhof qui organise avec Baader un entretien pour un ouvrage sur les anciens pensionnaires des maisons de redressement à l'Institut allemand pour les affaires sociales. Le commando de libération n'avait pourtant pas fait l'unanimité dans la cellule embryonnaire de la RAF. Mahler, l'avocat qui les avait défendu au procès contre l'incendie à Kauf-Hof, et qui les avait contacté lors de leur séjour à Rome avec le but de constituer un foyer de lutte armée à Berlin-Ouest, s'y était dit opposé, au regard du fait que Baader n'aurait dû purger que quelques mois de prison, qui ne méritaient pas de mettre en péril la constitution de la Fraction Armée Rouge. Mais pour le noyau dur de la RAF (Ensslin et Baader), le temps d'attendre ou calculer était fini. Ils n'identifiaient pas l'illégalité et la clandestinité comme une auto-privation de liberté en vue de la révolution, mais comme la pratique maximale de la liberté dont ils disposaient. En d'autres termes, l'illégalité coïncidait à leurs yeux avec la libération elle-même. Après le saut par la fenêtre de Meinhof à conclusion de la libération de Baader, la conjonction de sa plume et l'autorité morale qu'elle exerçait sur les milieux d'extrême-gauche avec la décision dont avait fait preuve le duo Baader-Ensslin, faisait peur aux autorités qui les traquèrent en déployant tous les moyens à disposition. À leur compte, il n'y avait encore aucune action significative, lorsque Böll lança son appel pour trouver une voie conciliante. Il fut critiqué pour cela farouchement. Le pouvoir et la RAF avaient tracé leur ligne de démarcation : après l'amnistie accordée aux militants de gauche, il n'y avait plus de compromis possible. La presse et les autorités visaient à discréditer leur entreprise et à les faire apparaître comme une bande de criminels jouant le *Bonnie and Clyde* rouges, d'où vient l'appellation « Bande à Baader ». Les mots sont importants : la RAF est-elle un groupe politique ou une bande criminelle ? Il faut analyser les faits. Pendant la médiatisation de leur entreprise, s'appropriant la leçon que Carlos Marighella avait donné dans son *Manuel du guérillero urbain* qui venait tout juste d'être traduit en allemand, ils se consacrèrent à la construction d'une infrastructure, par la préparation d'un réseau d'appartements, de voitures, de tout le matériel nécessaire à la confection de faux documents d'identité etc. En même temps, les autorités connaissaient les résultats d'un sondage dans lequel émergeait une solidarité diffuse dans les milieux de l'ultra-gauche. Les militants semblaient n'avoir pas oublié que Baader, Meinhof, Raspe Meins et Ensslin, avaient fait partie du mouvement, et les percevaient comme des « camarades », compte tenu du fait que beaucoup d'entre eux avaient participé aux Communes 1 (Baader) ou 2 (Raspe). Leur réseau se basait en grande part sur la solidarité de leurs amis et anciens camarades qui se sentaient plus proches d'eux que de l'État. Mais les forces politiques continuaient à voter des lois spéciales dont la plus emblématique est le décret interdisant d'employer les militants d'extrême-gauche.

Le concept de guérilla urbaine, rédigé par Ulricke Meinhof et publié en mai 1971, constitue le véritable manifeste de la *Rote Armée Fraktion*. Il constitue une prise de parole contre tout ce que le pouvoir et les médias avaient pu raconter sur la RAF par une série des « réponses concrètes à des questions concrètes ». Je me bornerai à souligner simplement quelques éléments qui prouvent leur lien avec le mouvement anti-autoritaire. Les membres de la RAF reconnaissent ouvertement que leur entreprise est liée à l'échec du mouvement étudiant :

Le mouvement étudiant a quasiment saisi tous les domaines de la répression étatique comme expression de l'exploitation impérialiste : dans la campagne de presse de Springer, dans les manifestations contre l'agression américaine au Vietnam, dans la lutte contre la justice de classe, dans la campagne contre l'armée, contre les lois de l'état d'urgence, dans le mouvement lycéen. Expropriez Springer !, Brisez l'OTAN !, luttiez contre le terrorisme de la société de consommation !, luttiez contre le terrorisme de l'éducation !, luttiez contre le terrorisme des loyers !, ont été des slogans politiques justes. Ils visaient l'actualisation, dans la conscience de tous les opprimés, des contradictions produites par le capitalisme mûr lui-même, entre les nouveaux besoins et les nouvelles possibilités de satisfaction des besoins par le développement des forces productives d'un côté et la pression à la soumission irrationnelle dans la société de classes.

Toutefois, selon Ulricke Meinhof,

le mouvement étudiant s'écroula lorsque sa forme d'organisation spécifiquement étudiante / petite-bourgeoise, le « camp anti-autoritaire », se révéla inapte à développer une pratique appropriée quant à ses objectifs, parce qu'il ne pouvait pas y avoir d'élargissement de sa spontanéité aux entreprises ni dans une guérilla urbaine efficace, ni dans une organisation socialiste de masse.

On pourrait même affirmer que sur ce point l'analyse de Meinhof converge avec celle de Dutschke, qui avait reconnu la limite existentielle du mouvement en tant que mouvement étudiant.

Si le mouvement étudiant pouvait nommer les buts et contenus de la lutte anti-impérialiste [...] [il] n'était pas lui-même le sujet révolutionnaire, ne pouvait pas se permettre la médiation organisationnelle. À la différence des « organisations prolétaires » de la nouvelle gauche, la Fraction Armée Rouge ne nie pas sa préhistoire comme histoire du mouvement étudiant, qui a reconstruit le marxisme-léninisme comme arme dans la lutte de classe et a posé le contexte international pour le combat révolutionnaire dans les métropoles.⁴¹

⁴¹ ROTE ARMEE FRAKTION, « Le concept de Guérilla urbaine », 1971, in M. Hoffmann (éd.), *Rote Armee Fraktion. Texte und Materialien zur Geschichte der RAF*, Berlin, ID Verlag, 1997 p. 27-48 (tr. fr. URL : <http://labourhistory.net/raf/documents/fr/0019710501%20FR.pdf>).

Or, il n'y a sans doute pas de lien plus fort et plus direct en Europe entre un mouvement étudiant et un groupe terroriste, que celui entre la RAF et le mouvement anti-autoritaire. La clandestinité est vécue comme le tracé d'une ligne de démarcation contre l'ennemi : on ne veut plus de compromis, plus d'atteinte, plus de paroles sans conséquences matérielles. Les militants de la RAF discréditent toute concession légaliste (amnistie) parce qu'ils l'interprètent comme la tentative extrême de neutraliser la contestation. Cette radicalité est critiquée par la gauche, et même par l'un de ses fondateurs comme Horst Mahler. Mais la RAF, cette cellule explosive, veut être en réalité la ligne de démarcation elle-même, ce qui signifie que c'est sur la position de la RAF que chacun doit choisir son camp : avec ou contre l'État. Ce que condense la formule abrupte de Meinhof : « Soit on est partie prenante du problème, soit on est la solution ». La RAF n'ambitionne pas de guider le processus, mais elle veut l'accompagner et le soutenir, par la définition et le tracé du conflit maximal en RFA : il faut porter la guerre sur son territoire, « *bring the war home* », à l'instar des *Weather Underground*. Pour la RAF, la guérilla urbaine ne veut dire qu'action, sa seule devise est le primat de la pratique :

Sans pratique, la lecture du « *Capital* » n'est qu'une étude bourgeoise. Sans pratique, les déclarations politiques ne sont que du baratin. Sans pratique, l'internationalisme prolétarien n'est qu'un mot ronflant. Prendre théoriquement le point de vue du prolétariat, c'est le prendre pratiquement. La fraction armée rouge parle de primat de la pratique. S'il est juste d'organiser maintenant la résistance armée dépend de sa possibilité; si cela est possible ne peut être compris qu'en pratique.

Mais au moment de la rédaction, cela ne restait qu'une déclaration d'intentions. Ce ne sera qu'un an plus tard que la bande passera à l'action avec une offensive à la fois terrifiante et suicidaire. La liste est simplement ahurissante, a fortiori si l'on se souvient que ces actions ont été menées par une petite dizaine de personnes. 11 mai 1972 : triple attentat à la bombe au Quartier Général militaire américain à Francfort (1 mort, 14 blessés) ; 12 mai 1972 : trois attentats contre la police à Augsburg (6 blessés) et Munich (10 blessés) ; 15 mai 1972 : attentat contre le juge Buddenberg à Karlsruhe ; 19 mai 1972 : double attentat contre Springer à Hambourg (34 blessés) ; 24 mai 1972 : double attentat au Quartier Général militaire américain à Heidelberg (3 morts, 6 blessés). On voit bien qu'ils ont frappé toutes les cibles nommées par le mouvement étudiant. Par là, ils ont réussi à porter la guerre dans la RFA, à attaquer les troupes américaines, et ainsi à soutenir les Vietcongs. Au passage, l'attentat à Heidelberg coïncide avec le début du bombardement du Vietnam septentrional. Mais la réponse de l'État est efficace : tous les membres sont arrêtés peu de jours après, ce qui ouvre la deuxième phase de la RAF.

En 1972, Renato Curcio, le « théoricien » des Brigades Rouges, reprochera à la RAF d'avoir brûlé les étapes, c'est-à-dire d'avoir engagé la lutte à un niveau trop élevé qui ne correspondait pas à son infrastructure, et d'avoir aussi

multiplié inutilement les cibles. Dans sa critique, le modèle à l'œuvre est celui d'une guérilla qui vise à se constituer en parti révolutionnaire, sur le modèle cubain. On doit rappeler qu'en 1972, les Brigades rouges étaient encore loin d'être la machine explosive de la fin des années 1970. Mais l'on s'intéressera surtout ici au fait que Curcio rectifie son jugement en 1974, pendant sa réclusion à Casale, avant sa libération orchestrée par sa compagne Maria Cagol, sur le modèle de celle de Baader menée par Ensslin. Il remplace alors la critique par un éloge de la capacité de mobilisation de la RAF, dans une lettre rédigée après la mort d'Holger Meins au terme d'une longue grève de la faim que les prisonniers de la bande avaient organisé en prison pour protester contre les conditions spéciales de leur détention. Cette mobilisation constitue sans doute le chapitre le plus singulier et le plus significatif de leur parcours de lutte. Après voir passée des mois dans l'isolement le plus total – isolement sensoriel même, suivant les techniques de la « torture blanche » et de la « cellule silencieuse » –, Ulricke Meinhof dénonce leurs conditions de détention comme une forme nouvelle de torture. Sa lettre ouverte mobilise les militants. Les membres de la RAF avaient décidé de lutter avec la seule arme qui restait à disposition : leur corps. Ils tentèrent de « déjouer » le procès en le transformant à un procès-guérilla. Les grèves répétées visaient à obtenir d'être visités par un médecin indépendant pouvant constater qu'ils étaient inaptes à se présenter au procès. Ils appliquaient ainsi littéralement le mot d'ordre du SPK (*Sozialistisches Patientenkollektiv*) : « Faire du corps une arme », puisque telle était la seule manière de poursuivre leur lutte et de maintenir à la fois leur mobilisation et l'identité du groupe en prison⁴². Ils essayèrent de faire de leur faiblesse une force, refusant de se résigner. Ils luttèrent concrètement pour sortir de l'isolement et pour être rassemblés afin d'organiser leur défense devant le tribunal. Ces grèves furent les moteurs d'une campagne menée à l'extérieur par leurs proches et leurs avocats. Des comités de mobilisation et le Secours rouge virent le jour et devinrent vite les bases de recrutement d'une nouvelle vague : la deuxième génération de la RAF.

Par la grève de la faim les prisonniers de Stammheim imposèrent la ligne politique à leurs avocats, et parvinrent à mobiliser en leur faveur plusieurs associations dont Amnesty international, ainsi que des intellectuels comme Sartre. Et c'est à ce moment de soutien maximal du monde social que paradoxalement commence aussi la phase plus sanglante de la RAF. Ce sont de militants qui s'organisent dans la clandestinité avec le but de libérer les prisonniers, les « *Stammheimers* ». C'est dans ce but qu'une cellule organise l'assaut à l'ambassade de Stockholm, une autre l'assassinat du juge Bubeck, mais surtout que la direction centrale lance la campagne de l'automne allemand qui fit trembler le gouvernement Schmid et toute la RFA en septembre 1977. Sous l'impulsion directe de Baader les militants décident d'exercer toute la

⁴² Ainsi Manfred Grashof dans une lettre adressée à ses avocats in S. AUST, *Der Baader-Meinhof Komplex*, München, Goldmann Verlag, 2008, p. 282.

pression sur le gouvernement afin qu'il accepte un échange de prisonniers sur le modèle de l'échange organisé par le groupe du « 2 juin ». Ils enlèvent Hans Martin Schleyer, président de la confédération des syndicats patronaux allemands, ayant un passé dans la jeunesse hitlérienne. Mais cette fois contre la volonté des prisonniers de Stammheim, la direction de la RAF donne le feu vert à une action de soutien organisée par un groupe terroriste palestinien : le détournement d'un Boeing de la Lufthansa plein de touristes rentrant de Majorque. La brigade anti-terroriste constituée après l'action du septembre noir, intervient à Mogadiscio, dernière escale de l'avion, et en libère les otages. Le lendemain on retrouve les corps sans vie des chefs de la première génération : Raspe, Baader, Ensslin. Suicide ou assassinat ? Peu importe. On peut dire qu'en cela ils ont réussi à « déjouer » une fois de plus le jeu de l'interpellation, laissant entendre à jamais que la RAF reste l'intensité maximale du refus, le tracé d'une ligne de démarcation radicale entre la vie et la mort, qui s'exposait donc aussi au risque de devenir une pure ligne de mort. Cette ambivalence irréductible sera fortement soulignée par Deleuze et Guattari :

Si bien qu'on doit dire, de la guerre elle-même, qu'elle est seulement l'abominable résidu de la machine de guerre, soit lorsque celle-ci s'est fait approprier par l'appareil d'État, soit, pire encore, lorsqu'elle s'est construite un appareil d'État qui ne veut plus que pour la destruction. Alors la machine de guerre ne trace plus des lignes de fuite mutantes, mais une pure et froide ligne d'abolition.

Comme Gudrun Ensslin l'écrivait à Holger Meins deux jours avant sa mort : « Tu décides quand tu meurs. Liberté ou mort »⁴³. En cela on peut retrouver le transcodage aussi bien du mot d'ordre de la révolution cubaine « *Patria o Muerte* », que la réponse de l'équipage du Péquod à l'interpellation d'Achab à propos de Moby Dick, le grand Léviathan⁴⁴ : « Sur quel air ramez-vous ? », « Elle crèvera ou nous crèverons ! » Et il ajoutait : « que Dieu nous poursuive si nous ne pourchassons pas Moby Dick jusqu'à sa mort ». Le destin de la RAF avait ainsi été écrit : exposant ses membres au danger « propre à toute ligne qui s'échappe, à toute ligne de fuite ou de déterritorialisation créatrice : tourner en destruction, en abolition »⁴⁵, il fût effectivement le même que celui du Péquod.

⁴³ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁴ Gudrun Ensslin avait élaboré un système de communication crypté sur la base du roman de Melville : voir S. AUST, *Der Baader-Meinhof Komplex*, op. cit., p. 287.

⁴⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 367.

Le nomadisme et l'État

Un cas d'analyse à partir de l'aire géographique turcophone

ORIANE PETTENI

Dans les dernières pages du douzième des *Mille Plateaux*, « 1227. – Traité de Nomadologie : la machine de guerre », Gilles Deleuze et Félix Guattari s'expliquent sur l'intérêt et les limites des concepts de nomade et de nomadisme qu'ils viennent de développer. Ils déclarent alors qu'il s'agit d'une « Idée pure », celle d'une machine de guerre nomade, lancée contre l'État mais que l'État tente toujours de s'approprier. Cette idée de machine de guerre, n'ayant justement pas la guerre pour objet (à l'encontre des guerres d'anéantissement prévues par les états), rencontre la guerre comme supplément, sur son passage, dans sa tentative de faire croître la steppe. Cela n'est pas sans rappeler Abraham, envisagé comme patriarche nomade dans les *Frihschriften* de Hegel, qui écrit qu'à « l'époque d'Abraham surgirent des villes et les nomades n'eurent plus de place les uns à côté des autres »¹.

Nous pouvons donc déjà observer que le phénomène urbain s'oppose au nomadisme, vient ronger ses limites plastiques, et le porte à reprendre sa route. C'est ainsi qu'Abraham s'arrache au milieu familial, à sa patrie, pour partir à la conquête de son indépendance. Il reste ainsi partout un étranger, car il refuse de s'assimiler aux villes ou pays qu'il traverse : il tient farouchement à son isolement, à suivre sa ligne de fuite. Hegel écrit :

Il entretint des relations d'hostilité, et il devait se débrouiller de tous côtés en agissant de manière ambiguë ; en Égypte et chez Abimélech, ou encore il devait mener la guerre contre les rois. Il vivait parmi les hommes qui lui restaient toujours étrangers, plus ou moins hostiles, et il devait toujours réagir contre eux pour conserver sa liberté. Il devait souvent se battre, c'est ainsi que son dieu fut « l'idéal de l'opposition ».²

¹ G.W.F. HEGEL, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800). L'esprit du christianisme et autres textes*, Paris, Vrin, 1997, p. 125.

² *Ibid.*

C'est parce qu'Abraham rencontre des peuplades étrangères sur son chemin qu'il entre avec elles dans un rapport d'hostilité, de combat, refusant de se laisser asservir puis sédentariser. Nous voyons bien ici que, pour Abraham, la guerre n'est pas le but premier, mais qu'elle est nécessaire pour lui permettre de tracer sa route à travers les villes qu'il rencontre sur son passage. La lutte est nécessaire à son mode de vie. Hegel plus loin écrit : « L'eau dont lui et son bétail se servait reposait dans les puits profonds (...), on la puisait avec peine et il fallait l'acheter au prix fort ou la conquérir de haute lutte »³. Pour le jeune Hegel également, la figure du nomade est une figure guerrière, de l'opposition, « sans lien avec un État⁴ ». Le nomade, comme Abraham, est celui qui s'arrache de la cellule familiale, aux *lares*, c'est-à-dire les dieux familiaux⁵ (premier moment de l'État dans *Les principes de la philosophie du droit de Hegel*) pour traverser un espace infini.

La machine de guerre nomade n'est donc pas un cas réel de guerre parmi les autres mais une idée pure, un modèle, « quoiqu'elle ait été réalisée par les nomades »⁶. Deleuze et Guattari ajoutent que ce sont

les nomades qui restent une abstraction, une Idée, pour plusieurs raisons : les données du nomadisme se mélangent avec des données de migration, d'itinérance et de transhumance, qui ne troublent pas la pureté du concept mais introduisent des objets toujours mixtes ou des combinaisons d'espace et de composition qui réagissent déjà sur la machine de guerre.⁷

Mais également parce que, et c'est là le point le plus important, « l'intégration du nomade à l'État est un vecteur qui traverse le nomadisme dès le début, dès le premier acte de la guerre contre l'État »⁸. Deleuze et Guattari insistent beaucoup sur cette idée. Il n'y a pas d'abord le nomadisme puis l'État, ou d'abord des sociétés primitives auxquelles l'État viendrait se surimposer après-coup, en les surcodant. C'est en ce sens encore que, dès le neuvième Plateau (« Micropolitique et segmentarité »), ils retravaillent l'opposition établie par l'anthropologie politique entre sociétés centralisées et sociétés segmentaires. Alors que la notion de segmentarité est réservée par les ethnologues à l'entreprise de rendre compte des sociétés lignagères, sans appareil d'État ou sans institutions politiques appropriées par des organes sociaux spécialisés, Deleuze et Guattari objectent qu'il y a des formes de segmentarité à l'œuvre dans l'État, tout comme il y a déjà des formes de centralisation dans les sociétés primitives, et des mécanismes de « centres de

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 108 (Abraham abandonne « la Mésopotamie, sa famille et jusqu'aux dieux qui l'avaient servis jusque là... »).

⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 523.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 524.

pouvoir »⁹. Au lieu de réifier des cartes supposées substantiellement distinctes entre sociétés primitives, sociétés nomades, et sociétés étatisées, ils réclament une mise en perspective des rapports complexes, souples et rhizomatiques par lesquels se combinent, dans toute formation socio-anthropologique, des processus de centralisation du pouvoir, de conjuration de cette centralisation, de variation intensive des segments sélectionnés et des rapports institutionnalisés entre segments.

En tant qu'ils ont partie prenante avec ces cartographies pluridimensionnelles, les rapports entre nomadisme et État sont eux-mêmes nécessairement complexes et profondément entrelacés. Ils peuvent sans doute nous permettre de comprendre un certain nombre de mutations et de réalités actuelles, particulièrement dans le domaine de la géographie qui travaille avec les concepts de territoire, de mobilité, de réseaux, de flux – que ce soit de personnes, de marchandises ou encore de capitaux –, *a fortiori* lorsqu'elle s'interroge de manière archéologique sur la formation de *nomoi* tels que les villes, les territoires agricoles etc. Nous souhaiterions faire l'hypothèse que le concept guattaro-deleuzien de nomadisme peut à la fois aider à comprendre des phénomènes anciens, de stratification progressive, et des réalités plus contemporaines liées aux problématiques de plus en plus prégnantes de la mobilité (« flux » clandestins, immigrés, émigrés...). D'un point de vue linguistique, puisque c'est de l'aire turcophone qu'il s'agira ici, le concept de nomadisme nous permettra de comprendre les enjeux politiques liés au changement d'alphabet et à l'épuration de la langue turque de ses influences arabes. Nous verrons en effet que dans le cas de l'État turc, le facteur « politico-linguistique » n'est pas sans lien avec une logique territoriale, et plus précisément de reterritorialisation de l'identité nationale dans la turcité, qui passe par la reconstruction de la langue turque. Une langue turque désormais normée, et comme nous le verrons homogénéisée et surcodée, afin de s'assurer que d'éventuels vocables nomades (des expressions ou des termes issus de l'ottoman ou du l'arabe) ne se transforment en « machines d'expression ¹⁰ » à

⁹ *Ibid.*, p. 254-255 et suiv. Sur le concept de « centre de pouvoir » comme opérateur de transaction entre des flux moléculaires et des structurations molaires, voir p. 264-265 et 273-277.

¹⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka, Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975. Dans ce texte, Deleuze et Guattari se demandent : « comment devenir le nomade et l'immigré et le tzigane de sa propre langue » ? Ils partent pour cela d'une situation bien particulière, celle de Kafka et plus largement des minorités juives habitants dans l'Empire Austro-Hongrois finissants, se retrouvant à écrire en allemand, langue majeure, de manière mineure. Le concept de territorialité (et la triade territorialité-deterritorialité-reterritorialisation) de même que celui de nomade sont employés dans ce livre en rapport avec des problématiques linguistiques et politiques contenues dans l'idée de langue majeure et langue mineure. À cette époque, l'idée de « machine de guerre nomade » n'est pas encore forgée, et n'existe dans le texte que celle de « machine d'expression mineure ». Dans la mesure cependant où plus loin dans le texte les auteurs font de l'écrivain mineur la figure du « nomade de sa propre langue », il nous paraît important d'interroger les rapports entre ces deux machines. C'est dans cet esprit que nous utiliserons les concepts de territorialité, de nomadisme, et de machine d'expression, en rapport avec les

potentialité révolutionnaire. Nous verrons alors se dessiner la problématique des minorités, qui dans le cas de la fondation de l'État moderne turc (parce qu'il se re-territorialisait sur la « turcité ») ont été mise à rude épreuve. En nous interrogeant sur les rapport entre territorialité, État et minorités, il s'agira de comprendre dans quelle mesure ces dernières, précisément parce qu'elles font usage de vocables ou de pratiques qui ne peuvent entrer dans la résonance étatique ou mettent en échec le surcodage d'État, peuvent en venir à être perçues par l'État lui-même comme de véritables machines de guerre nomades. En somme, c'est à la lumière du nomadisme, compris ici dans ses caractéristiques de résistance et donc de menace face à l'État par nature immobiliste (qui tente de conserver ses territoires, ses frontières), qu'il s'agira d'interroger les rapports entre État, linguistique et territorialité.

Afin d'examiner la fécondité du concept de nomadisme dans la géographie actuelle, nous prendrons le parti de nous concentrer sur une aire géographique particulière, celle de la Turquie, des turcs et des turcophones, qui s'étend donc jusqu'au Kazakhstan, Ouzbékistan et peuple Ouïgour en Chine. Il s'agit en effet d'une zone, particulièrement pour le Kazakhstan, qui a vu naître et se développer le nomadisme, jusqu'à en faire une composante essentielle de son identité. C'est donc un cas d'analyse singulièrement propice à faire voir comment ce concept de nomadisme peut être compris à la fois littéralement – en l'occurrence pour des populations se déplaçant en petites unités, souvent suivant des itinéraires de pâturage pour les troupeaux – et de manière plus figurée – le nomade désignant alors selon Deleuze et Guattari celui qui « occupe et tient un espace lisse »¹¹ et, plus fécond encore pour notre propos, celui qui lance la machine de guerre contre l'État.

Le fait concret du nomadisme dans la zone de langue turcique permet tout d'abord d'expliquer aussi bien la formation des villes et le tissu urbain tel qu'on le trouve aujourd'hui en Turquie, mais également l'organisation des espaces agricoles, profondément liée au processus historiquement complexe de la sédentarisation. Réfléchir sur ces deux aspects nous permettra de mieux cerner les liens qui unissent nomadisme et État.

Intéressons-nous tout d'abord à la problématique du tissu urbain. Il importe au premier chef de noter qu'en Turquie l'emplacement des quatre-vingt plus grandes villes n'obéit pas à la même logique que l'emplacement des villes moyennes, de taille plus modeste. Il semble y avoir là une coexistence entre deux réalités, celle de l'ancien Empire byzantin, État royal par excellence, et la réalité du nomadisme. En effet ces quatre-vingt villes principales existaient dès avant le XIXe siècle, et formaient un tissu de foyers polarisant et concentrant les principales fonctions politiques et économiques de l'empire. Les ottomans ont en effet repris le réseau de villes byzantines déjà existantes. C'est ensuite au

propriétés de cette dernière de « bourgeoinement révolutionnaire » évoquées dans le *Kafka. Pour une littérature mineure* (voir p. 51 et 75 notamment).

¹¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 509-510.

cours de l'évolution de l'Empire ottoman, puis de la Turquie moderne, que ces villes ont subi des déclassements et reclassements au niveau du rang de pouvoir. Mais globalement, l'histoire et l'organisation de ces villes restent liées au pouvoir royal tel que Deleuze et Guattari l'entendent, en vertu d'une tendance à la centralisation indissociable d'un « surcodage » des segmentarités sociales et socio-géographiques, visant à fixer les segments dans des hiérarchies relativement stables en les empêchant de « bourgeonner ». Les réseaux des villes les plus importantes restent donc les mêmes, et fonctionnent en quelque sorte en circuits fermés, selon une « machine de résonance », suivant la notion forgée par Deleuze et Guattari. La résonance, pour le dire *a minima*, consiste en des sons qui se répercutent et renvoient les uns aux autres dans un espace limité, fermé, telle une enceinte, produisant un effet de structuration de la masse sonore indépendante de l'hétérogénéité qualitative (de sources, de timbres, d'intensités etc.) de ces sons. Dans *Mille Plateaux*, le concept de « résonance » permet de formuler analogiquement ce traitement particulier par lequel l'État surcode sur multiplicités internes (en l'occurrence ici les villes), c'est-à-dire les rapporte à une unité éminente abstraction faite des différences et incommunicabilités entre ces multiplicités. La résonance permet de former un ensemble non pas horizontal, plane, mais vertical et hiérarchisé, par l'intervention d'un pouvoir qui « ne retient donc tels et tels éléments qu'en coupant leurs relations avec d'autres éléments devenus extérieurs, en inhibant, ralentissant ou contrôlant ces relations »¹².

En revanche, la généalogie de la formation des moyennes et petites villes turques est nettement différente. Leur emplacement répond à l'opération de sédentarisation des populations dans les plaines à la fin de l'ère ottomane, dans les années 1900 – nous y reviendrons. Certains chefs-lieux turcs sont même créés dans des emplacements au départ dépourvus d'habitations permanentes, mais où se trouvaient des marchés ou des foires périodiques. Ce sont donc ces points de relais constitutifs du mode de vie nomade qui indiquent des points à surcoder, jusqu'à finir par créer un tissu urbain. L'État s'approprie donc finalement les points de relais nomades. Les petites villes créées peuvent même aller jusqu'à migrer elles-mêmes afin de se rapprocher des grands réseaux de communications, notamment les lignes de chemin de fer. C'est donc les flux canalisés, balisés, maîtrisés par le pouvoir royal qui en dernier lieu, au cours de la généalogie de l'État turc moderne, vont déterminer la formation, la mutation et la mobilité des villes. Si l'on trouve l'influence de la tradition nomade, en creux, dans le réseau des petites et moyennes villes turques, il n'empêche que l'État, à mesure qu'il durcit sa segmentarité et qu'il affirme son identité, s'approprie de manière croissante cette tradition et la contrôle de plus en plus.

Ainsi, cas extrême ou limite, certaines villes sont créées par la migration forcée de minorités, kurdes par exemple, par l'État turc. Il conviendra de nous

¹² *Ibid.*, p. 540.

intéresser plus longuement, dans un développement ultérieur, sur le rapport entre le nomadisme, les minorités et l'État, notamment par les mesures mises en place par l'État pour surcoder et homogénéiser la population « turcophone ». Mais revenir au préalable sur les mesures relatives à la sédentarisation prises à la fin de l'ère ottomane par l'État turc : elles sont particulièrement à même d'illustrer une situation où c'est « la ville [qui] a bien créé la campagne », situation dont Deleuze et Guattari, à la suite de Fernand Braudel, noteront qu'elle oblige à inverser le présupposé évolutionniste traditionnel suivant lequel on passerait progressivement des modes de vie ruraux au phénomène urbain¹³. Emblématiquement, là où la ville est une simple « excroissance du palais », apparaît en toute évidence le lien entre sédentarisation urbaine et volonté de contrôle, le rapport entre l'État et la territorialisation spécifique qu'il impose à ce qu'il cherche à contrôler. Avant la fin de l'ère ottomane, lorsque les minorités jouissaient encore d'une certaine liberté, voire d'une large autonomie, c'était les plateaux et les montagnes qui étaient valorisés, puisqu'ils offraient des pâturages aux éleveurs nomades : espaces physiquement segmentarisés, surtout les montagnes, discontinues de part le relief accidenté qui forment des cavités naturelles et permet une certaine autonomie des territoires qui échappent, par la difficulté d'accès, au pouvoir central. Cependant, en 1858, alors que l'Empire Ottoman se démantèle de plus en plus, en proie aux compétitions de pouvoir avec l'Europe en voie d'industrialisation et aux revendications d'autonomie soulevées par les nombreuses minorités qui le composent, est mis en place une loi de législation foncière, qui instaure des titres de propriété afin de favoriser la sédentarisation. Le territoire choisi pour la territorialisation est la plaine, c'est à dire les anciens pâturages d'hiver des nomades, plus à même d'être striée par des moyens de communications qui renforceront le contrôle du pouvoir central sur ces populations.

À ces populations originaires nomades, s'ajoute le repli de minorités turcophones grecques et d'autres réfugiés comme les bulgares turcophones dans les plaines turques, qui vont contribuer à l'intensification des activités agricoles dans les plaines. Ces dernières apparaissent dès lors comme l'espace clef du contrôle du pouvoir royal, qui permet et même stimule la sédentarisation en même temps que l'essor d'une agriculture intensive, potentiellement susceptible de soutenir les nouveaux mécanismes de la concurrence capitaliste. Si le système agricole nomade a laissé des traces profondes dans l'organisation spatiale à moyenne échelle de la Turquie, il n'en demeure pas moins que l'État a joué un rôle très important d'impulsion dans la reconfiguration de l'appareil de production agricole – encourageant par exemple la production de thé et de coton, dans une logique de sortie de tutelle des puissances européennes et d'indépendance économique –, et donc dans la transformation du paysage

¹³ *Ibid.*, p. 534-539.

agricole¹⁴. La perspective de l'indépendance nationale, et du renforcement de la puissance que celle-ci supposait, ne fera que précipiter ce durcissement de la segmentarité territoriale amorcée sous l'Empire ottoman.

On retrouve le même mécanisme, cas limite là encore, au Kazakhstan où, lors de la période soviétique, les pâturages d'été des kazakhs nomades, appelés « Terres noires », ont été collectivisés. Cela donna lieu à des combats sanglants, instanciant une machine de guerre nomade se battant pour préserver son espace lisse contre l'État qui tente de se l'approprier et de la sédentariser de force. L'épisode a profondément marqué les consciences et est devenu un mythe fondateur national lors de l'indépendance du Kazakhstan. Cependant, le pouvoir kazakh s'est trouvé face au terrible paradoxe de fonder un État sur une identité nomade. Le passé nomade se trouve dès lors romantisé, comme symbole d'une civilisation des carrefours, tout en étant maintenu à distance, ce passé nomade posant évidemment l'épineuse question des frontières, source de conflits (conflits « supplémentaires » à la machine de guerre nomade pour autant que, nous l'avons rappelé précédemment, la guerre n'est pas un but intrinsèque ou un objet « analytiquement » compris dans le processus de machine de guerre, bien qu'elle puisse lui être synthétiquement lié¹⁵).

Ceci nous mène au second moment de notre problématique, la question du rapport entre le nomadisme, les minorités et l'État. L'exemple de l'État turc est à cet égard extrêmement éclairant. En effet l'État turc s'est constitué sur le dernier noyau de l'empire ottoman, peu à peu démantelé, au cours du XIXe siècle, corrélativement à l'essor des revendications d'autonomie des minorités qui le composaient. L'empire ottoman est l'exemple type d'une forme impériale qui parvenait, non sans difficultés, à faire coexister ensemble un très grand nombre de minorités. C'est cependant la volonté d'indépendance de ces minorités, soutenue par certaines puissances européennes, qui a conduit au démantèlement de l'Empire. Le territoire de la Turquie actuelle est le résultat de l'effort d'Atatürk – le *père des turcs* – de conserver un territoire aux dimensions respectables. Il est frappant de constater que le discours d'Atatürk omet totalement le passé ottoman de la Turquie, considéré comme le passé de l'humiliation, où la Turquie a perdu face aux puissances occidentales. Atatürk a alors construit tout un discours fondé sur la turcité, appuyé par des mesures linguistiques qu'il conviendra d'examiner plus loin, afin de durcir les limites du territoire et l'unité turque, excluant par là toute visibilité des minorités qui subsistaient sur le sol turc.

Dans cette perspective, tout « flux décodé » menaçait la cohésion du fragile et récent État turc. Ainsi on sait que les villes portuaires ottomanes, en relation cet « espace lisse » par excellence qu'est la mer, ont eu une importance

¹⁴ Voir M. BAZIN, « Diversité ethnique et disparités régionales », in S. Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris, Fayard/Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, 2005.

¹⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 523.

considérable pour la circulation de revendications autonomistes, pour la diffusion des idées nouvelles¹⁶ (on songera au rôle des marchands grecs dans la diffusion des idées des lumières, des sociétés franc-maçonniques etc.). Ces villes portuaires « n'ont en effet plus de rapport avec leur propre terre, parce qu'elles assurent le commerce entre empires, ou mieux, constituent elles-mêmes avec d'autres cités un réseau commercial affranchi. Il y a donc une aventure propre des villes dans les zones les plus intenses de décodage »¹⁷. Elles se désolidarisent de l'arrière-pays, en même temps qu'elles gagnent une autonomie relative par rapport au surcodage de l'État. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce sont des villes extrêmement cosmopolites, composées presque exclusivement de minorités (par exemple Smyrne ou Céphalonie). Le nouvel État turc s'est alors lancé dans une politique d'homogénéisation, de surcodage de la population du territoire turc, dont l'une des incarnations les plus symptomatiques sera le déplacement de populations entre la Turquie et la Grèce. Il s'agissait d'un surcodage non seulement territorial mais également linguistique, les deux étant intimement (et politiquement) liés. Le choix de la ville d'Ankara comme capitale, à la place de l'historique Istanbul, est également très signifiant. Ankara est en effet situé au cœur des terres turques, tandis qu'Istanbul s'ouvre vers l'Europe par le détroit du Bosphore et offre moins de prise au contrôle par surcodage. La Turquie, sous l'impulsion de Mustafa Kemal, tourne donc progressivement le dos à la mer en même temps qu'elle rejette le cosmopolitisme.

La Turquie kemaliste tente donc de se reterritorialiser sur le concept de « turcité », c'est-à-dire sur ce qui fait la spécificité de « l'être turc ». La langue fonctionnant comme facteur d'unification de l'identité nationale, apparaît comme le premier moyen de durcir les frontières et de véhiculer les valeurs de la « révolution nationale ». Ici, le lien entre « territorialisation » et « linguistique » est prégnant [Ce pourquoi il doit être plus fermement problématisé dès l'introduction de l'article : cf. remarque supra.]. L'invention d'un nouvel alphabet turc, qui passe par la latinisation, constituera en effet une question politique majeure dans la consolidation du pouvoir de l'État kemaliste. Les enjeux de l'imposition d'un nouvel alphabet, donc d'une politique linguistique volontariste, sont multiples et nous pourrions en distinguer trois,

¹⁶ *Ibid.*, p. 539. Les deux auteurs parlent d'un « maximum de deterritorialisation apparaissant dans la tendance des villes commerciales et maritimes à se séparer de l'arrière-pays, de la campagne ». C'est parce que ces villes se séparent de la campagne, de la terre, donc d'un maximum de territorialisation, et sont en lien avec un espace propre au flux, la mer, que les échanges d'idées nouvelles, de revendications minoritaires etc. furent possibles et entamèrent la souveraineté de l'empire ottoman.

¹⁷ *Ibid.*, p. 539.

nous basant sur l'article « La révolution au pied de la lettre, l'invention de l'alphabet turc » de Birol Caymaz et Emmanuel Szurek¹⁸.

Le premier enjeu de la création d'un nouvel alphabet turc est « l'enracinement des structures de pouvoir de l'état républicain » kemaliste¹⁹. La langue apparaît comme le viatique privilégié de valeurs nationales destinées à imprégner l'intégralité de la société turque. De fait, le turc doit être épuré de toutes lignes de fuite possibles, de toute expérimentation de « sens » nomade qui viendrait pervertir le contenu idéologique imposé par la république kemaliste²⁰. Changer d'alphabet, imposer une graphie nouvelle, agit tout d'abord sur la structure cognitive des citoyens, auparavant habitués à écrire de droite à gauche et familiers d'un système de signe différent. On assiste à une « refonte des repères pratiques et cognitifs des individus »²¹, qui permet ainsi un remodellement total de la société (certains notables traditionnels étant mis en position de faiblesse linguistique) avec par exemple un reclassement des élites, à l'avantage des fonctionnaires acquis à la cause kemaliste (tous devant passer un examen de transcription de l'alphabet qui déterminera la suite de leur carrière), et au dépens des vieilles élites religieuses qui écrivaient en arabe, la « langue de l'islam ».

L'adoption du nouvel alphabet permet également une sécularisation plus aisée de la société, et par là, un transfert de pouvoir, de l'imam ou l'école coranique, au Gazi, le grand instituteur de la nation. Atatürk se met ainsi en scène, au cours de ses visites officielles, prenant le rôle de l'instituteur du village et interrogeant « au hasard » un de ses concitoyens sur la transcription du nouvel alphabet turc. L'État kemaliste impose donc son pouvoir de manière volontariste à toutes les échelles de la société, d'où la remarque de Caymaz et Szurek suivant laquelle « la latinisation des caractères illustre la prétention grandissante du régime républicain à définir la norme »²². La politique linguistique se répercute dans tous les foyers de pouvoir de la société. L'État investit son territoire, le circonscrit et empêche toute résonance, tout bourgeonnement nomade à caractère révolutionnaire.

L'enjeu est également économique et, dirait-on, « impérialiste ». L'alphabet arabe comportant 148 caractères est beaucoup plus onéreux à imprimer que l'alphabet latin, donc à diffuser. La volonté de modernisation des structures, d'échange avec l'Occident, et la recherche d'efficacité administrative et

¹⁸ B. CAYMAZ, E. SZUREK, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de "l'alphabet turc" », *European Journal of Turkish Studies*, 6/2007 (mise en ligne 19 novembre 2009, consulté le 2 octobre 2011). URL : <http://ejts.revues.org/index1363.html>.

¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁰ Par exemple un jeu sur l'indétermination entre signe arabe et phonétique turque, une zone d'indétermination floue impossible à surcoder par le pouvoir étatique ; ou encore une littérature proprement ottomane qui ferait exister les différentes minorités du pays en acceptant les influences multiples que celles ci ont donné à l'ancienne langue turque.

²¹ B. CAYMAZ, E. SZUREK, *art. cit.*, p. 6.

²² B. CAYMAZ, E. SZUREK, *art. cit.*, p. 7.

économique, commandent une écriture jugée plus « rationnelle », plus « pensée », dont l'expression normée sera plus à même de véhiculer rapidement le contenu à valeur économique et permettra là encore un ancrage plus profond dans ce sol fixe à l'état naissant.

Enfin, et c'est le cœur de notre problème, cette mesure a renforcé la politique d'homogénéisation au niveau du territoire national. Elle a littéralement permis une reterritorialisation de l'État turc sur un sol auparavant ottoman et hétérogène. L'imposition d'un nouvel alphabet turc, fondé sur l'alphabet latin, a permis une épuration de la langue turque des influences arabes restantes. Ainsi, la technique de transposition choisie fut la transcription phonétique du turc. En effet, l'alphabet arabe contenait des signes auxquels étaient associés des prononciations originaires inexistantes en turc, ce qui empêchait certaines nuances de la langue. Choisir une transcription phonétique permet donc débarrasser la langue des « influences étrangères ». Il y a donc ici *deux* idéologies qui se mêlent, non sans tension ni contradiction, et c'est sur ce fragile équilibre que se fondera l'État moderne turc. Il y a en effet d'un côté une exigence moderniste avec l'adoption de l'alphabet latin, conçue comme une exigence de « rationalisation ». Mais celle-ci doit impérativement se coupler avec une exigence idéologico-politique d'homogénéisation, dans une visée de construction identitaire nationale. Il faut cependant souligner que la première exigence est directement subordonnée à la seconde. Le choix de l'alphabet latin, s'il s'inspire de l'alphabet des grandes puissances occidentales, permet avant tout de faire disparaître la référence à l'empire ottoman et donc par là de coupler ces deux signifiants : turcité (en premier) et modernité. Caymaz et Szurek citent alors le discours d'un des dignitaires responsables du changement d'alphabet :

Notre écriture était l'esclave de la phonétique arabe, parce que nous utilisions des lettres correspondants à des sons que notre oreille ne percevait pas, que notre langue ne pouvait pas prononcer. Le seul moyen pour nous d'échapper à cette servitude était d'écrire tous les mots qui composent notre langue avec les lettres qui correspondent à nos sons nationaux.

L'influence arabe de l'Empire Ottoman est donc ici reléguée à une servitude passée, alors que le nouvel alphabet est assimilé à une révolution nationale, à une émancipation décisive. Cette idéologie prépare le terrain de la purification de la langue turque elle-même des derniers mots d'influence arabe, voire cosmopolite, qui viendraient apporter des aspérités dérangeantes, des lignes de fuite, sur le territoire strié de la turcité épurée.

L'État turc fondé par Kemal souffre en effet encore dans les années 1920 d'un défaut de légitimité et donc de territoires fixes (puisqu'il a mené une guerre d'indépendance afin de reconquérir des territoires qui lui étaient légalement enlevés par le Traité de Sèvres). Les territoires reconquis sont principalement composés de minorités (kurdes, grecques et arméniennes) qui seront expulsées. Homogénéiser la langue permet donc de territorialiser cet État

naissant. Cette mesure qui vient du haut, surcode les marges éventuellement dissidentes de l'empire, dont les langues mineures permettraient de possibles lignes de fuite, en leur imposant un contenu et une forme d'expression normée, figée, porteuse de valeurs nationales. Ainsi la réforme oblige également les kurdes lettrés à une latinisation de leur alphabet, puisqu'ils scolarisent leurs enfants dans les écoles latinisées kemalistes. Caymaz et Szurek concluent alors que « la construction de la citoyenneté turque exige la disparition dans l'indistinction nationale de toutes les frontières intérieures » : soit la politique linguistique volontariste comme nivellement des différences, « épuration » des minorités, et comme manière de renforcer l'intangibilité d'État contre la machine d'expérimentation de sens nomade²³.

Cet État qui donc se durcit et fonde son identité sur le panturquisme, ne peut que nier l'existence de minorités, les considérer comme une véritable menace qui viendrait créer des trous noirs, ouvrir des lignes de fuite dans des frontières durement conquises et désormais surcodées. D'où par exemple les persécutions dont les populations arméniennes et les populations kurdes encore aujourd'hui ont fait les frais (l'Arménie jouxte une partie du territoire turc). L'actuel Kurdistan (appellation d'ailleurs refusée par l'actuelle Turquie) fonctionne encore selon un mode d'organisation tribal, qui fournit aujourd'hui aussi bien des milices pour l'État turc (c'est un exemple typique de ce que Deleuze et Guattari appellent une « appropriation » d'une machine de guerre nomade par un État qui la transforme en appareil répressif) que des groupes terroristes, qui fonctionnent quant à eux sur le mode de la guérilla, en gardant un fonctionnement nomade, et en constituant un très sérieux danger pour l'État. Cependant, pour illustrer la tendance que décrivent Deleuze et Guattari de la machine de guerre nomade à se faire assimiler par l'État, il faut noter que ces groupes terroristes sont bien souvent armés par les États voisins, notamment l'Irak. Là encore, le rapport Nomadisme/État apparaît plus complexe qu'un simple dualisme.

Deleuze et Guattari écrivent ainsi dans le Plateau « Appareil de capture », que

les nomades ne précèdent pas les sédentaires ; mais le nomadisme est un mouvement, un devenir qui affecte les sédentaires, autant que la sédentarisation est un arrêt qui fixe les nomades.²⁴

Or on se rappellera à cet égard que le terme de citoyen, en turc, est fondé sur le mot *yurt* (« *yurtlas* »), qui désigne le mode d'habitation nomade, le « foyer » mobile nomade. Le mot même fait coexister les deux concepts, d'État et de nomadisme. De fait, si la population turque ou de langue turcique n'est plus nomade depuis bien longtemps, elle est en revanche caractéristique par sa

²³ Voir G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, sur la littérature mineure comme expérimentation de sens, création de contenu à potentiel révolutionnaire et donc machine de guerre nomade contre l'État.

²⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 536.

grande mobilité, sa capacité à créer de nombreux flux – de personnes, de capitaux – et de constituer ainsi de nouveaux réseaux hautement déterritorialisés par rapport au sol turc. En effet, 10% de la population turque a connu l'expérience de la migration, mais une migration là encore influencée par le cycle nomade puisqu'elle n'est presque jamais dissociée de l'espérance d'un retour au pays (comme il appert chez les nombreux turcs qui parlent allemand à Istanbul). La mobilité peut être extérieure, sous la forme de l'émigration, et intérieure, sous la forme de l'exode rural par exemple, où l'on va à la ville dans l'espoir d'un emploi meilleur, mais en gardant des relations avec la région ou le village d'origine, dans lequel on retourne périodiquement (et cycliquement dans le cas de l'exode saisonnier, assez fréquent en Turquie). Dans ce cas là, de nombreuses villes de taille moyenne jouent le rôle de point de passage avant l'installation dans une ville de rang plus important (Istanbul drainant les flux les plus importants). On retrouve ici la notion de *relais*, caractéristique de l'espace nomadique comme « espace lisse ».

Mais plus fécond encore est le concept de nomadisme dans la vision du territoire par ces populations mobiles. L'espace vécu déconstruit en effet totalement la notion de territoire turc tel qu'il est construit par le discours du pouvoir, encore héritier à bien des égards de la vision kémaliste de la Turquie. Ainsi les migrations des locuteurs de langues turquises tendent à déterritorier le territoire turc (Berlin est ainsi la seconde ville « turque », si l'on considère le nombre de ses ressortissants turcs). L'espace vécu des Turcs issus de l'émigration est donc bien plus discontinu que l'espace « Nation » par exemple, exalté par les dirigeants turcs. Ce territoire n'est plus la Turquie vécue au sens étatique, mais l'ensemble des lieux qu'ils ont fréquentés, lieux reliés par des flux et des réseaux de capitaux (envoi d'argent au pays par exemple) ou de communication (par internet, le biais de journaux créés pour les émigrés, qui maintient un contact avec le pays, permet une reterritorialisation sur ces flux virtuels). Les géographes ont forgé depuis peu le concept « d'espace flou » pour tenter de décrire ces espaces discontinus, aux limites qui ne sont pas clairement définissables²⁵. Le terme même met en échec la notion de « limite » voire de frontières. On comprend que cet espace flou, en fait « déterritorialisé », pose problème à l'État turc qui se veut exclusivement un État-Nation. Les sentiments d'appartenance, d'identité des turcophones sont en effet beaucoup plus complexes, bien plus moléculaires que molaires. Ainsi le sentiment d'appartenance peut se faire à l'échelle de la région (c'est le cas de bien des migrants turcs, parmi lesquels les minorités kurdes et aléviées sont sur-représentées ; là encore on trouve un rapport nomadisme/minorité qui fuient la compréhension « majeure » de la turcité). Mais l'appartenance peut également se faire de manière encore plus moléculaire au sein d'un quartier (par exemple des Turcs ayant migré jusqu'à Istanbul, qui ne se sentent pas « stambouliotes »

²⁵ C. ROLLAND-MAY, « La théorie des ensembles flous et son intérêt en géographie », *L'Espace Géographique*, 1987/1, p. 42-50.

mais attachent leur appartenance à un quartier). La réalité vécue de la mobilité fait donc apparaître un territoire aux lignes tout à fait différentes de celles présentées par l'État turc, bien plus discontinu et déterritorialisé, et qui se reterritorialise sur toutes les formes de réseaux qui peuvent se créer suivant des vecteurs de minorité nomade. Leur espace est constitué par des morceaux reliés par des liaisons qui n'ont pas leur pendant au sol.

Le concept de nomadisme tel qu'il a été décliné par Deleuze et Guattari à partir du douzième des *Mille plateaux*, a donc une grande fécondité dans le domaine géographique puisqu'il permet de rendre compte d'espaces nouveaux, déterritorialisés par rapport à la territorialité des États-nations. Il permet de rendre compte d'une réalité vécue par des populations de plus en plus mobiles (que ce soit volontairement ou de manière forcée), et de décrire cet espace nouveau qui est le leur. Il permet également de penser le rapport des minorités aux volontés de surcodage de l'État, et les « issues » (pour reprendre une expression de Kafka. *Pour une littérature mineure*²⁶) qui s'offrent à ces minorités à travers même leur rapport ambigu à l'État. Cela permet de penser de nouvelles « identités » en dehors du modèle européocentrique hérité du XIXe siècle, et dont on ne cesse d'observer les réactivations à mesure qu'on en diagnostique l'interminable crise, de l'État-nation.

D'un point de vue linguistique, le concept de nomadisme permet de comprendre les enjeux d'une politique linguistique volontariste pour l'État, en l'occurrence kemaliste, qui tente de se territorialiser, et corrélativement d'empêcher toute résonance et lignes de fuite possible. Pour cela il faut donc épurer la langue turque de ses vocables nomades et les surcoder par un alphabet normé tant dans sa forme d'expression linguistique que dans les contenus qu'il est censé permettre de véhiculer, à commencer par des valeurs nationales prédéfinies. Les minorités, figures du nomadisme linguistique, sont les premières victimes de ce rapport entre État et territorialité, de ce besoin de l'État de surcoder ses frontières qui se répercute jusque dans la pratique de la langue et le contrôle des structures cognitives des citoyens.

²⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, *op. cit.*, p. 13, où la position ambiguë de l'écrivain mineur dans la société, en marge, est décrite, ainsi que la potentialité révolutionnaire de ses écrits, – potentialité originale puisqu'elle repose selon Deleuze et Guattari davantage sur une expérimentation interne à la matière d'expression, donnant lieu à des contenus inédits, que sur un engagement politique au sens propre de la part de l'écrivain.

SECONDE PARTIE

VIOLENCES DANS LA PENSÉE, DE L'INCONSCIENT AU PERCEPT

La violence du signe

Le problème de la vérité chez le premier Deleuze

IVAN MILENKOVIC

Le vrai n'est pas l'élément de la pensée.
Deleuze

Le concept de vérité n'est pas un signe de reconnaissance de la philosophie de Gilles Deleuze. Lorsqu'il le travaille, c'est globalement en reprenant sa déconstruction linguistique et conceptuelle nietzschéenne. D'un autre côté, le concept de vérité est toujours présent dans la philosophie de Deleuze, d'une manière un peu marginale, et cependant constante. Je vais essayer de placer le concept de la vérité dans son rapport avec le signe et d'investiguer la part et la place de la violence dans l'explication de Deleuze avec le problème de la vérité¹.

L'image dogmatique de la pensée

François Zourabichvili a attiré notre attention sur l'ancrage du problème de la vérité chez Deleuze dans un problème qui touche à la modalité de la pensée. Ce problème n'est pas celui de la nécessité de penser, mais celui de déterminer « comment parvenir à une pensée nécessaire »². Si « penser » est conçu comme l'affaire d'une décision dont le sujet qui la prend reste maître, si donc nous choisissons de penser ce que nous pensons, si nous voulons, ou aimons penser, c'est-à-dire connaître – pour autant que le désir de connaissance et de vérité nous mènerait et nous orienterait dans la pensée –, la pensée ne peut être conçue autrement que comme une production de la bonne volonté du penseur. Celui-ci peut avoir toutes ses raisons, la pensée elle-même n'en aura par elle-même aucune suffisante pour être nécessaire. La pensée sera au contraire d'autant plus

¹ Ce texte est réalisé dans le cadre de projet *Égalité parmi les genres et culture de la citoyenneté : les fondations historiques et théoriques* (no. 47021), financé par le Ministère de la Science et du développement technologique de la République de Serbie.

² F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, rééd. in F. Zourabichvili, P. Marrati, A. Sauvagnargues, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 15.

aisément révocable, qu'elle sera indexée sur une disposition naturelle du penseur. Pourquoi donc la pensée en tant que telle chercherait-elle le vrai, sinon parce qu'on suppose le penseur « posséder ou contenir formellement le vrai (innéité de l'idée, *a priori* des concepts) »³ et « vouloir matériellement le vrai »⁴. Il suffirait de penser « vraiment » pour penser avec vérité⁵. À tout le moins, à l'époque pré-moderne, le vrai avait-il partie liée à une structure extérieure à la pensée, dont le garant et la condition de légitimité pouvaient renvoyer à l'infini d'une instance transcendante ; il consistait en cette structure même, identique à elle-même et conforme à son essence. Les temps modernes s'ouvrent par un mouvement d'intériorisation de cette structure à la pensée même comme Sujet, qui comprend en lui-même les conditions de la vérité. C'est la pensée elle-même, devenue Raison et Sujet, qui a doublé « la vérité d'un corrélat extérieur à l'esprit, indépendant de lui et identique à soi (la réalité et son essence) »⁶ ; par-delà la distinction qu'avait introduite Kant, l'acte de penser restera indexé par la philosophie à l'acte de connaître, d'une connaissance *fondée en vérité*. Mais ce geste même enveloppe son envers, l'impensé de son dehors, dont la pensée deleuzienne entend faire résonner les forces. Non pourtant que de telles forces étrangères à la pensée aient été purement et simplement ignorées par la philosophie moderne : elles ont plutôt été domestiquées, et d'autant plus méconnues par là-même. Dans les forces du corps, les passions, les intérêts sensibles, on a pris l'habitude de reconnaître des forces extérieures à la pensée et qui s'y opposent, qui la perturbent certes, la séduisent ou la détournent de son droit chemin comme autant d'événements qui accidentent la voie du vrai. À cause de ces forces irrésistibles, la pensée se voyait tomber dans *l'erreur*, figure paradigmatique de son négatif, dont dérivait ses différentes variantes (illusion, mystification, superstition), comme autant d'accidents qui ne compromettaient pourtant nullement les forces natives de la pensée, ces forces « naturelles » ou « innées » lui garantissant la capacité endogène de corriger ses erreurs, de se désillusionner, de surmonter les mystifications, conformément à la bonne volonté du penseur, sa volonté du vrai *de juris*. On connaît la troisième pièce de cette « image dogmatique de la pensée » selon Deleuze : pour satisfaire le *droit* de la pensée – la bonne volonté du penseur ou son désir du vrai – tout en la prévenant des *faits* de l'erreur, s'impose le recours à une *méthode*, cet artifice par lequel le penseur redouble la garantie de sa bonne volonté en droit par la garantie d'une bonne réalisation en fait, ou le plus droit chemin de ce qu'il désire *de juris* à ce qu'il pense *de facto*. La supposition d'une naturalité de la pensée – et la logique du fondement ou de la garantie qui la soutient⁷), la figure

³ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 1962, p. 118.

⁴ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF 1968, p. 172.

⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 118

⁶ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, *op. cit.*, p. 15.

⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 118 ; F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, *op. cit.*, p. 15.

accidentelle du négatif comme opposition de l'erreur ou de l'illusion au vouloir-vrai, la méthode comme garantie seconde face à la négativité de l'erreur : telle est la sainte trinité composant l'Image « orthodoxe » et « dogmatique » de la pensée (les deux noms d'une même trahison de l'éventuelle puissance critique de la philosophie), et l'image de la philosophie que Deleuze s'efforce de décomposer. Certes, on y reconnaîtra les axes de la représentation et de la pensée représentative tels qu'ils seront analysés en 1968 dans *Différence et répétition*. Pourtant, dans ses premiers livres, ce n'est pas immédiatement dans la représentation que Deleuze cerne l'ennemi majeur qui s'oppose à la tâche critique de la philosophie. C'est plutôt la vérité, ou une métaphysique de la vérité qu'une tradition séculaire de la philosophie a établi, et que la pensée représentative moderne se contentera d'intérioriser.

La méthode de la dramatisation

Mais comment interroger le lien entre le problème de la vérité et la question modale de la nécessité de penser ?

Remarquons tout d'abord que Deleuze ne pose pas la question : « qu'est-ce que la vérité ? », mais demande, après Nietzsche : « qui pose cette question ? », « qui cherche la vérité ? », « qu'est-ce qu'il veut, celui qui cherche la vérité ? »⁸. La réponse, heideggerienne à certains égards, serait : celui qui cherche la vérité, celui qui veut la vérité, il veut la volonté elle-même. Pourquoi ?

François Zourabichvili nous introduit dans ce problème sans en dissimuler l'effet de provocation, quand il rappelle que pour Deleuze « la première expérience de la pensée, c'est que nous n'avons pas le choix, que nous ne voulons pas avoir le choix, que nous n'énoncerons pas ce que nous souhaitons. Le penseur est heureux lorsqu'il n'a plus de choix »⁹. Les personnages conceptuels montent sur la scène, mais celle-ci n'est pas une scène philosophique donnée en avance dont le philosophe-dramaturge organiserait à loisir les rôles et les actes, mais une scène pré-philosophique, qui advient par le mouvement même de la scénographie, dans le geste même d'une mise en scène d'où le fantasme de maîtrise a été congédié. Filons le langage de la « dramatisation » : à la différence d'une scène théâtrale, une scène qui serait toujours-déjà là, donnée d'avance et d'emblée « prêt-à-jouer », dont l'espace de sens serait préconfiguré par l'antécédence de son organisation et de ses possibles – les rôles dans la représentation théâtrale –, la scène à laquelle fait appel Deleuze par sa méthode de dramatisation n'existe pas avant cette dramatisation même. Si la méthode de dramatisation congédie la question *qu'est-ce que ?*, c'est que dans la forme même de cette question sont préinscrites les possibilités pouvant prétendre à lui répondre : nous savons ce

⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 108.

⁹ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 15.

que nous cherchons, dans cette question où est déjà aménagée la forme de vérité de la réponse. Il nous faudra voir en quoi les questions casuelles : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, sont d'une tout autre nature.

Mais que signifie, d'abord, que la vérité est déjà posée dans notre question ? Deleuze peut avoir bien sûr ici l'exemple de Kant et de la structure transcendantale, non seulement *a priori* des concepts, mais la forme d'un objet = x en fonction de laquelle peuvent s'articuler réceptivité et synthèses des diverses facultés. Il lui importe tout autant de pointer, non sans malice, combien ce dispositif philosophique satisfait aussi bien un pédagogisme des plus rudimentaires : quand un professeur pose la question, il attend une réponse exacte, il attend la réponse vraie. Maître sans ignorance, le professeur est le possesseur du savoir et de la vérité, d'abord parce qu'il maîtrise la forme de la question dans laquelle sont prédéfinies les réponses possibles, et contenu le critère de discrimination des exactitudes et des erreurs. L'élève est aussi bien la figure empirique de l'instance plus générale correspondance : celle sujet du savoir, dans une position d'explorateur qui veut trouver la vérité, qui possède l'instrument pour trouver la vérité, et qui sait que la vérité est déjà donnée, déjà posée dans le savoir dont le maître tient le lieu. Dans le schéma scolaire traditionnel l'entendement de maître est offert à une autre pensée à condition que l'autre, le pupille, accepte les règles du jeu. En ce sens, dans la structure transcendantale se trouvent déjà les conditions d'une pensée véridique : elles sont données en avance, elles sont déjà là, *a priori*, en respecter les règles est la condition des conditions pour pouvoir jouer un jeu véridique. Il suffit de vouloir la vérité, de la chercher en voulant la chercher, pour la trouver. Il en va comme pour le Dieu de l'Eglise : on ne le promet qu'à ceux qui l'aiment et veulent le trouver, bien qu'il faille le vouloir et l'aimer pour entendre la promesse.

Dans la connaissance de la vérité c'est toute une péripétie qui introduit la volonté en jeu. Vouloir la vérité c'est vouloir le vouloir même, car la demande pour la vérité ne s'écarte pas, ne se distancie pas de la volonté elle-même. S'il faut vouloir pour accéder à la vérité, si le vouloir est la condition de la vérité elle-même, s'il suffit de vouloir la vérité pour pouvoir connaître la vérité, alors la vérité n'est qu'un autre nom de la volonté ne voulant elle-même. La volonté qui veut la volonté n'est pas une structure autoréflexive, mais la structure qui dévoile les forces qui se trouvent inédites dans ce rapport entre la connaissance, la vérité et la volonté. C'est pourquoi Deleuze doit trouver une nouvelle méthode pour pouvoir poser la question de manière différente. Elle passe en premier lieu par une décomposition du modèle de la reconnaissance.

La mise en cause du modèle de la reconnaissance, on le sait, trouve à son tour une illustration pédagogique, qui est aussi bien un contre-modèle ou une anti-pédagogie, dont Deleuze développera l'exemple dans *Proust et les signes* : nous n'apprenons jamais en travaillant *comme* quelqu'un, mais en travaillant *avec*

quelqu'un qui n'est pas semblable à ce qu'on apprend¹⁰. Les deux personnages sur la scène ne sont pas dans la même position et la relation entre eux n'est pas la relation qui permet d'apprendre à travers l'imitation et la ressemblance de l'imitant. Maître et élève, sur la scène de la représentation, sont sur la scène déjà toute entière organisée pour et finalisée par ce jeu de la reconnaissance et de la semblance. Pour pouvoir travailler *comme* quelqu'un, nous devons pouvoir reconnaître ce qu'il fait, et nous reconnaître nous-mêmes à la ressemblance de son modèle. Mais, travailler *avec* signifie qu'avant cette rencontre, il n'existe aucun plan préalable, nul plan qui permettrait une compréhension préalable par la reconnaissance du même et l'identification des ressemblances. Dès lors l'apprentissage réclame une autre « image », plus proche de la découverte et de la création que de l'acquisition d'un ensemble de représentations déjà disponibles, à l'instar d'un modèle didactique où l'on n'apprend que ce qui est déjà donné.

Deleuze décrit jusqu'ici une situation *de facto*, en même temps qu'une certaine répartition du *fait* et du *droit* que l'on prétend en tirer. Le « penseur », pris au miroir de l'image dogmatique ou orthodoxe de la pensée, suppose au moins donnable en droit l'existence de la pensée, mais aussi de la réalité extérieure à la pensée. S'il y a quelque chose dont le penseur n'a pas de choix, c'est bien ceci que la pensée est toujours renvoyée à la réalité, orientée vers la réalité, comme corrélat nécessaire d'une identité à soi. La réalité ne peut pas ne pas être (c'est bien sûr l'a priori que la référence à la schizophrénie, dès le chapitre III de *Différence et répétition*, viendra battre en brèche). Le lien entre la pensée et la réalité est nécessaire. Ce qu'elle pense ne dépend pas d'elle. Cette nécessité, comme nous le rappelle Zourabichvili, la philosophie l'a appelée vérité. Mais, cette nécessité n'est pas encore celle de la pensée elle-même. C'est pour s'orienter vers ce nouveau problème que Deleuze insiste pour qu'on mette à distance la question traditionnelle de l'essence (*qu'est-ce que ?*), au profit d'une question insistante, têtue, itérative et différentielle, sur la singularité de *cas* : *qui ?*, *où ?*, *quand ?*, *comment ?*... C'est par ce même geste qui, d'un côté, fera perdre au concept de vérité sa garantie métaphysique, obligera à reformuler le problème modal de la nécessité de penser, en défaisant le lien entre le nécessaire et l'universel (lien caractéristique des doctrines du jugement, comme on le voit emblématique à la forme syllogistique), pour faire du nécessaire la modalité même, quoique paradoxale, du singulier. Le point de nouage de ces deux gestes, se trouve dans l'opération deleuzienne consistant à *dramatiser le concept de la vérité*¹¹. À l'instar de Nietzsche, il ne s'agira plus d'interroger ce que signifie la vérité en son concept ou son essence, mais quelles forces et quelle volonté qualifiées ce concept, indissociable de ses réitérations et de ses

¹⁰ G. DELEUZE, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 22.

¹¹ Cf. G. DELEUZE, « Méthode de dramatisation », *L'île déserte*, Paris, Minuit 2002, p. 131 ; voir aussi *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, en particulier p. 18 et 278-285.

variations, présume-t-il, *en chaque cas, en droit (de jure)*. C'est ce que signifie l'énoncé de méthode : « Il faut dramatiser le concept de la vérité »¹².

La nouvelle image de la pensée

L'exigence d'une nouvelle image de la pensée signifie d'abord, nous l'avons rappelé, rompre avec la métaphysique du vrai comme élément de la pensée¹³. D'après l'image orthodoxe de la pensée, tout ce qui s'oppose, *de facto*, à la pensée, l'induit en erreur – une erreur elle-même *de fait*. Le concept de l'erreur exprime en ce sens l'état d'une pensée accidentellement séparée du vrai. Si toutefois le concept de la vérité devient lui-même variable en fonction des forces, singularités ou cas, qui s'en emparent et le répètent, l'opposition de l'essentiel et de l'accidentel vacille, tandis que le vérité renvoie moins à l'invariance d'une essence, mais au contraire au sens et à la valeur comme élément « invariablement variant », système de variation, déplacement ou renversement dans un système de forces. Ce pourquoi Deleuze souligne, dès *Nietzsche et la philosophie*, l'importance de la transformation philosophique opérée lorsque les éléments de la pensée deviennent le sens et les valeurs, plutôt que l'être et l'essence, et quand les catégories de la pensée deviennent le noble et le vil, le haut et le bas, plutôt que le vrai et le faux. Il en découle en même temps une nouvelle conception du « négatif », et une nouvelle détermination de l'état négatif de la pensée. La pensée, dit Deleuze avec humour, a des ennemis plus sérieux que l'erreur : ainsi la bassesse, la honte, la bêtise. La bêtise exprime, *de jure*, « le non-sens dans la pensée »¹⁴. Autant dire que le discours d'un imbécile peut être fait tout entier de la vérité, tout le *problème* reste d'évaluer le sens et la valeur de cette vérité, la bassesse de cette vérité, son inimportance ou sa lourdeur de plomb : état de l'esprit assujéti à des forces réactives. Mais, si l'on cherche le côté actif de la pensée, on trouvera une contrainte qui déclenche la pensée de penser.

Il est clair que jamais la pensée ne pense par elle-même, pas plus qu'elle ne trouve par elle-même le vrai. La vérité d'une pensée doit être interprétée et évaluée d'après les forces ou la puissance qui la déterminent à penser, et à penser ceci plutôt que cela.¹⁵

La question devient pour Deleuze : quelles sont les forces, ou les puissances, qui contraignent une pensée à penser ? Elle trouvera sa réponse générale, en cette phase nietzschéenne, dans « la culture » comme processus générique de dressage des forces. Sous l'influence des forces réactives, la pensée devient passive, non-dangereuse, conciliante, elle devient la proie « d'un

¹² G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 108

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

mélange de bassesse et de bêtise »¹⁶. Mais sous l'influence des forces actives, dont relèvent aussi les contraintes de la culture, la pensée devient active, agressive et affirmative¹⁷. La pensée devient « dansante »¹⁸. L'idée de « plan d'immanence », à défaut du terme qui n'apparaît que bien plus tard, se dégage déjà ici : plan des forces comme dehors de la pensée, ce qui n'a rien à voir avec une existence indépendante de la pensée, un *objectum* ou un pôle de « réalité » qui lui ferait face, mais qui saisit la pensée dans le mouvement même par lequel elle l'« hétéronomise », qui la convoque en la contraignant, et la fait naître en la violentant – tout le contraire d'un développement naturel et adéquat la pensée. Par là, on voit que Deleuze cherche une approche immédiate à l'expérience, court-circuitant la médiation des méthodes (et redéfinissant leurs exigences : ainsi la dramatisation comme méthode), et plus fondamentalement les catégories données d'avance : une pensée qui n'a aucune garantie déposée dans des facultés chargées de conditionner sa possibilité, mais une pensée conditionnée par ce qui la force à penser, sous les forces qui engendrent, chaque fois singulières, ses facultés : un empirisme transcendantal. C'est en s'attachant à ces forces génétiques que la pensée devient philosophie, cependant que la philosophie devient critique et dangereuse. Dangereuse pour qui ? Pour la belle âme, qui ne voit que des désaccords sur le représenté et des discussions provisoires sur le représentant ; pour les amis, débattant sur les vérités établies, sur les moyens de les retrouver ou de mieux les fonder ; pour les puissances établies, et pour autant qu'elle n'a jamais de mal à personne, pour la « science pure », désintéressée, c'est-à-dire conforme aux intérêts dominants ; bref, pour tous ces abris où l'ordre existant et les valeurs en cours trouvent leur meilleur soutien. La tâche de la philosophie est la critique même : démystifier les puissances établies. Reprenant chaque fois la tâche de démystification, l'acte philosophique recrée « des hommes libres, c'est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l'État, de la morale ou de la religion »¹⁹. La pensée ne pense pas à partir d'une bonne volonté, mais en vertu de forces qui s'exercent sur elle pour la contraindre à penser²⁰. La culture est un dressage violent, et a pour effet immanent : former le philosophe-artiste.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷ C'est un des lieux où l'on peut voir que le problème de l'extériorité chez Deleuze n'est pas univoque et simple.

¹⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰ *Ibid.*, p. 124.

L'apparition des signes

Dans *Proust et les signes*, Deleuze déploie le même motif, mais avec une différence importante : ce n'est plus la culture qui contraint la pensée à penser, mais le signe. C'est la rencontre avec le signe qui provoque, contraint, la pensée.

Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix... La vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée... La vérité dépend d'une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser, et à chercher le vrai... C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensée... Qu'est-ce qu'il veut, celui qui dit « je veux la vérité » ? Il ne la veut que contraint et forcé. Il ne la veut que sous l'empire d'une rencontre, par rapport à tel signe.²¹

Sans la rencontre des signes, les vérités de la philosophie manquent de la nécessité, du sceau de la nécessité. En fait, la vérité ne se délivre pas, elle se trahit ; elle ne se communique pas, elle s'interprète ; elle n'est pas l'objet d'un vouloir, elle est involontaire... Ce sont les impressions qui nous contraignent de regarder, les rencontres qui nous contraignent d'interpréter, les expressions qui nous contraignent de penser. Il n'y a pas pour Deleuze, nous l'avons dit, de lien naturel entre la pensée et la vérité ; la recherche de la vérité, ses inquiétudes, ses urgences, les imprévus qui l'accidentent et les trouvailles qui la réorientent, n'ont pas d'autre logique que celle de la rencontre du signe. Cette rencontre est toujours hasardeuse, redistribuant les coordonnées de la recherche ; mais les conséquences de cette rencontre sont nécessaires. Dans une image nietzschéenne qui a, évidemment, obsédé, et même hanté Deleuze, le coup des dés est hasardeux, il est accidentel, mais le résultat, la combinaison des dés est nécessaire.

Mais pourquoi n'y a-t-il de rencontre qu'avec des signes, cependant que la rencontre devient l'expérience prototypique de l'épreuve des forces impensées dans la pensée ? Tout d'abord, à la différence du modèle de la reconnaissance et la structure de la reconnaissance, qui supposent une sorte d'affinité entre la pensée et ce qui est pensé, sous des conditions d'harmonie préétablie, d'homogénéité ou de similitude, le signe est hétérogène à la pensée ; il n'est pas simplement extérieur à elle, il est une résistance à sa prise : « Il est ce que la pensée ne pense pas, ne sait pas penser, ne pense pas encore »²². Il appartient à l'ordre de la représentation dans la mesure où il renvoie à quelque chose d'autre que lui-même ; mais il n'y tient que la place d'un trublion, il est la « chose même » en tant qu'elle brise l'espace ordonné du représentable, de ses similitudes, de ses analogies et de ses identifications. Il n'est pas encore pensable, mais il est là, à la fois impensé et impensable, pur *cogitandum*²³. Le signe est un rapport, mais

²¹ G. DELEUZE, *Proust et les signes*, op. cit., p. 24-25.

²² F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 40

²³ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 183, 192, 198.

qui implique en soi l'hétérogénéité²⁴, et l'incommensurabilité de ce qu'il met en rapport, là où la représentation présuppose l'homogénéité.

Dans un des plus beaux passages de *Différence et répétition*, dédié à Artaud, Deleuze écrit :

Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée. Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. (...) Il sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. (...) Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée.²⁵

D'où un second déplacement par rapport à *Nietzsche et la philosophie*, bien noté par Zourabichvili : au moment même de la rencontre avec le signe, donc au moment où elle se met à penser, la pensée ne peut manquer d'éprouver sa propre bêtise²⁶. Il faut rappeler que la bêtise n'est pas l'erreur, mais le vacillement du sens. Ce qui advient dans la rencontre, c'est précisément une sorte de non-rapport, une sorte d'impossibilité d'établir le rapport entre deux pôles tout à fait hétérogènes qui fait apparaître un point de non-sens illocalisable, entre la pensée d'un côté, le signe de l'autre. Reste que le non-rapport est encore un rapport. On a déjà dit que rencontrer n'est pas reconnaître, c'est l'épreuve même du non-reconnaisable, la mise en échec du mécanisme de reconnaissance opérant suivant des synthèses ou relations prédonnées²⁷. Le mécanisme de la reconnaissance n'est pas seulement le contraire de rencontre, mais ce qui la rend impossible, en même temps qu'elle conjure la violence du signe. Tout le monde vit dans l'amitié, et même « dans la philosophie existe un "ami" »²⁸. Mais c'est le signe qui gâche le jeu et provoque la mésentente.

Mais pourquoi parler de violence ? En quel sens le signe est-il violent ? « Le signe surgit dans un champ de représentation, c'est-à-dire de significations explicites ou d'objets reconnus, en impliquant l'hétérogène ou ce qui échappe en droit à la représentation »²⁹. C'est l'hétérogénéité qui implique non seulement différents points de vue, mais le hiatus entre ces points de vue, et la communication paradoxale entre ces deux plans ou dimensions hétérogènes, communication improbable ou aberrante qui ne se subsume pas sous les lois de la communication entre termes homogènes. Précisément parce qu'elle passe entre des plans hétérogènes, la communication n'est pas amicale et ne peut

²⁴ *Ibid.*, par exemple p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 40

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ G. DELEUZE, *Proust et les signes*, op. cit., p. 79.

²⁹ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 42.

l'être : elle ne suppose pas un consensus sur les règles du jeu, mais les rapports du pouvoir, ou les rapports des forces. Si nous recourons à un autre régime conceptuel, on dira que les interprétations – donc les différents points de vue – ne vivent pas en harmonie, mais qu'elles enveloppent toujours la déstabilisation ou la variation d'un rapport de domination entre points de vue. En ce sens la vérité est une interprétation qui l'emporte un moment. Non qu'elle soit simplement relative au point de vue correspondant : elle est vérité de la variation des rapports de forces et de domination entre points de vue (haut/bas, noble/vil etc.). Quant à l'« interprété », la « chose » où se rencontrent, divergent et s'affrontent les interprétations, elle est précisément ce lieu sans identité à soi, intrinsèquement multiple, où les forces entrent en rapports, et qui s'exprime comme *affect* : « le signe est sensation ou *affect*, émergence d'un nouveau point de vue (...). La notion même d'affect renvoie à une logique des forces »³⁰.

Chaque force renvoie à une autre force, ce qui veut dire qu'il n'y a pas une Force (avec F majuscule), mais toujours des forces : la force est toujours au pluriel³¹. « La force – écrit Deleuze dans *Foucault* – n'est jamais au singulier, il lui appartient essentiellement d'être en rapport avec d'autres forces, si bien que toute force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir : la force n'a pas d'autre objet ni sujet que la force »³². Et encore : « La force se définit elle-même par son pouvoir d'affecter d'autres forces (avec lesquelles elle est en rapport), et d'être affectée par d'autres forces »³³. La force n'existe qu'en exercice, *in actu*. Il n'y a pas de force possible, *in potentia*. La force est toujours manifeste. En ce sens la force, ou les forces, ne peuvent-être réduites à la violence³⁴. La violence consiste à détruire une forme, à décomposer un rapport. La force comme violence agit immédiatement sur les corps, elle brise les corps, elle brise les

³⁰ *Ibid.* À la différence de la représentation où on suppose un contenu derrière ou au-delà du représentant, on ne trouve rien derrière le signe lui-même. Il faut remarquer que Deleuze, dans *Proust et les signes*, recourt encore au concept d'interprétation thématique dans *Nietzsche et la philosophie*. Mais déjà dans *Différence et répétition* il renonce à ce concept et accepte plutôt, dans une voie spinoziste, le concept d'explication, tandis que le signe se trouve avoir en propre l'acte d'impliquer (envelopper, enrouler). L'interprétation se trouve alors rattachée à l'ordre de la représentation elle-même. Citons une fois encore Zourabichvili : « Le sens comme mouvement même de la pensée, distinct des significations explicites, n'émerge que dans le signe et se confond avec son explication. Le signe ne l'implique pas sans l'expliquer ou l'exprimer en même temps, si bien que la structure du signe ou de l'expression se définit par les deux mouvements d'impliquer et d'expliquer, complémentaires plutôt que contraires : on n'explique pas sans impliquer, et inversement » (*op. cit.*, p. 41). Cf. *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 110 ; *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 12 ; et *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 9 et 11.

³¹ Dans son texte presque testamentaire de 1984, « Deux essais sur le sujet et pouvoir », Foucault reprend une formulation presque identique : « Il n'y a pas du Pouvoir, mais les rapports du pouvoir ». « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus, P. Rabinow (éd.), *Michel Foucault – Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, p. 297-320.

³² G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit 1996, p. 77.

³³ *Ibid.*, p. 78.

³⁴ Cf. *supra*. la contribution d'Igor Krtolica.

résistances. Les rapports des forces, au contraire, comptent avec les résistances, et se composent *en elles*. C'est en ce sens que Deleuze peut souligner, dans sa lecture de Foucault, que les résistances sont constitutives pour les rapports de forces qui se stratéfient dans les relations de pouvoir :

Réduire la force à la violence, c'est tenir pour originaire le dérivé ou l'ombre du rapport réel. Non seulement on ne voit pas qu'une force s'exerce d'abord sur une autre force, mais on se prive ainsi de comprendre le phénomène de l'affect, c'est-à-dire d'une force qui s'exerce sur une autre moins pour la détruire que pour induire un mouvement.³⁵

Ce mouvement peut exiger des formes nouvelles incompatibles avec les anciennes, il peut exiger des déplacements. La violence, en ce sens, est moins l'expression directe d'un rapport de forces que la limite où ce rapport est détruit – bien que cette limite puisse évidemment être à l'œuvre dans ce rapport même. Elle est « un concomitant ou un conséquent de la force, mais non un constituant »³⁶.

Pourtant, Deleuze ne renonce pas à l'idée de « violence du signe », dont on a vu qu'elle comprenait précisément comme une sorte de violence constitutive (l'expression est, bien sûr, de Walter Benjamin, dont on sait l'importance qu'elle a prise chez Derrida). S'il n'y avait pas de rencontre, il n'y aurait pas d'événement, ce qui veut dire que la pensée resterait subjuguée par la représentation. Nous ne serions pas capables de sortir de l'image classique de la pensée, et le concept de la vérité resterait toujours sous la domination du principe de la raison suffisante, c'est-à-dire l'esclave de l'identité. Deleuze, bien sûr, joue un jeu dangereux, où il n'y a pas de règles du jeu données en avance, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de vannes, d'écluses, contre l'évasion des interprétations mortelles. S'il n'y a pas de vérités données en avance, qui épuisent la force de son antécédence, tout est possible. Tout dépend de notre capacité de réagir aux signes, de rester ouverts aux signes, de s'exposer à la violence des signes, pour pouvoir mettre en question notre souveraineté présupposée et de chercher, là, où le danger est plus grand, la possibilité d'être sauvés.

³⁵ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 43.

³⁶ G. DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p. 77.

Violence de l'Œdipe de Foucault à Deleuze-Guattari

Introduire les forces de l'histoire dans le champ analytique

FLORENT GABARRON-GARCIA

C'est explicitement dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault que *L'Anti-Œdipe* trouve l'une de ses intuitions fondatrices¹. Dans ce livre, en effet, Foucault déploie le programme d'une « archéologie de l'aliénation », programme au sein duquel, on le sait, la psychanalyse n'échappe pas au feu de sa critique. Il est vrai que Foucault n'a pas centré sa critique sur l'Œdipe comme tel. C'est pourtant lui le premier, selon Deleuze et Guattari, qui a mis en évidence le rapport de la famille bourgeoise avec la folie :

Michel Foucault a pu remarquer à quel point le rapport de la folie avec la famille était fondé sur un développement affectant l'ensemble de la société bourgeoise au XIX siècle.²

Foucault n'est pas tendre envers la psychanalyse. Il reconnaît le génie freudien dans une sorte de « court circuit » qui, s'il est désaliénant, s'origine fondamentalement dans l'aliénation psychiatrique. Aussi, par-delà la coupure épistémologique qu'elle a opérée, ou du moins par laquelle elle a elle-même défini sa nouveauté et sa singularité au sein de la psychopathologie clinique, la psychanalyse demeure l'héritière de Pinel et de Tucke. Si elle en réalise le secret dessein désaliénant, c'est qu'elle n'échappe pas fondamentalement à l'ordre de l'aliénation. Les découvertes de Freud sont réinscrites dans le champ de la science psychiatrique : elles appartiennent à l'« arché de l'aliénation », et se rassemblent dans la figure aliénante du médecin : là serait « la clef de la psychanalyse ». Dès lors, on comprendrait que la psychanalyse ne puisse que rester étrangère au discours du fou et de la déraison. Rappelons ce passage célèbre de Foucault :

C'est dans cette mesure que toute la psychiatrie du XIXe siècle converge réellement vers Freud, le premier qui ait accepté dans son sérieux la réalité du couple médecin-malade... Vers le médecin, Freud a fait glisser

¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2^{de} édition, Paris, Gallimard, 1972.

² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 58.

toutes les structures que Pinel et Tucke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses « libérateurs » ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum en les nouant entre les mains du médecin ; il a créé la situation psychanalytique, où par un court circuit génial, l'aliénation devient désaliénation, parce que dans le médecin, elle devient sujet. Le médecin en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. (...) Elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison.³

Ce constat doit conduire à interroger profondément le clinicien, *a fortiori* s'il travaille avec des psychotiques. En effet, si la psychanalyse ne peut que « rester sourde aux signes de l'insensé », que peuvent valoir ses prétentions cliniques ? Plus encore, ce qu'indique Foucault sur l'impossibilité de la psychanalyse à traiter la folie ne se révèle-t-il pas de manière patente dans le nihilisme thérapeutique moderne de ces lacaniens qui usent de la théorie de la forclusion lors des présentations de malades⁴ ? Dès lors, le psychanalyste ne doit-il pas, selon un retour réflexif, interroger son appareillage théorique, et tenter de reprendre à nouveaux frais certaines questions métapsychologiques ? S'il y a une investigation analytique nouvelle à mener, ce sera précisément au nom de cette indication archéologique de Foucault. *L'Archéologie du savoir* a été écrite à peine trois ans plus tôt⁵, et Deleuze, l'année même de la parution de *L'Anti-Œdipe*, consacre une analyse élogieuse du travail de ce « nouvel archiviste »⁶. En quoi les problèmes schizo-analytiques viennent-ils se nouer à la « méthode archéologique » ? C'est ce que nous allons voir.

La démarche de Foucault prend fond dans la thèse suivant laquelle *la « vérité » est inséparable des procédures qui l'établissent et en défissent le « jeu », et qui définissent, pour une strate de savoirs et pouvoirs donnée, les conditions et les figures de cette instance qu'on appelle « l'homme »*⁷. Pour le

³ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 607.

⁴ Voir F. GABARRON-GARCIA, « Critique épistémologique de la présentation de malades », *Chimères*, n° 74 : *Biopolitiques ?*, 2011.

⁵ M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁶ « *Quelque chose de nouveau, profondément nouveau, est né en philosophie (...) cette œuvre à la beauté de ce qu'elle réclame : un matin de fête.* » (G. DELEUZE, *Un nouvel archiviste*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 10-11).

⁷ F. GROS, *Foucault, Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002. De ce point de vue, comme chez Deleuze et Guattari, on peut placer cette conception sous l'horizon épistémologique du pragmatisme. Le *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* d'André Lalande expose l'histoire et les multiples sens que le terme « pragmatique » possède. Nous en retiendrons l'essentiel pour éclairer, de manière connexe, le champ des problèmes ici en question. On le fait parfois remonter jusqu'à Polybe. Mais il recouvre déjà chez lui plusieurs acceptions (supplément p. 41). Kant retiendra celui général « d'histoire instructive destinée à diriger la conduite » dans le

dire dans un autre langage que celui de Foucault, si une critique de l'anthropologisme moderne est possible, c'est en démontant la représentation de « l'homme » comme aliéné à la figure d'un grand Autre de l'histoire (ce que Foucault appelle par ailleurs l'*a priori* historique⁸). Le geste de l'archéologie, en tant qu'elle s'intéresse plutôt à la discontinuité qu'aux continuités, consiste à introduire la « *spaltung* » au sein même de l'histoire, afin de « penser l'autre dans le temps de notre propre pensée »⁹. De l'archive, concept central dans l'archéologie, Foucault donne la définition suivante, qui n'est pas sans suggérer un « impossible à dire » :

Son seuil d'existence est instauré par la coupure de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive (...), elle fait éclater l'autre et le dehors.¹⁰

En d'autres termes, le sujet est d'abord dépendant d'un espace discursif qui le définit d'un autre lieu que lui-même et qui dépend, en quelque sorte, d'un Réel de l'histoire. Rappelons que pour Foucault, il existe des formations archéologiques qui supportent l'articulation singulière des mots et des choses pour chaque époque et qui n'apparaissent que par leur différence, selon des discontinuités. La question qui préside à la recherche foucauldienne, comme le dit Frédéric Gros, est : selon quels processus historiques des structures de subjectivation se sont-elles nouées à des discours de vérité ?¹¹ Nous sommes

Grundlegung zur Met Der Sitten, mais il désignera « foi » ou « croyance pragmatique » « l'adoption ferme, quoique aléatoire d'une proposition, en raison de la nécessité d'agir » (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 802-803). On le retrouve bien sûr enfin chez C. S. Pierce et W. James où il signifie que « la relation de vérité est entièrement immanente à l'expérience humaine » (p. 805). David Lapoujade explicite avec clarté la conception de James. Contrairement à ce que pensent ces commentateurs classiques, James ne se demande pas d'où proviennent les connaissances, mais bien plutôt comment se font les connaissances. Son problème n'est pas celui de l'origine mais celui de la *genèse*. Or ce qu'il « découvre, c'est que la genèse ne se trouve pas dans ce qui commence à un moment donné, mais dans ce qui est en train de se faire à tout moment. En d'autres termes, l'expérience doit être conçue comme un incessant processus de création » – à quoi il faut ajouter, comme le souligne encore Lapoujade, qu'« il n'y a pas d'autre plan que le plan de construction de l'expérience » (D. LAPOUJADE, « William James : de la psychologie à l'empirisme radical », in *Philosophie* : « William James », n°64, déc. 1999, p. 26 et 29). Dans cette perspective, le pragmatisme ne se réduit pas à la version caricaturalement utilitariste à laquelle certains l'identifient. Le pragmatisme est une « philosophie de la création » ; pour James le réel est une « création continuée » (D. LAPOUJADE, *William James, Empirisme et pragmatisme*, Paris, PUF, 1997).

⁸ Foucault montrera en effet dans *Surveiller et Punir*, que contrairement à une certaine idée naïve, le savoir ne naît pas où les relations de pouvoirs sont suspendues. Pouvoir et savoir s'impliquent : « le pouvoir comme exercice, le savoir comme règlement », suivant l'expression de François Châtelet (F. CHATELET, E. PISIER, *Les Conceptions politiques du XXème siècle*, Paris, PUF, p. 1085).

⁹ C'est ainsi que l'analyse de l'humanisme, comme la naissance des sciences humaines, sera indissociable de l'analyse des « épistémés » et, plus tard, de dispositifs spécifiques de « savoir-pouvoir » : voir M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 21.

¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹¹ F. GROS, *Foucault*, Paris, Gallimard, 2005.

loin de la caricature nihiliste que certains auteurs se sont passablement plus à divulguer (que l'on songe aux critiques d'un Luc Ferry...). Chez Foucault, c'est en défaisant la figure ou le mythe de l'Autre de l'histoire que le sujet peut (re)trouver à se singulariser. Loin de le réifier, cette conception permet de penser qu'il existe un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs, et qui dépend des jeux de vérités rendus possible dans une *épistémè* donnée (ou, ajouterons-nous, dans un espace analytique). En effet, le rapport à soi ne cesse de se faire tout en se métamorphosant, dans des conditions où les lignes de démarcation de l'épistémè changent, et où les limites du savoir mutent. Non pas qu'il existerait une liberté universelle d'un sujet : non seulement le soi est lui-même historique, ses conditions de formation trouvant leurs origines dans les procédés de problématisation du soi spécifiques aux régimes de savoir, mais le soi est lui-même fragmenté par l'histoire qui le constitue en le reproblématisant¹².

Ce que nous aimerions mettre en valeur, c'est que, de même que Foucault, par l'archéologie, visait la ruine de l'anthropologisme historique et du sujet contre les réifications du savoir de l'histoire, Deleuze et Guattari, par la schizoanalyse, visent la ruine de l'Œdipe contre les réifications du savoir analytique qui dépendent de l'*arché* aliéniste du XIXe siècle. Suivons pas à pas comment ils procèdent afin de mener cette délicate opération.

S'ils reprennent à leur compte la critique de Foucault et qu'ils citent son texte et ses formules (ils prennent soin de les mettre entre guillemets pour en indiquer la provenance), ce n'est pas, comme on va le voir, pour répéter *stricto sensu* un crédo foucauldien :

Dans la mesure où la psychanalyse enveloppe la folie dans un complexe parental, et retrouve l'aveu de culpabilité dans les figures d'auto-punition qui résultent d'Œdipe, elle n'innove pas, mais achève ce qu'avait commencé la psychiatrie au XIXe siècle : faire monter un discours familial et moralisé de la pathologie mentale, lier la folie « à la dialectique mi-réelle mi-imaginaire de la Famille », y déchiffrer « l'attentat incessant contre le père », « la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques ».¹³

Dans ce passage de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari reprennent la critique foucauldienne de la psychiatrie et de la psychanalyse *pour l'affiner et la cibler essentiellement sur l'Œdipe*. C'est bien le « complexe parental » qui est d'abord visé. Ils renouvellent d'ailleurs l'opération plus loin, dans des

¹² Nous reprenons ici les belles analyses de Deleuze sur Foucault : G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Editions de minuit, 1986. On peut aussi se reporter à l'analyse (dont nous nous inspirons largement) plus récente de M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

¹³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 58-59.

formulations similaires, réaffirmant que « Foucault avait entièrement raison »¹⁴. Mais ils ne citent pas des extraits du passage du texte de Foucault sur la psychanalyse, sans y *ajouter* leurs propres remarques :

« (...) Tandis que le malade mental est entièrement aliéné dans la personne réelle de son médecin, le médecin dissipe la réalité de la maladie mentale dans le concept critique de folie ». Pages lumineuses. Ajoutons qu'en enveloppant la maladie dans un complexe familial intérieur au patient, puis le complexe familial lui-même dans le transfert ou le rapport patient-médecin, la psychanalyse freudienne faisait de la famille un certain usage intensif.¹⁵

En fait Deleuze et Guattari accentuent la critique foucauldienne du familialisme psychanalytique pour mieux montrer comment la psychanalyse constitue la psychose comme son extériorité, et comment, dès lors, cette dernière ne peut plus être envisagée que comme un déficit renvoyé à une opacité intraitable. Mais de cette manière, et paradoxalement, ils « sauvent » la psychanalyse, car il s'agit en effet de reprendre à leur compte ce constat afin de le réinterroger. En prolongeant l'intuition archéologique foucauldienne, il s'agit de redonner ses droits à cette extériorité et à ce dehors de la famille, mais pour les faire valoir au sein même de l'espace analytique. Souvenons-nous de la question :

La psychanalyse, c'est comme la révolution russe, on ne sait pas quand ça commence à mal tourner. Il faut toujours remonter plus haut. Avec les Américains ? avec la première Internationale ? avec le Comité secret ? avec les premières ruptures qui marquent des renoncements de Freud autant que des trahisons de ceux qui rompent avec lui ? avec Freud lui-même, dès la découverte d'Œdipe ? Œdipe c'est le tournant idéaliste.¹⁶

Ce n'est pas un hasard si *L'Anti-Œdipe* donne tant d'importance à discuter la genèse de la théorie analytique autour de la question de la psychose chez Freud et chez Lacan, et si Deleuze et Guattari entrent en débat avec les plus grands spécialistes et techniciens de l'œuvre freudienne (comme Laplanche et Pontalis¹⁷), mais aussi avec les théories psychiatriques fondatrices de Clérambault ou Kraepelin¹⁸. Nos auteurs se servent de l'archéologie foucauldienne de l'histoire afin de « prendre une leçon extra-oedipienne ».

¹⁴ Le passage est le suivant : « Foucault avait entièrement raison lorsqu'il disait que la psychanalyse achevait d'une certaine manière, accomplissait ce que la psychiatrie asilaire du XIXe siècle s'était proposée avec Pinel et Tucke : souder la folie à un complexe parental, la lier "à la dialectique mi-imaginaire de la famille" – constituer un microcosme ou se symboliser "les grandes structures massive de la société bourgeoise et de ses valeurs" (...) » (*ibid.*, p. 110).

¹⁵ *Ibid.*, p. 110-111.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

¹⁷ Notamment dans les pages 62-63 *L'Anti-Œdipe* à propos de leur article fameux sur les fantasmes : J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, « Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme », *Les Temps modernes*, n° 215, 1964.

¹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 29-30.

Il convient de pousser un peu loin l'investigation, car en fait, cette référence à Foucault est l'une des manières par lesquelles Deleuze et Guattari réintroduisent dans le champ analytique la question de l'histoire et du social (et c'est peut-être là la raison essentielle pour laquelle Lacan imposa le silence sur leur ouvrage). La démarche généalogique, comme nous l'avons rappelé, ne renvoie pas nécessairement au passé mais aussi bien au présent. Il en est de même du questionnement deleuzo-guattarien. C'est en ce sens que la schizoanalyse entend procéder à une « réversion du champ analytique », ce qu'elle fera dans un langage marxiste, mais forte du constat foucauldien, en introduisant les *forces de production* de l'histoire. Aussi leur question est-elle à la fois simple et complexe, tout en restant complètement généalogique, c'est-à-dire en engageant quelque chose de notre rapport au présent de la pratique clinique la plus quotidienne. Il s'agit de rouvrir le problème que Foucault a posé : il s'agit d'ouvrir l'histoire, en quoi leur geste est aussi bien archéologique que proprement schizophrénique. S'il est vrai que chaque époque a une manière spécifique de rassembler son langage, il s'agira de créer de nouvelles manières de dire et de faire à propos des fous et de la schizophrénie¹⁹. Quels nouveaux concepts peut-on élaborer pour échapper à cette « *arché* historique » qu'a si bien analysée Foucault ? Quels déplacements épistémologiques doit-on opérer pour défaire les réifications du savoir analytique au sujet de la psychose ? Si comme le dit Foucault « la psychanalyse demeure étrangère au travail souverain de la déraison », parce qu'elle « réalise la structure familialiste promulguée par la psychiatrie », ne convient-il pas de « défaire cette structure » qui s'incarne dans la figure d'Œdipe ? Tel est le questionnement schizoanalytique. Et c'est encore chez Foucault que Deleuze et Guattari trouvent une indication concernant la manière dont ils doivent procéder et qui rend compte du fait qu'ils soient allés du côté de chez Artaud, du côté de sa psychose. Foucault prédisait pour sa part :

Peut-être un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie... Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture... Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner nous... La folie dénoue sa parenté avec la maladie mentale... folie et maladie mentale défont leur appartenance à la même unité anthropologique.²⁰

De là, on peut saisir le fait que Deleuze et Guattari disent dans *L'Anti-Œdipe* que l'œuvre d'Artaud « détruit la psychiatrie », tout autant que

¹⁹ On peut se reporter à ce sujet aux déclarations de Deleuze au sujet du projet de *L'Anti-Œdipe* : voir F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.

²⁰ M. FOUCAULT, « La folie, l'absence d'œuvre », *La Table ronde*, Paris, 1964. Ce passage est cité deux fois dans *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 157 et 384.

comprendre qu'ils vont puiser dans sa langue pour inventer de nouveaux concepts psychiatrique comme le « corps sans organes ».

Artaud est la mise en pièce de la psychiatrie, précisément parce qu'il est schizophrène et non pas parce qu'il ne l'est pas. Artaud est l'accomplissement de la littérature, précisément parce qu'il est schizophrène et non pas parce qu'il ne l'est pas. Il y a longtemps qu'il a crevé le mur du Signifiant.²¹

Il ne s'agit pas d'une préoccupation toute théorique car c'est la clinique qui se trouve en jeu (Lacan en fera autant, trois ans plus tard, avec l'œuvre de Joyce²²). Il s'agit de se défaire de l'aliénation psychiatrique familialiste pour s'ouvrir aux productions de la psychose. Mais ce geste métapsychologique qui est aussi bien un geste clinique et psychiatrique consistant en une auto-critique historique, s'origine dans des raisons épistémologiques sur lesquelles il nous faut revenir un instant.

En fait, ce n'est plus l'histoire de la vérité du sujet qui intéresse, mais bien *l'histoire des discours de vérité sur le sujet qu'il s'agit de défaire*. On a beaucoup glosé sur l'anti-humanisme foucauldien qui découle de cette position, en affirmant qu'il s'agissait d'un pur nihilisme. C'est en réalité tout l'inverse, le geste schizoanalytique, s'inscrivant dans son horizon, vient à son tour infirmer cette lecture réactionnaire²³. On se souvient de cette proximité évoquée dans *Les Mots et les choses*, qui nous rendrait déjà familière et encore étrange l'effacement de l'homme comme figure de notre savoir, « comme à la limite de la mer un visage de sable »²⁴, puis dans *L'Archéologie du savoir*, sa dissipation comme pure « différence » :

Nous sommes différence, notre raison c'est la différence des discours,
notre histoire la différence des temps, notre moi, la différence des

²¹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 160.

²² Lacan ne dit évidemment pas que l'œuvre de Joyce « détruit la psychiatrie ». Cependant on peut se demander si, lorsqu'à la fin de sa vie, Lacan critique Freud et « détruit la psychanalyse » (la formule est de Jacques Alain-Miller dans son séminaire), ce n'est pas la conséquence métapsychologique inéluctable de son interprétation de l'œuvre de Joyce. Lacan dans Radiophonie renvoie à la question de la corporisation du signifiant par Lalangue. Il y a un signifiant qui résonne à partir de la jouissance qu'il recèle: avant la parole une jouissance que l'écriture de Joyce présentifie. J. LACAN, Séminaire XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005 ; J. LACAN, « Radiophonie ». Sur ce rapport de Lacan à Deleuze et Guattari et une comparaison de Joyce et d'Artaud (soit la place de l'art ou de l'œuvre par rapport aux théorisations analytiques), voir F. GABARRON-GARCIA, « *L'Anti-Œdipe*, un enfant fait dans le dos de Lacan, père du sinthome », *Chimères*, n° 72 : *Clinique et politique*, 2009 ; et F. GABARRON-GARCIA, « Jouissance et politique dans la psychanalyse chez Lacan et chez Deleuze/Guattari », *Cliniques Méditerranéennes*, n° 85, 2012.

²³ On peut se reporter à sa réponse au directeur de la revue *Esprit* de l'époque, exemplaire à cet égard : M. FOUCAULT, « Réponse à une question », *Dits et écrits*, Tome I, Paris, Gallimard, 1968, p. 673. Est-ce d'ailleurs un hasard si cette critique fut relancée dans les années 1980 par un intellectuel qui allait devenir ministre de l'un des gouvernements les plus rétrogrades de la Vème république ? Luc Ferry, *La pensée 68*.

²⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

masques. Que la différence, loin d'être une origine oubliée et recouverte, est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons.²⁵

Dans *Les Mots et les choses*, déjà, « l'homme » devient une « composition » entre deux « altérités » : « celle d'un passé classique qui s'ignorait comme tel et celle d'un avenir qui ne le connaîtra plus ». Cette définition de « l'*Homo Historia* », comme pure différence, n'est pas sans rejoindre, bien que par un biais inattendu, la définition de « l'homo schizophrénus » que Deleuze et Guattari élaboreront dans *L'Anti-Œdipe*.

C'est en ce point de convergence épistémologique que l'on peut saisir avec davantage de précision que tout à l'heure la divergence de Deleuze et Guattari par rapport au problème foucauldien. En effet, si la schizoanalyse reprend à son compte l'héritage épistémologique de l'archéologie foucauldienne et son intuition critique au sujet du champ psy, elle ne peut faire autrement que, dans le même temps, s'éloigner des effets de réifications de cette critique, et de s'en remettre pour ainsi dire à l'actualité de ses prédictions. Disons plus concrètement : il y a un point de décollement nécessaire de la schizoanalyse d'avec l'archéologie, qui se comprend aisément. Si Foucault a raison dans sa critique qui lie le familialisme au psychologisme, on voit mal comment le clinicien pourrait s'en satisfaire. La question de nos auteurs ne peut pas consister dans la simple reprise du questionnement foucauldien. Ils ne peuvent pas seulement se contenter de reprendre le problème de la dépendance du champ analytique à l'*épistémé* psychiatrique familialiste, de son inscription pleine et indélébile dans l'histoire de son « *arché* aliénatoire ». Si tel était le cas, il ne resterait au vrai qu'à changer de métier, et renoncer à la clinique pour devenir « archéologue ». Il s'agit donc aussi bien, dans le mouvement même où il est repris, de faire vaciller le constat foucauldien : en quoi le nouage qui lie les théories psy avec le familialisme est-il de toute nécessité ? Ne peut-il pas être autrement pris en charge, pratiquement, de manière à le desserrer au sein d'une clinique spécifique ? Dans ce dessein, il faut suivre Foucault et « ouvrir les vannes des forces de l'histoire », et rendre justice à la langue d'Artaud contre le langage de la science psy. Et c'est précisément à ce point, que se justifient les questions schizoanalytiques dans toute leur ampleur : à partir de quel moment les discours et les pratiques psy commencent à se trouver assujetties aux vérités de « l'empire oedipien » et du familialisme, de manière indissociablement liée à un déni des forces productives de l'histoire. En d'autres termes, la tâche de la schizoanalyse devient celui d'une prise, au sein de l'espace et de la pratique cliniques, du savoir analytique oedipien en tant que ce dernier vient essentiellement recouvrir le Réel de l'histoire, ce Réel qui n'est autre que la « différence de nos masques ».

S'il s'agit de défaire la figure de l'arché aliénatoire à laquelle la psychanalyse et la psychiatrie sont venues se nouer, cette entreprise, si elle est

²⁵ *Ibid.*, p. 173.

critique, ne se départit pas d'enjeux cliniques : *le but est de fonder une psychiatrie « vraiment » matérialiste*²⁶. Si c'est à partir de l'œuvre de Joyce, et en tant qu'elle est la production de sa psychose, que Lacan dégagera un certain nombre d'outils conceptuels inédits, et qu'il sera peu à peu amené à critiquer Freud jusqu'à proposer à la fin de sa vie un nouveau paradigme analytique, Deleuze et Guattari proposent trois ans plus tôt une refonte du champ analytique à partir de l'œuvre d'Artaud. Dans les deux cas, c'est bien la psychose qui devra désormais enseigner l'analyste. Et c'est au nom des enseignements de la psychose d'Artaud que Deleuze et Guattari, dès 1972, tirent de son œuvre des concepts métapsychologiques comme celui de « Corps sans organes », et qu'ils dégagent toute une batterie nouvelle de concepts théorico-cliniques, suivant une fois de plus l'indication de Foucault tout en lui donnant une portée imprévue.

Au fond, c'est peut-être cela que Lacan n'aura pas supporté, et la raison pour laquelle il aura imposé un silence de plomb à ses disciples. Comme on le voit ici, le geste schizo-analytique consiste non seulement à montrer que l'analyse a toujours été traversée par le champ des forces de l'Histoire et du politique, et que son investigation ne saurait en aucune manière s'en départir, mais à en tirer la conséquence : si « le Réel est impossible », cela se révèle essentiellement, non pas dans le ciel d'une métapsychologie structurale, ni même seulement dans un délire schizophrénique qui aurait échoué à la métaphore paternelle, mais dans la matérialité des productions symboliques incessamment renouvelées de l'histoire que les hommes font et défont sans relâche afin de se soutenir (ce que précisément donnent à voir les « productions réussies » de l'œuvre du psychotique). Si Artaud peut appartenir au sol de notre langage, c'est que le langage ne relève pas d'une pure logique des signifiants, mais qu'il consiste en un essentiel déplacement, qui n'est pas lui-même suspendu à la loi phallique, mais dont le processus a-signifiant se révèle dans la variation des productions des figures symboliques et imaginaires dans l'histoire. En d'autres termes, la forclusion n'est pas le propre du schizophrène et de son délire. C'est l'ordre symbolique qui vacille, sous les percées d'une forclusion *généralisée* : le Réel est sa condition de production. Foucault nous apprenait que l'histoire n'était qu'une pure différence. Avec Deleuze et Guattari, l'histoire

²⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 29. Rappelons à cet égard qu'à cette époque, le matérialisme historique – dont l'une des figures emblématiques est Althusser – constitue pour une part un horizon obligé. Lacan participera à ce mouvement. En 1965, il dit que la cause de la psychanalyse est matérielle, en tant qu'elle a affaire à la matérialité du signifiant : c'est là une allusion assez explicite au matérialisme de ses disciples de l'ENS (J. LACAN, « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.) Par ailleurs, il convient aussi de rappeler que selon le précepte de Tosquelles selon lequel la psychothérapie institutionnelle à deux jambes : la psychanalyse et le marxisme. C'est ainsi que la référence de Deleuze et de Guattari à Foucault se noue ici à celle de Marx. Mais c'est un aspect que nous ne pouvons approfondir dans ces pages. Indiquons simplement que comme chez Marx critiquant Hegel, et appelant à « transformer le monde » au nom du matérialisme, la critique schizoanalytique s'attaque à la conception de l'inconscient oedipien à cause de son idéalisme, et dans un but de transformation de la clinique.

sera l'histoire des figures symboliques d'un « immense délire collectif ». C'est dans cette perspective qu'ils proposeront l'hypothèse d'un « inconscient machinique », c'est-à-dire l'hypothèse d'un inconscient qui se manifeste non pas tant par des représentations, ou qui serait d'abord « structuré comme un langage » (par où le primauté de la catégorie de symbolique se justifierait), mais plutôt d'un inconscient fondamentalement Réel, essentiellement a-signifiant et *producteur*. Dès lors le symbolique et le langage dont se soutiennent les hommes masqueraient essentiellement le processus schizophrénique, qui gronde à l'orée de la possibilité de toute production symbolique et langagière. Comme on le voit, c'est toute la théorie lacanienne structurale qui est déplacée.

Quelles en sont les conséquences cliniques ? On ne serait pas d'abord malade de l'échec du symbolique ou de son rapport au père et à la mère, mais avant tout de l'arrêt du processus de production par où chaque sujet existe *en devenant* : c'est d'abord d'une impasse du processus de production que se constitue la névrose aussi bien que la psychose. C'est de la sorte que « je est un autre » : sous les figures d'un devenir qui, en son tréfonds, et fût-ce de manière quasi-imperceptible, est essentiellement schizophrénique. Lorsque la libido se constitue en stase, c'est avant tout parce qu'il y a arrêt ou interruption de ce processus. À l'inverse, expliquer la psychose à partir de la forclusion œdipienne revient à chroniciser davantage le patient psychotique tout en renforçant l'illusion portant à tenir la famille réelle pour une sorte de transcendant métahistorique, alors qu'elle n'est qu'une des figures déterminées dans l'ordre des figures symboliques de l'histoire²⁷.

Contrairement à ce que l'on a voulu faire dire à Deleuze et Guattari, il n'y a en tout cela rien pour dresser une apologie du schizophrène. La tâche clinique concrète en revanche, dans le traitement des psychoses non moins que dans celui des névroses, est de se déprendre des ordres symboliques constitués et officiels, plutôt que de rabattre la cure sur celui de la famille qui a exclu le schizo. Il ne s'agit pas non plus de faire croître le désert du Réel, mais de se rendre le plus possible disponible à l'invention et à la constitution, tant au niveau institutionnel que dans le transfert, d'ordres symboliques nouveaux que le clinicien peut contribuer à tisser et où puisse s'accueillir le sujet psychotique, voire relancer le processus désirant. La critique du symbolique au nom du Réel impossible ne vient que relancer la dynamique schizophrénique du processus de production symbolique. C'est tout l'enjeu chez Deleuze et Guattari des questions de la déterritorialisation et de la reterritorialisation, et la manière même dont ils inscrivent la schizo-analyse comme théorie métapsychologique de la pratique institutionnelle. De surcroît, en nouant ainsi la catégorie

²⁷ Nous rejoignons ici indirectement les dernières préoccupations des psychanalystes au sujet de l'histoire de notre discipline (et de ses rapports tant à la famille qu'à la question du père), de Markos Zafropoulos à Michel Tort. Voir M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père 1938-1953*, Paris, PUF, 2001. M. TORT, *La fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2005.

lacanienne de Réel à la question de la production sociale-historique (et naturelle), nos auteurs peuvent opérer leur propre « retour à Freud », et montrer comment celui-ci, lorsqu'il ne parle pas d'Œdipe, n'évade la question biologique ni la question politique, dont il se montre au contraire un fin analyste, y compris et surtout lorsqu'il expose ces cas cliniques, tel l'Homme aux rats.

Pour revenir une dernière fois à notre point de départ, nos auteurs trouvent dans la méthode archéologique de Foucault les motifs, non d'une clôture, mais d'un renouvellement et d'une relance de l'entreprise analytique. Que l'on ne se méprenne pas, il ne s'agira pas d'anthropologiser la psychanalyse, pas plus qu'il ne s'agira de la ramener à son moment historique viennois ; il ne s'agira pas davantage de défendre l'idée selon laquelle elle consisterait en fait en une socio-analyse, et encore moins d'« historiser » le Réel de Lacan. C'est justement et précisément parce que Deleuze et Guattari ne souscrivent pas à ces différentes possibilités, qu'ils mènent leur critique : ils nous disent sans cesse que l'opération essentielle à laquelle se voue l'analyse n'est pas d'abord de donner un contenu à l'inconscient en « découvrant les figures », historiques ou mythologiques, dont il se soutiendrait, ou dont se supporterait son fonctionnement structural, mais que l'opération analytique véritablement révolutionnaire consiste au contraire à « rapporter » toute « représentation symbolique à l'essence subjective et universelle du désir comme libido »²⁸. Qu'est-ce à dire, sinon que l'hypothèse de l'inconscient, en tant que telle, échappe fondamentalement à toute signification, et donc échappe au Signifiant historique non moins qu'au Signifiant structural ? N'était-ce pas d'ailleurs où voulait en venir Lacan avec son objet « a » et son « grand Autre », se demandent encore nos auteurs²⁹ ? Lacan, plus tard, ira lui-même en ce sens : le terme de l'analyse, c'est lorsque l'on arrive en ce point où l'on peut séparer la jouissance du « sens joui ». De même lorsqu'il montrera les rapports de la drogue avec la question d'un « joui-sens », et tentera d'en dégager un nouveau modèle pour la direction de la cure. Il est d'autant plus curieux de lire certaines productions analytiques qui commentent les propos lacaniens et redécouvrent le champ de la littérature américaine, champ d'investigation majeur pour Deleuze et Guattari dès les années 1960, en y « voyant le pire » (le pire, comme dit Dominique Laurent, était en réalité encore à venir, avec la *Beat Generation* et sa volonté farouche d'écrire autrement qu'Hemingway...). L'accord se porte dans les années 1950-1960 sur une coupure qui ne porte plus sur le sens mais sur ce que Lacan appellera le joui-sens. Cette tentative, qui se réalise avec la technique littéraire du *cut up*, trouvera son nom propre en W.S Burroughs, « le plus sombre des trois anges de la *Beat Generation* » :

Le *cut up* consiste à écrire un texte à partir de bribes de mots écrits ou entendus, découpées et mélangées au hasard sous l'empire de l'héroïne. Le *cut* porte sur le hors sens, mais se fonde sur l'expérience de la

²⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 359.

²⁹ *Ibid.*, p. 369.

jouissance du toxique. Lacan notait que l'usage de la drogue permettait de rompre le mariage avec le phallus et d'avoir accès à ce qui serait un envers de la castration (...).³⁰

Ce n'était pas la dernière manière pour Lacan de trahir son retour à Deleuze et Guattari, et sa contribution à la réversion schizo-analytique du champ de l'analyse.

³⁰ D. LAURENT, « Introduction à la lecture du séminaire XVIII », *Revue de la cause freudienne*, Paris, 2006.

La pulsion de mort dans la schizoanalyse

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

Gilles Deleuze est souvent identifié comme un philosophe de la vie¹. Se plaçant dans une lignée souterraine passant notamment par Spinoza et Nietzsche, il n'a pas manqué de qualifier lui-même sa pensée de « vitaliste »². Bien plus, il a proposé un critère d'un tel vitalisme, critère indissociablement spéculatif, éthique, et critique : la thèse spéculative de « l'affirmation pure » (tout ce qui est n'est que par affirmation, l'être est puissance d'affirmation différentielle), l'exigence éthique correspondante d'une culture de la « joie » (qui ne se confond ni avec le plaisir comme principe ni avec l'impossible de la jouissance, mais qui, en un sens spinoziste, est signe affectif d'une augmentation de la puissance d'affirmation), le refus qui en découle de toute valorisation, qu'elle soit théorique ou pratique, de la « négativité », dont le risque de la mort ou l'être pour la mort fournirait l'épreuve extrême de la conscience de soi et le modèle spéculatif de sa dialectique. Mais la question ne peut pourtant être évitée : que devient la mort dans une philosophie de la vie ? Cette question prend même une singulière urgence face au constat troublant d'une *omniprésence du thème de la pulsion de mort dans l'œuvre de Deleuze*³. Que devient donc la mort dans une théorie du désir qui prétend s'adosser à une telle position spéculative de l'affirmation pure, et à l'affirmation métapsychologique correspondante du *caractère purement productif du désir* ? Et d'un point de vue pratique, éthique et clinique, quelle place et quelle figure peut prendre la mort dans un processus analytique du désir ignorant toute négativité et tout manque ? Sans une confrontation à une telle question, on craint fort que l'affirmation de vitalisme se réduise à n'être que l'expression sublimée d'un fantasme de toute-

¹ Ce texte est paru initialement dans la plateforme en ligne *Deleuze International*, Issue#2, fév. 2009, URL : <http://deleuze.tausendplateaus.de>.

² Voir par exemple G. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 196.

³ Mentionnons simplement quelques uns des textes les plus explicites, abstraction faite de la diversité des contextes argumentatifs : *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 96-105 ; « Zola et la fêlure » (1967), in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 373-386 ; *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 26-30 et 146-153 ; *Logique du sens, op. cit.*, p. 180-189 ; *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 393-404 ; *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, 2^{ème} éd. 1995, p. 115-116 et 166-171 ; *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 279-283...

puissance, ou du « sentiment océanique » qu'évoque Freud au sujet du nouveau-né ! À refuser la négativité (fût-ce pour en redoubler la négation), une philosophie de la vie comme philosophie de l'affirmation pure risque de n'apparaître finalement que comme le symptôme d'une *dénégation* plus profonde.

Clinique

L'Anti-Œdipe marque un moment décisif pour la position de ce problème, non seulement parce que l'on y trouve une confrontation explicite à l'hypothèse de la pulsion de mort avancée par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, mais parce qu'en outre le problème de la nature et de la place de la mort dans la vie du désir inconscient prend ici une dimension *collective*. Ce problème n'est donc pas posé uniquement sur le plan métapsychologique, mais simultanément sur le plan des formations sociales historiques, ce qui permet à Deleuze et Guattari de confronter la théorie freudienne de la culture à leur propre exigence doctrinale, à savoir (tel est l'objet central du chapitre III de *L'anti-Œdipe* autour duquel s'organise tout l'ouvrage) : *articuler la théorie du désir, comme processus de production immanent aux modes de production sociale, à une double généalogie* : une généalogie de la morale, c'est-à-dire de l'inflation du sentiment de culpabilité dans nos mode d'existence (dans une perspective clairement nietzschéenne), et une généalogie du mode de production capitaliste (dans une perspective ouvertement marxienne). La mise en question de la conception freudienne de la pulsion de mort est alors décisive pour la raison suivante : à travers cette conception, c'est la vocation *critique* de la psychanalyse vis-à-vis de l'organisation sociale et des modes de subjectivité que cette organisation suscite qui est compromise. Est exemplaire à cet égard, selon Deleuze et Guattari, la manière dont l'hypothèse de la pulsion de mort et la requalification du dualisme pulsionnel qu'elle entraîne⁴ se répercutent sur la conception du rapport entre les forces libidinales et les champs socioculturels, sur l'identification de l'objet et de la cause du refoulement en rapport avec ces champs sociaux, et sur la place qu'y tient un affect qui prendra une importance croissante dans le diagnostic guattaro-deleuzien des modes d'existence actuels : l'angoisse⁵. Déjà Wilhelm Reich avait bien souligné l'évolution de Freud sur ces points, en pointant le tournant que marque l'introduction de la pulsion de

⁴ Sur l'incidence de l'hypothèse de la pulsion de mort sur la redéfinition du dualisme pulsionnel, substituant à la distinction entre pulsions libidinales et pulsions de conservation du moi un partage entre pulsions d'amour visant la construction d'entités organiques molaires et pulsions de mort menant la destruction de ces unités, voir la récapitulation tardive qu'en donne Freud dans son *Abrégé de psychanalyse* (1938), tr. fr. A. Berman, Paris, P.U.F., 1949, rééd. 1992, p. 7-11.

⁵ Voir par exemple la construction du concept de « micro-fascisme », en rapport à une molécularisation de l'angoisse, in *MP*, p. 277-280.

mort dans la conception du rapport entre angoisse et refoulement⁶. Alors que l'angoisse est d'abord comprise comme un *effet* du refoulement, dans des conditions où l'énergie d'investissement retirée lors du refoulement, insuffisamment élaborée psychiquement, est utilisée comme éconduite somatique d'angoisse, Freud la conçoit à partir du début des années 1920 comme une *cause endogène du refoulement* (angoisse de castration) qui résulterait d'une pulsion de destruction première contre laquelle la « civilisation », transfigurée dans *Malaise dans la culture* dans la vision gigantomachique d'Eros et Thanatos « se partageant la domination du monde », devrait se (et « nous ») prémunir⁷. Cette inversion dans la conception de la genèse de l'angoisse est alors un mobile essentiel d'une appréciation ambiguë chez Freud du rapport entre la libido et les formations socioculturelles, dont Deleuze emprunte l'analyse à Paul Ricœur mais qu'il sanctionne d'un diagnostic parfaitement nietzschéen⁸. Dès lors que l'angoisse cesse d'être conçue comme un effet du refoulement sexuel et en devient la cause autonome, la théorie de la libido cesse à son tour d'animer une critique sociale de la civilisation, la psychanalyse cesse d'assumer la puissance libératrice dont la rendait capable sa découverte inaugurale : l'essence vitale du désir :

La civilisation au contraire se trouve sanctifiée comme la seule instance capable de s'opposer au désir de mort — et comment ? en retournant en principe la mort contre la mort, en faisant de la mort retournée une force de désir, en la mettant au service d'une pseudo-vie par toute une culture du sentiment de culpabilité... Il n'y a pas à recommencer cette histoire, où la psychanalyse culmine dans une théorie de la culture qui reprend la vieille tâche de l'idéal ascétique, Nirvana, bouillon de culture, juger la vie,

⁶ Cf. W. REICH, *La Fonction de l'orgasme*, tr. fr., 2^e éd. Paris, L'Arche, 1970, p. 111.

⁷ Sur l'évolution de la position de Freud concernant le rapport entre angoisse et refoulement, voir S. FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), tr. fr. J. André, Paris, P.U.F., 1993, p. 24 et 53 ; et *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), tr. fr. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, rééd. 1989, p. 117-118 et 121-122.

⁸ Ricœur met particulièrement en valeur les répercussions de l'hypothèse de la pulsion de mort sur la strate culturelle, où elle éclaire la place centrale que vient y occuper, dans *Malaise dans la culture*, le sentiment de culpabilité : « Ce sentiment apparaît maintenant comme le moyen dont la culture se sert, non plus contre la libido, mais précisément contre l'agressivité. [...] Le sentiment de culpabilité intériorise maintenant le conflit d'ambivalence enraciné dans le dualisme pulsionnel », de sorte qu'il apparaît à la fois comme l'effet de l'activité générique de la culture et le moyen de justifier cette activité au nom d'une hostilité primordiale. « En mortifiant l'individu, la culture met la mort au service de l'amour et renverse le rapport initial de la vie et de la mort. [...] Voici maintenant que la culture apparaît comme la grande entreprise pour faire prévaloir la vie contre la mort : et son arme suprême est d'user de la violence intériorisée contre la violence extériorisée ; sa ruse suprême est de faire travailler la mort contre la mort » (P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1966), rééd. Paris, Seuil, 1995, p. 319-325). On ne peut mieux dire, dans les termes de *La Généalogie de la morale*, que le sentiment de culpabilité est à la fois la source du « malaise » et son remède, du point de vue d'une culture qui, en guise de vie, ne nous propose qu'une *survie* gagnée par une culture de la mort, et qui n'invoque un instinct de mort transcendant que pour mieux accentuer le retournement contre soi, l'intériorisation, l'approfondissement de la culpabilité.

déprécier la vie, la mesurer à la mort, et n'en garder que ce que veut bien nous en laisser la mort de la mort, sublime résignation. [...] La psychanalyse devient la formation d'un nouveau type de prêtres, animateurs de la mauvaise conscience : c'est d'elle qu'on est malade, mais c'est par elle aussi qu'on guérira !⁹

Cependant, pour Deleuze et Guattari, une telle valorisation du sentiment de culpabilité et de la mauvaise conscience dans la psychanalyse n'a pas pour cause la psychanalyse elle-même, pas plus qu'elle ne peut être imputée à une instance aussi abstraite que la *Kultur*. Elle est indissociable d'une transformation générale de l'organisation des rapports sociaux et des modes de productions des sociétés contemporaines – donc de l'histoire du capitalisme. Elle est d'ailleurs, dans cette mesure même, indissociable d'un des facteurs conditionnant de cette histoire : la mise en place des économies et des politiques de guerre totale, qui devrait permettre de donner une portée *analytique* au lien suggéré incidemment par Freud entre sa découverte de l'instinct de mort et la première guerre mondiale, qui reste le modèle de la guerre capitaliste. Enfin, le développement, dans le courant des années 1970, des interprétations de l'État-parti nazi comme « État *suicidaire* »¹⁰, devait sans doute rendre de plus en plus intensément problématique, pour Deleuze et Guattari, l'articulation d'une théorie de la pulsion de mort et une compréhension matérialiste des champs sociaux historiques. En un sens, leur perspective générale reste celle formulée, dans une veine matérialiste des plus orthodoxes, par Daniel Guérin :

L'explication primordiale, il faut la chercher dans les profondeurs de l'« infrastructure ». Tout ce remue-ménage eut pour cause essentielle la crise du système capitaliste, la crise non plus seulement *cyclique* mais *permanente*, dont les premiers symptômes s'étaient manifestés à la fin de 1929. Car il serait absurde d'attribuer, comme l'a fait Freud, à je ne sais quel instinct biologique de destruction et de mort, inhérent à la nature humaine, il serait faux et non scientifique de mettre sur le compte d'une volonté démoniaque, d'une aliénation mentale, les entreprises fascistes et guerrières qui ont abouti au grand effondrement de 1939-1940.¹¹

Seulement, pour nos deux auteurs, une telle interprétation n'impose aucun renoncement à une analyse des modes d'investissement libidinaux des forces et rapports sociaux de production, *en tant que ces investissements font pleinement partie de l'infrastructure elle-même*. C'est dire encore une fois que la critique schizoanalytique de l'instinct de mort doit être menée sur deux plans, *qui ne sont pas réellement distincts* (au sens où ils sont immanents l'un à l'autre, comme les deux faces d'un seul et même processus de production) : sur le plan

⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 396-397.

¹⁰ Voir notamment P. VIRILIO, *L'insécurité du territoire* (1976), 2^e éd. Paris, Galilée, 1993, p. 25-52 ; M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 231-232 ; et G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 281-283.

¹¹ D. GUERIN, « Quand le fascisme nous devançait » (1954), rééd. in *Sur le fascisme* (1965), Paris, La Découverte, 2001, p. 19.

métapsychologique, où Deleuze et Guattari mènent une critique systématique du dualisme pulsionnel pour faire valoir l'unité de la production désirante comme cycle et processus ; sur le plan social et politique, où ils problématisent l'articulation de la production désirante et de la production sociale afin de redéfinir la pulsion de mort comme l'*effet* d'une certaine modalité de leur co-implication. Ce sont ces deux aspects métapsychologique et sociopolitique, et leur connexion dans une économie générale (c'est-à-dire une économie indissociablement sociale et libidinale), que nous examinerons ici, pour montrer comment, loin de rejeter purement simplement l'idée d'instinct de mort, Deleuze et Guattari sont conduits à en refondre la conception pour satisfaire la conversion matérialiste de la pratique analytique qu'ils appellent de leurs vœux sous le titre de « schizoanalyse ». Notre question est en somme : que pourrait être un concept matérialiste de l'instinct de mort ?

Économique

Le point nodal de la critique schizoanalytique adressée à la conception freudienne de la pulsion de mort, est le statut *spéculatif* que Freud lui confère en la qualifiant de « principe ». Comment faut-il entendre ici ce terme ? Suivant un argument critique déjà mis en œuvre dans *Présentation de Sacher-Masoch* et *Différence et répétition*, ce statut principiel (que Deleuze souligne en utilisant le terme d'« instinct » de mort plutôt que celui de pulsion) est tout à fait particulier puisque, à la différence du principe de plaisir, il n'est posé que comme cause absente, en définissant celle-ci comme une cause qui non seulement n'est appréhendable qu'indirectement ou par ses seuls effets, mais qui surtout est toujours en retrait par rapport à ses effets (ce pourquoi Freud dit la pulsion de mort éminemment « muette ») ; pour le dire dans les termes théologiques qui lui sont adéquats, ce principe fonctionne comme cause « éloignée », éminente ou transcendante. Qu'en découle-t-il dans le rapport de la mort avec l'inconscient ?

L'instinct de mort est pur silence, pure transcendance, non donnable et non donné dans l'expérience. Ce point même est tout à fait remarquable : c'est parce que la mort, selon Freud, n'a ni modèle ni expérience, que Freud en fait un principe transcendant. Si bien que les psychanalystes qui refusèrent l'instinct de mort le firent pour les mêmes raisons que ceux qui l'acceptèrent : les uns disaient qu'il n'y avait pas d'instinct de mort *puisque* il n'y avait pas de modèle ni d'expérience dans l'inconscient, les autres, qu'il y avait un instinct de mort précisément *parce qu'*il n'y avait pas de modèle et d'expérience.¹²

Voici le point qui retient l'attention de Deleuze : alors que Freud accepte des modèles ou prototypes pour l'identification (par exemple l'incorporation et

¹² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 397.

l'introjection, l'opération d'identification étant d'abord vécue et symbolisée comme opération corporelle du type ingérer, dévorer, garder au-dedans de soi), ou encore pour la naissance, la séduction ou la castration, il refuse tout prototype ou tout modèle de présentation de la mort dans l'inconscient¹³. Ou plutôt, il ne conçoit pas d'autre prototype possible qu'un modèle objectiviste de la mort, pas d'autre présentation de la mort dans l'inconscient que ce que nous pouvons nous en représenter de façon extrinsèque (tendance d'un organisme quelconque à « revenir à un état antérieur inanimé », « retour qualitatif et quantitatif du vivant à cette matière inanimée »¹⁴...). Dans la mesure où l'instinct de mort est « principe », c'est-à-dire instance non donnée et non donnable dans une expérience, ce modèle ne peut donc être qu'analogique, dérivé d'une représentation biologique de la mort comme état de dispersion matérielle inorganique, et reste ainsi extérieur au fonctionnement réel de l'inconscient. De sorte qu'à un tel modèle ne peut correspondre qu'une conception à son tour extrinsèque de l'expérience inconsciente de la mort, ne pouvant invoquer que des données phénoménologiques d'« agressivité », de « destruction » et d'« auto-destruction » représentables à une conscience, qui restent donc tout aussi extérieures au mode de production immanent du désir inconscient. Ni l'acceptation du modèle comme analogie objective, ni la conception correspondante de l'expérience comme tendance à la déliaison et à la dispersion, ne sont donc adéquats au rapport entre désir et mort. Pour Deleuze et Guattari, ce rapport doit avant tout être conçu du point de vue de l'inconscient et de son activité immanente, c'est-à-dire de l'inconscient comme cause immanente au procès de son auto-production. Et c'est seulement de ce point de vue que l'on peut, et que l'on doit thématiser un *modèle de la mort*, et une *expérience de la mort*, et la *nature des rapports entre ce modèle et cette expérience*. Ainsi, l'enjeu d'une telle thématisation est triple : 1° un enjeu critique, qui est de conjurer l'hypostase d'un instinct prétendument principal et transcendant ; 2° un enjeu positif, qui est de comprendre ce modèle et cette expérience comme des mouvements réels de l'inconscient lui-même, autrement dit comme des moments de son activité productrice, que défigurent tout autant la représentation objective-organique du vivant que la représentation subjective d'un moi constitué ; 3° un enjeu problématique, enfin, qui est de redéfinir l'instinct de mort, non plus comme une donnée originaire, mais comme un effet explicable du point de vue de l'immanence du désir à un champ socio-historique déterminé.

Pour qu'un modèle puisse légitimement être reconnu comme un prototype, au sens de Freud, il doit pouvoir répondre à une triple caractérisation : il doit être effectivement vécu par le désir inconscient ; il doit être universel ; il doit pouvoir être qualifié énergétiquement et dynamiquement. Or, depuis sa lecture

¹³ Cf. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 147-149.

¹⁴ S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 88-95.

d'Antonin Artaud et sa réinterprétation de la description kleinienne de la position schizoïde¹⁵, Deleuze dispose d'une instance capable de satisfaire ces trois exigences. En deçà de l'alternative imposée par le modèle biologique entre organisme (vie) et matière inorganique (mort), l'instance d'un « corps sans organes », comme investissement désirant d'une *vie non-organique des objets partiels* (« machines désirantes »), vient fournir le prototype recherché. Indifférent aux progrès et régressions de l'aptitude à disjoindre pulsions agressives et pulsions libidinales, indifférent à la formation du surmoi et à l'appréhension corrélative du corps comme objet complet (terme de relations objectales) et comme imago (support d'identification dans la construction du moi), le concept de CsO permet en premier lieu de substituer au modèle objectiviste de la dispersion matérielle inorganique un véritable prototype étayé empiriquement sur la description clinique de la schizophrénie, l'alternance de ses poussées processuelles et de ses stases catatoniques, les oscillations décrites par le Président Schreber entre attraction et répulsion des organes sur son corps plein miraculé, la lutte surtout d'Artaud contre l'organisme, c'est-à-dire l'organisation des organes-objets partiels :

Le corps est le corps
il est seul
et n'a pas besoin d'organe
Le corps n'est jamais un organisme
Les organismes sont les ennemis du corps.¹⁶

Pendant, si le CsO est ainsi rattaché à la description clinique de la schizophrénie, qu'est-ce qui en garantit l'universalité, sans laquelle sa valeur prototypique resterait insoutenable ? Cette universalité du CsO est fondée dans la thèse, acquise au chapitre I de *L'anti-Œdipe*, de *l'universalité de la schizophrénie elle-même*, identifiée à la nature *processuelle* de la production désirante (l'« entité » clinique du schizophrène témoignant de l'exacerbation « à vide » ou de l'effondrement du processus – et le problème clinique fondamental étant alors bien sûr de savoir si cet effondrement est inévitable, c'est-à-dire intrinsèquement compris dans la dynamique du processus lui-même...): « *Il n'y a aucune spécificité ni entité schizophrénique*, la schizophrénie est l'univers des machines désirantes productrices et reproductrices, l'universelle production primaire comme “réalité essentielle de l'homme et de la nature” »¹⁷. Deleuze et Guattari peuvent ainsi poser

¹⁵ Cf. G. DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 101-114 et 218-221.

¹⁶ A. ARTAUD, in 84, n° 5-6, 1948, cité in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 11. Sur cette thèse fondamentale de la conception schizo-analytique du désir comme « processus » (Jaspers), et sur son rapport à une « description nécessaire de la schizophrénie » redonnant toute son importance au rapport corps sans organes/organes, cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 220 n. 3 ; *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 13-18 ; et G. DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 19-22.

conséquemment leur thèse : *le corps sans organes est le modèle de la mort* : « Ce n'est pas la mort qui sert de modèle à la catatonie, c'est la schizophrénie catatonique qui donne son modèle à la mort. Intensité-zéro. Le modèle de la mort apparaît quand le corps sans organes repousse et dépose les organes », les immobilise, les force à se taire « jusqu'à l'automutilation, jusqu'au suicide »¹⁸. Il ne s'agit donc plus d'une analogie fondée sur la représentation biologique de l'organisme, mais d'un prototype fondé dans la lutte active du désir inconscient contre l'organisation des organes : « pas de bouche, pas de langue, pas de dents, pas de larynx, pas d'œsophage, pas d'estomac, pas de ventre, pas d'anus » (Artaud).

Reste le troisième point : comment déterminer le modèle de la mort (CsO) d'un point de vue économique, c'est-à-dire du point de vue des synthèses de la production désirante et des transformations énergétiques correspondantes ? Dès la première exposition de la synthèse productive de l'inconscient (dite synthèse « connective » de production primaire, couplant un flux d'intensité et une coupure de flux), Deleuze et Guattari soulignent au seuil de leur livre que toute « machine désirante » (objet partiel = position purement intensive d'organe déterminée par une connexion coupure/flux) entraînait la formation latérale d'une stase improductive, ou plutôt une *stase d'antiproduction* empêchant les organes-objets partiels d'être pris dans « un régime de totalisation, de collaboration, de synergie, d'intégration », bref dans une *organisation*, dans un corps organique comme objet complet. Tel est le statut économique du CsO : la mort-prototype, effectivement vécue dans l'inconscient, n'est rien d'autre qu'une telle stase d'antiproduction à l'intensité = 0. Mais ne revient-on pas alors simplement au « principe de Nirvana » dont parlait Freud dans *Au-delà...* ? Tout dépend en réalité de la manière dont on comprend la place de l'antiproduction dans le cycle de la production désirante. Or Deleuze et Guattari sont catégoriques sur ce point : le CsO, l'intensité 0, ne constitue en aucun cas une *limite négative* des quantités intensives marquées par les organes-objets partiels (au sens où cette limite marquerait le point de négation où ces quantités intensives s'annuleraient) ; il est tout au contraire leur *limite immanente*, c'est-à-dire une limite qui est *enveloppée dans* chaque production positive d'une quantité intensive : « C'est le propre de chaque intensité d'investir en elle-même l'intensité-zéro à partir de laquelle elle est produite en un moment comme ce qui grandit ou diminue sous une infinité de degrés »¹⁹. Il en découle que l'instance d'antiproduction elle-même n'est pas « en dehors » de la production désirante mais en est au contraire une pièce interne nécessaire. Autrement dit, en tant que cette stase est produite dans le mouvement même du cycle de la production désirante, l'improductif est immédiatement soumis à l'identité du produit et du produire qui caractérise ce cycle :

¹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 393.

¹⁹ *Ibid.*, p. 394.

Lui, l'improductif, il existe là où il est produit, au troisième temps de la série binaire-linéaire [coupure-flux]. *Il est perpétuellement réinjecté dans la production.* [...] Le corps plein sans organes est de l'anti-production ; mais c'est encore un caractère de la synthèse connective ou productive, de coupler la production à l'anti-production, à un élément d'anti-production.²⁰

Et c'est précisément pour cette raison que le prototype de la mort exclut tout dualisme pulsionnel postulant une énergie pulsionnelle spécifique et distincte de la libido, une opposition réelle entre le corps sans organes et les positions intensives d'organes, une transcendance du modèle par rapport à l'activité du désir, « un désir de mort qui s'opposerait qualitativement aux désirs de vie »²¹.

En quoi consiste à présent, non plus le prototype, mais *l'expérience inconsciente de la mort* (en rapport avec ce prototype) ? Cette question est elle-même complexe, car il faut demander : *de quoi* fait-on ici l'expérience (quelle présentation de la mort dans l'inconscient) ? – Mais aussi : *qui* fait cette expérience (quelle instance déterminable comme « sujet » dans l'inconscient) ? – Et enfin : *comment* cette expérience se rapporte-t-elle à son prototype (quelle articulation expérience-modèle dans le cycle de la production désirante) ?

À la première question, la réponse guattaro-deleuzienne est pour le moins étonnante : de quoi fait-on l'expérience dans l'expérience inconsciente de la mort ? D'un *devenir*, déterminé comme variation d'intensité, c'est-à-dire comme *affect*. On objectera qu'un devenir ne fait pas une mort ! Le désir pourtant ne connaît pas d'autre manière de mourir. Aussi l'expérience inconsciente de la mort est-elle « la plus ordinaire de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou tout devenir, dans toute intensité comme passage et devenir »²². C'est qu'il y a deux faces inséparables dans tout devenir : la transition d'un état à un autre, d'une affection à une autre, l'affect étant la différence intensive ou le passage même *entre* les deux ; mais aussi l'intensité que cette différence elle-même enveloppe par rapport à l'intensité 0 dont elle se distingue, autrement dit la distance variable (hausse, chute) qu'elle comporte par rapport à ce que nous appelions précédemment sa limite immanente (CsO). « Toute intensité mène dans sa vie propre l'expérience de la mort, et l'enveloppe » (AO, 395). Sous cet angle, la mort renvoie bien à un état vécu. Mais précisément dans la mesure où il est vécu dans et par l'inconscient, cet état n'a rien à voir avec un état de conscience, avec l'affection d'un moi constitué. À rebours de toute conception égologique du désir inconscient, il faut envisager des expériences impersonnelles de la mort, innombrables et continues en vérité, puisqu'elles ne consistent en rien d'autre qu'en « ces devenirs et sentiments intenses » : « entre la vie et la mort, un

²⁰ *Ibid.*, p. 14-15.

²¹ *Ibid.*, p. 393.

²² *Ibid.*, p. 394.

sentiment de passage intense, états d'intensité pure et crue dépouillés de leur figure et de leur forme »²³. Ne se laisse-t-il pas discerner néanmoins un élément subjectif correspondant à ces émotions primaires immanentes à la production désirante ? Dans sa description du cycle de la production libidinale, le premier chapitre de *L'anti-Edipe* cerne un tel élément subjectif très spécial, déterminé par une troisième synthèse libidinale dite synthèse « conjonctive » ou synthèse de consommation. Cette consommation n'est pas conçue sur un mode biopsychique (satisfaction d'un besoin subjectif) ni sur un mode spéculatif (appropriation ou négation d'une altérité objective), mais sur un mode énergétique caractérisant des quantités intensives résiduelles produites par l'attraction et la répulsion des objets partiels sur le corps sans organes²⁴. Elle n'est pas consommation d'un objet *par* un sujet mais consommation d'un état intensif (affect) *dont un sujet résulte*, « étrange sujet, sans identité fixe, [...] naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état », ignorant toute dialectique du manque et de la satisfaction, produit par l'émotion matérielle qui le remplit instantanément et avec laquelle il disparaît, exprimé dans un « *Je sens que je deviens...* » (*Je sens que je deviens femme* de Schreber, *Je sens que je deviens Dieu* de Nijinsky...). C'est dire qu'à ce niveau immanent au processus de production comme cycle immédiat, aucun sujet ne se fixe dans une identité à soi hors du cycle. Produit en adjacence du processus d'autoproduction désirante, il est, tout comme l'improductif lui-même, *immédiatement* réinjecté dans ce processus, réinjecté dans le mouvement du produire. Nous avons vu que la mort-prototype ne renvoyait nullement à une pulsion transcendante « muette » comme le dit Freud ; ajoutons ici que la mort-expérience n'est pas davantage un événement particulièrement bruyant ou dramatique puisque l'expérience inconsciente de la mort se fait à chaque instant, chose « la plus naturelle du monde », chaque fois qu'un tel sujet larvaire, sujet à éclipse et sans identité fixe, recueille l'intensité d'un devenir, naît de l'intensité qu'il consomme, disparaît dans cette consommation même, renaît à chaque état, traversant ainsi « une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe »²⁵. D'où la formule stupéfiante : « La mort est ce qui est ressenti dans tout sentiment »²⁶. Qu'est-ce qui est « ressenti » ? L'affect comme consommation d'un état intensif, qui dépose en adjacence du processus de la production libidinale un sujet résiduel auquel ne peut être attribué un « sentiment » que dans l'instant fugitif de son propre évanouissement.

²³ *Ibid.*, p. 25. Pour une première thématization d'une telle proto-subjectivité, sur la base d'une lecture de Samuel Butler, mais aussi de la théorie freudienne de l'auto-érotisme, voir la notion de « sujet larvaire » in G. DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 101 et suiv.

²⁴ Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 22-25.

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶ *Ibid.*, p. 395.

À la question : *qui* fait l'expérience inconsciente de la mort ?, la réponse peut alors être précise. Car cette troisième synthèse empêche de concevoir l'expérience inconsciente de la mort comme un événement qui affecterait un sujet identifiable comme un moi personnel, puisque « l'état vécu est premier par rapport au sujet qui le vit », et que le sujet qui en résulte se confond avec la consommation instantanée de cet état (*je sens...*), émotion matérielle ou affect (*... que je deviens...*). Seul ce sujet mobile, sans identité, à éclipse, mène l'expérience inconsciente de la mort, mais au sens où *il n'en finit pas de mourir*, et donc au sens où *il ne meurt jamais !* Disons-le autrement : dans la vie de l'inconscient, la mort *n'est pas* un événement qui pourrait survenir comme l'affection d'un Moi, et qui pourrait être représenté, symbolisé et libidinalement investi comme tel. Car le sujet de désir qui mène cette expérience de la mort n'est pas un Je mais un sujet adjacent qui lui-même « ne cesse de vivre et de voyager comme *On*, "*on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir*" »²⁷. N'y a-t-il pas pourtant un moment où la mort *arrive effectivement, dans l'inconscient* ? Tel semble être le cas lorsque l'expérience rejoint son modèle, lorsque l'expérience de la mort rejoint le prototype de la mort (catatonie schizophrénique). Mais la mort arrive bel et bien en cessant justement d'être une expérience vécue par ce sujet mouvant qui, dans le modèle, est « fixé comme *Je* meurt effectivement, c'est-à-dire cesse enfin de mourir puisqu'il finit par mourir, dans la réalité d'un dernier instant qui le fixe ainsi comme *Je* tout en défaisant l'intensité, la ramenant au zéro qu'elle enveloppe »²⁸. Et du premier aspect au second, de l'expérience au modèle, il n'y a nul « approfondissement personologique », ni « réconciliation » de l'expérience désirante avec le prototype de la mort, mais tout au contraire affirmation de la différence irréductible entre les deux, différence qui empêche le désir d'être désir *de mort* :

Le sujet comme pièce adjacente est toujours un « on » qui mène l'expérience, non pas un Je qui reçoit le modèle. Car le modèle lui-même n'est pas davantage le Je, mais le corps sans organes. Et *Je* ne rejoint pas le modèle sans que le modèle, à nouveau, ne reparte vers l'expérience. Toujours aller du modèle à l'expérience, et repartir, revenir du modèle à l'expérience, c'est cela, *schizophréniser la mort*, l'exercice des machines désirantes.²⁹

Nous pouvons alors aborder notre troisième problème, celui du rapport de l'expérience au modèle, de leur distinction et de leur enchaînement dans le processus de la production désirante. Parce que le modèle de la mort n'est pas

²⁷ *Ibid.* Deleuze réinterprète ainsi, à partir des méditations de Maurice Blanchot sur la mort comme événement impersonnel (voir ses belles analyses sur la double mort chez Rilke dans M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, rééd. 1998, p. 189-203 ; et Deleuze, *LS*, p. 177-179), le thème du *voyage schizophrénique* comme « expérience transcendante de la perte de l'ego » développé par Ronald LAING : *La politique de l'expérience*, tr. fr. C. Elsen, Paris, Stock, 1969, 1980, p. 87-90 et 101-113.

²⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 395.

²⁹ *Ibid.*

théorique (spéculatif) mais substantiel (CsO), et parce que l'expérience de la mort n'est pas représentation de l'expérience mais moment nécessaire du processus du désir inconscient, le problème ne se pose pas en termes d'« application » par l'expérience, ou de « réalisation » dans l'expérience d'un modèle qui serait retiré dans une transcendance muette, mais en termes de cycle de production tel qu'« il y a retour de l'expérience de la mort au modèle de la mort », et à nouveau ré-enveloppement du modèle dans l'expérience – « pour un nouveau départ »... C'est en ce sens qu'il n'y a pas de désir de mort mais seulement « la mort qui désire », au titre du modèle (CsO), et « aussi la vie qui désire, au titre des organes de travail. Il n'y a pas là deux désirs, mais deux pièces » à la fois *réellement distinctes*, coexistantes, et se relançant l'une l'autre³⁰. Dans l'activité réelle du désir, l'expérience inconsciente de la mort entre alors dans un double rapport avec son prototype, un rapport *actif et immédiat* : il appartient à l'expérience de la mort, au sens défini précédemment, non pas de « réaliser » le prototype, mais au contraire de *maintenir la mort comme modèle distinct* (comme la limite *dont elle se différencie*), mais aussi, *en même temps*, d'« agir » ce modèle, c'est-à-dire de le « réinjecter » sans cesse dans le procès productif immédiat, de réinjecter l'antiproduction dans le procès productif du désir comme cycle, de manière à *empêcher l'autonomisation du modèle hors du cycle*. Tant que la mort est localisée dans un modèle *distinct* de l'expérience, et tant qu'est cependant conjurée son *autonomisation* par rapport aux synthèses productives du désir, l'« instinct de mort » reste, non pas une instance muette, mais un mot creux. Et pourtant nous verrons qu'une telle autonomisation peut se produire, se produit en effet, mais dans de nouvelles conditions (sociohistoriques) qui transforment précisément la nature du modèle, et ce double rapport de l'activité du désir avec ce modèle de la mort.

Politique

Récapitulons les éléments dégagés par les analyses précédentes :

a/ la mort a un modèle substantiel (CsO = intensité 0), qui ne se confond pas avec son expérience ;

b/ il y a une expérience intensive de la mort (devenirs = consommation des quantités intensives des machines désirantes), qui ne se confond pas avec la représentation qu'un *ego* pourrait s'en faire ;

c/ l'expérience et le modèle s'enveloppent et se relancent l'une l'autre dans le cycle d'une production désirante comme devenir immédiat ;

d/ des effets de subjectivation immanents au processus du désir se produisent à l'occasion de cette disjonction et de cette pulsation continue entre la mort-prototype et la mort-expérience, mais dans des conditions telles que rien

³⁰ *Ibid.*, p. 393.

ne peut advenir dans l'inconscient qui soit de l'ordre d'un *Je meurt*, et d'un désir *de mort*, d'un désir de mourir *d'un sujet*.

Il faut l'ensemble de ce dispositif pour bloquer la position métapsychologique d'un *instinct de mort*. Cela signifie-t-il pour autant qu'il n'y ait pas d'investissement libidinal de la mort ? En aucun cas. Cela signifie seulement qu'un tel investissement, n'étant pas une donnée originaire sous la dépendance d'un principe transcendant, doit être conçu comme un *résultat*, résultat historique déterminable en fonction, non de l'économie désirante seule, mais des modes d'insertion de la production désirante dans les modes de production sociaux, qui sont l'objet même de la schizoanalyse. Telle est la ligne générale pour une redéfinition matérialiste de l'instinct de mort, qu'il nous finalement expliciter.

Sans espérer restituer ici dans son détail l'analyse des trois principaux types de machines sociales développés dans l'étonnante « histoire universelle » du chapitre III de *L'anti-Œdipe*, soulignons simplement les principales données du problème qui nous occupe. L'idée directrice de l'analyse guattaro-deleuzienne des différents régimes d'investissement par le désir des machines sociales est celle-ci : tout mode de production sociale suscite, comme condition de sa propre reproduction, la formation d'une instance spéciale fonctionnant comme un corps sans organes, instance sociale-libidinale d'antiproduction qui polarise les investissements collectifs de désir dont les agents et les rapports sociaux font l'objet, qui médiatise ainsi la manière dont le désir investit le champ social, et conséquemment la manière dont les individus et groupes sociaux se rapportent à leurs propres conditions d'existence. Cette thèse forme le socle de ce qu'on peut appeler une théorie du fétichisme généralisé, chargée d'instruire dans un champ social déterminé la forme, la place et la fonction d'une telle instance, et d'analyser ses incidences sur l'articulation des formations désirantes et des codes sociaux. L'essentiel, pour notre propos, réside dans la mutation de cette instance d'antiproduction à travers les trois principaux types de machines distinguées comme « primitives », « despotiques », « capitalistes ». Identifiée dans « la Terre », le corps sans organes des formations sociales « primitives » est indissociable du type de codage social qui y domine : par l'inscription du désir dans les signifiants généalogiques (codes de filiation) et dans les signifiants de segmentation clanique et tribale (codes d'alliance), le codage social intrique ici immédiatement la production libidinale et des territoires toujours activement négociés par le groupe social lui-même. La terre n'y apparaît donc jamais comme objet séparé, mais comme le *corrélat immédiat* de la vie sociale, de ses pratiques, de ses conflits et de ses interactions³¹. Stase

³¹ On reconnaîtra là une réinterprétation de l'analyse marxienne de la « commune primitive » : « Qui dit propriété dit appartenance à une tribu (communauté), dit existence à la fois subjective et objective. Le comportement de la communauté à l'égard du sol, son corps non organique, détermine le comportement de l'individu à l'égard du sol, sa condition primitive extérieure. La terre est à la fois matière première, instrument et fruit, bref, le présumé qui fait

improductive, objet collectif de désir, le Corps de la Terre est bien alors investi comme le « présupposé naturel ou divin », source de vie et de mort d'où paraissent objectivement provenir toutes les forces de la vie sociale (fétichisme) – mais sans que ne s'introduise nul écart entre la production sociale et la production désirante. Elle est bien instance d'antiproduction ; mais elle ne devient objet collectif de désir qu'en tant que l'antiproduction est immédiatement « réinjectée » dans le processus de production social-libidinal. Pour le dire autrement : l'antiproduction n'est jamais désirée *pour elle-même* (dans un désir fascinateur pour la Terre qui serait pur désir d'abolition), mais seulement à travers les codes sociaux, codes qui déterminent le désir à investir directement les signifiants et les images de la *praxis* sociale immédiate. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari écrivent qu'ici,

les pièces de machines désirantes fonctionnent dans les rouages mêmes de la machine sociale, les flux de désir entrent et sortent par les codes qui ne cessent du même coup d'informer le modèle et l'expérience de la mort élaborés dans l'unité d'appareil social-désirant. Et il y a d'autant moins instinct de mort que le modèle et l'expérience sont mieux codés dans un circuit qui ne cesse de greffer les machines désirantes sur la machine sociale et d'implanter la machine sociale dans les machines désirantes.³²

L'émergence de quelque chose comme un appareil d'État séparé, dont Deleuze et Guattari forgent le statut paradigmatique en croisant la catégorie marxiste d'« État asiatique » et des données ethnologiques relatives aux royautés sacrées africaines, entraîne non seulement une nouvelle figure du corps sans organes collectif (le « Corps du Despote » comme position collective de désir), mais une nouvelle position de cette instance d'antiproduction par rapport au champ social, et par rapport aux investissements de ce champ par le désir³³.

partie de l'individu et en est le mode d'existence » (K. MARX, *Principes d'une critique de l'économie politique [Ebauche, 1857-1858]*, tr. fr. M. Rubel, in *Œuvres. Economie II*, Gallimard, 1968, p. 333).

³² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 403.

³³ Sur les caractéristiques qui font du corps du despote un authentique corps sans organes, voir la fascinante description des rites nigériens entourant le roi Djoukoun, in E. CANETTI, *Masse et puissance* (1960), tr. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. 1986, p. 437-450) : considéré comme « le vase vivant d'où coulaient les forces qui assuraient la fertilité de la terre et la germination des semences », la principale puissance de ce corps est de multiplier ; mais il doit aussi, « comme vase aux formes nettement délimitées, [retenir] en lui toutes les forces de multiplication. *Ne pas les laisser fuir est son devoir sacré* ». Son corps est donc rigoureusement contraint, et forme un élément hautement apathique et catatonique : non seulement on le maintient dans un complet isolement (« l'extension de sa résidence, la construction de pièces de plus en plus grandes servent à le distancer autant qu'à le protéger »), mais en outre, « pour lui conserver sa force de croissance et le préserver de tout dommage, on entoure sa personne d'un nombre immense de prescriptions et d'interdits qui le rendent bien souvent presque incapable d'agir », bien que de lui « émane une terreur immense ». Il est rarement visible, sa mobilité est excessivement réduite (il ne doit jamais quitter le territoire de son palais, ou en de rares occasions et seulement la nuit), il mange et boit en secret ; dire qu'il est malade est interdit, parler de son corps ou donner l'impression qu'il a un corps humain banal est inconvenant (« On employait un

Projetant à l'horizon des généalogies filiatives une sorte de droit éminent d'un « premier-né » (le Despote lui-même, ou le Dieu), subordonnant toutes les transactions relatives (dans lesquelles se négociaient et se déplaçaient les alliances claniques) à une unique alliance absolue, directe et irrémédiable, de chaque individu social avec lui (dette d'existence infinie), le Corps sans organes du despote marque une transformation radicale du mode d'investissement libidinal du champ social, et corrélativement une transformation, *dans cet investissement même*, du rapport entre le modèle et l'expérience inconscients de la mort. C'est que ce nouveau CsO collectif, présupposé divin ou cause apparente de la vie sociale et désirante, apparaît désormais comme une instance d'antiproduction *transcendante*, en retrait par rapport aux pratiques sociales. L'investissement désirant de la terre elle-même cesse d'être directement déterminé par les codes sociaux, et devient *indirect*, médiatisé par l'appareil d'État dont la terre (« propriété publique ») apparaît d'abord comme la réalité dérivée, en tant qu'*expression objective du corps du despote*. Avec l'apparition d'une telle instance d'antiproduction devenue transcendante, s'opère alors une *autonomisation* du modèle de la mort dans le désir inconscient, qui court-circuite dans le processus de la production désirante le cycle du modèle et de l'expérience que nous avons dégagé précédemment. L'instance d'antiproduction n'est plus seulement *distincte* de l'expérience ; elle devient *séparée* de la production désirante elle-même, non moins que de la production sociale. Dès lors, le modèle de la mort ne peut plus être immédiatement réinjecté dans le cycle productif de l'appareil social-libidinal, mais seulement indirectement, par transcendance, tandis que l'expérience de la mort, devenue impuissante, tend à s'intérioriser et à devenir un « instinct *latent* »³⁴. Pour autant, dans la mesure même où elle est séparée de la production et de la reproduction sociales-libidinales immédiates, cette instance d'antiproduction, d'une part, continue de déterminer un modèle distinct (le corps sans organes du despote) attirant et repoussant les forces vives sur lesquelles elle se rabat, d'autre part, continue d'animer (même indirectement ou par transcendance) l'injection du modèle dans l'expérience³⁵. C'est pourquoi la transformation déterminante intervient,

mot particulier pour le sien, réservé pour sa seule personne. Ce mot désignait toute action venant de lui, mais aussi le commandement qui sortait de sa bouche ». Canetti résume : « La qualité précieuse du roi, qui est à vrai dire celle de son contenu, entraîne son *raidissement*. C'est un vase très plein, et rien ne doit déborder » (*ibid.*), rien ne doit se détacher de sa substance : « Sa salive était sacrée. Il conservait lui-même dans un sac ses cheveux et ses ongles coupés, on les enterrait avec lui quand il mourrait » ou quand on le tuait, en l'étranglant ou en l'empoisonnant d'ailleurs, car il était interdit de verser son sang.

³⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 403. Le schème d'analyse est ici clairement nietzschéen : cf. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 17.

³⁵ « Même dans le système de la terreur despotique, où la dette devient infinie et où la mort connaît une exhaustion qui tend à en faire un instinct *latent*, un modèle n'en subsiste pas moins dans la loi surcodante, et une expérience pour les sujets surcodés, en même temps que l'antiproduction reste séparée comme la part du seigneur » (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 403).

non pas avec l'émergence de ce paradigme despotique lui-même, mais avec son devenir dans la généalogie du capitalisme et dans la dynamique interne du mode de production capitaliste. Dégageons-en les deux aspects principaux :

1° Le premier est bien sûr la mutation de l'instance d'antiproduction et de son rapport global avec les forces et les rapports de production : car lorsque cette instance passe sous la puissance du *capital* (au sens où Marx écrit qu'avec le développement de la plus-value relative et de la productivité sociale du travail, « les formes productives et les connexions sociales du travail semblent se détacher du processus productif et passer du travail au capital », ce dernier devenant « ainsi un être bien mystérieux, car toutes les forces productives semblent naître dans son sein et lui appartenir »), le CsO prend cette propriété singulière en toutes de devenir *illocalisable* (au moins tendanciellement, le capital se subordonnant à la limite l'intégralité des modes de socialisation dans toutes leurs composantes). En même temps que le développement du capital détruit les codes sociaux pré-capitalistes (décodage), le CsO cesse d'être localisable dans un appareil séparé ; il cesse d'être localisé par des codes, c'est-à-dire par des pratiques institutionnalisées et des organisations symboliques spécifiques ; il se diffuse au contraire dans toutes les dimensions de la vie sociale, à tous les niveaux du procès de production et de reproduction sociale-libidinale : « En même temps que la mort est décodée, elle perd son rapport avec un modèle et une expérience, et devient instinct, c'est-à-dire effuse dans le système immanent où chaque acte de production se trouve inextricablement mêlé à l'instance d'anti-production comme capital »³⁶.

2° Le second est la transformation du rapport de l'antiproduction spécifique d'État avec le champ d'immanence de la production sociale capitaliste, et la nouvelle fonction que l'antiproduction étatique prend à l'intérieur du procès de reproduction de ce champ : car l'impératif vital du mode de production capitaliste est non seulement le « produire pour le produire » générateur de plus-value, mais l'*absorption* ou la réalisation de cette plus-value³⁷ dans le mouvement de destruction et de déplacement à une échelle toujours élargies des limites immanentes du procès de reproduction du MPC (crises de surproduction). Les principales modalités de la fonction régulatrice qu'assure dès lors l'antiproduction d'État sont connues : l'extraction de la plus-value humaine à la périphérie et l'extension du marché extérieur (l'impérialisme, avec toutes les répartitions variables de ses composantes politiques et économiques) ; le développement technique et scientifique mobilisant une ressource massive de

³⁶ *Ibid.*, p. 404.

³⁷ Sur le problème de la « réalisation » de la plus-value comme « second acte » du processus de production capitaliste, distinct de la production de la plus-value qui en constitue le premier, cf. K. MARX, *Capital*, L. III, in *Œuvres. Économie II, op. cit.*, p. 1026 (« Les conditions de l'exploitation directe et celles de sa réalisation ne sont pas les mêmes ; elles diffèrent non seulement de temps et de lieu, mais même de nature. Les unes n'ont d'autre limite que les forces productives de la société, les autres la proportionnalité des différentes branches de production et le pouvoir de consommation de la société »).

capital de connaissance et d'information (dépréciation du capital existant) ; l'intervention dans le « pouvoir de consommation de la société », auquel contribue activement l'absorption d'une masse croissante de la plus-value dans le gouvernement civil, le militarisme, et les secteurs industriels et de recherche technologico-scientifiques associés.

L'entreprise de mort est une des formes principales et spécifiques de l'absorption de la plus-value dans le capitalisme. [...] L'État et son armée forment une gigantesque entreprise d'anti-production, mais au sein de la production même, et la conditionnant. [...] L'appareil d'anti-production n'est plus une instance transcendante qui s'oppose à la production, la limite ou la freine ; au contraire, il s'insinue partout dans la machine productrice, et l'épouse étroitement pour en régler la productivité et en réaliser la plus-value (d'où, par exemple, la différence entre la bureaucratie despotique et la bureaucratie capitaliste).³⁸

Ainsi, tributaire d'une transformation de cette instance d'anti-production dans l'histoire de la culture, le problème de l'investissement libidinal de la mort est rattaché, comme nous le suggérons au début, à la généalogie double de la morale et du capitalisme. Le désir de mort comme mode d'investissement de la production désirante dans la production sociale se révèle indissociable de l'intériorisation de l'antiproduction d'État dans le champ social capitaliste immanent, et dans le rôle que viennent y remplir les investissements sociaux, politiques, économiques et militaires de la destruction humaine. On évitera bien cependant d'établir un quelconque rapport de causalité mécanique entre les politiques et les économies de guerre d'une part, et les modes d'investissement de la mort par le désir. Car les investissements politiques et économiques de la guerre sont évidemment surdéterminés par les impératifs de base de l'axiomatique capitaliste, la production croissante de la plus-value, et son absorption par tous les moyens – notamment dans le secteur militaire, d'ailleurs difficilement isolable de son réseau d'interdépendance étroite avec l'ensemble de la production sociale. Le facteur déterminant, *du point de vue de l'investissement libidinal du champ social*, n'est pas tant la guerre elle-même et les formes perceptibles qu'elle revêt que la fonction qu'elle prend, comme modalité de l'antiproduction étatique, *dans* le mode de production capitaliste, et

³⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 280. Cf. P. BARAN, P. SWEEZY, *Le Capitalisme monopoliste* (1966), tr. fr. Paris, Maspero, 1968, p. 303 : « Ceux qui actionnent et approvisionnent l'appareil militaire ne sont pas les seuls à être engagés dans une entreprise anti-humaine. Les millions d'ouvriers qui produisent (ce qui crée une demande pour) des biens et services inutiles sont également, et à des degrés divers, concernés. Les divers secteurs et branches de l'économie sont tellement interdépendants que presque tout le monde se trouve impliqué d'une façon ou d'une autre dans une activité anti-humaine ; le fermier fournissant des produits alimentaires aux troupes luttant contre le peuple vietnamien, les fabricants des instruments complexes nécessaires à la création d'un nouveau modèle automobile, les fabricants de papier, d'encre ou de postes de télévision dont les produits sont utilisés pour contrôler et empoisonner l'esprit des gens, et ainsi de suite ».

dans les exigences de l'instance d'antiproduction propre à ce mode. Et c'est alors à l'intérieur de ce changement général des rapports entre antiproduction et production dans le mode de production capitaliste, que doit être posée la question de l'instinct de mort, non plus comme principe spéculatif, mais bien comme effet économique socio-libidinal.

Le corps plein devenu celui du capital-argent supprime la distinction de l'anti-production et de la production ; il mêle partout l'anti-production aux forces productives, dans la reproduction de ses propres limites toujours élargies [...]. C'est ce cheminement même que la psychanalyse retrouve et refait avec l'instinct de mort : celui-ci n'est plus que pur silence dans sa distinction transcendante avec la vie, mais n'en effuse que davantage à travers toutes les combinaisons immanentes qu'il forme avec cette même vie.³⁹

Nous avons là un concept matérialiste d'instinct : en un premier sens général, on appellera instinct, non pas un principe transcendant, « silencieux », non donné, mais « des conditions de vie historiquement et socialement déterminées par les rapports de production et d'anti-production dans un système »⁴⁰ ; mais dans un second sens, plus précis, on définira l'instinct par un rapport entre l'anti-production et la production tel qu'*elles ne se distinguent réellement plus*. Il ne s'agit plus d'une oscillation immédiate du modèle et de l'expérience compte tenu de leur distinction réelle ; il ne s'agit plus non plus, comme dans l'appareil d'État « despotique », d'une autonomisation d'un modèle qui ne peut dès lors être réinjecté dans la production qu'indirectement tandis que l'expérience désirante de la mort tend à s'intérioriser en instinct latent ; il s'agit d'un *rapport immédiat de l'antiproduction et de la production* qui devient une *indistinction réelle*, sans modèle ni expérience, instinct extériorisé et diffusé dans le fonctionnement réel des rouages socioéconomiques avant d'être réintériorisé comme angoisse et culpabilité. Il est donc vrai que l'instinct de mort est une « invention tardive » – non toutefois au sens où Freud écrit que « la mort [serait] une acquisition tardive des êtres vivants » et qu'il n'y aurait donc pas lieu de faire remonter les pulsions de mort « à l'apparition de la vie sur terre »⁴¹, mais au sens où la mort ne peut devenir un instinct qu'à partir du moment elle n'est plus prise dans le cycle actif du modèle et de l'expérience inconscients du désir, dans une machine sociale où sont détruites les opérations collectives de codage qui permettraient de maintenir un prototype distinct tout en déployant ce cycle (au moins relativement) dans les rouages de la vie sociale même. Il est donc vrai encore que l'instinct de mort est illocalisable – non toutefois en vertu de son retrait dans un principe trop lointain, mais au contraire

³⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Édipe*, op. cit., p. 400-401.

⁴⁰ Pour cette acception matérialiste de l'instinct, voir G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Édipe*, op. cit., p. 401-402 ; et déjà dans « Zola et la fêlure », *Logique du sens*, op. cit., p. 374-375.

⁴¹ S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 103.

par sa diffusion omniprésente, tout modèle aboli. En somme, la notion d'instinct ne prend sens qu'à partir du moment où la mort n'est plus prise dans un modèle qui la rapporterait (et ainsi la canaliserait) à une grande objectité collective (corps de la Terre ou du Despote), et corrélativement à partir du moment où la mort cesse d'être expérimentée dans et par la vie du désir, où l'antiproduction cesse d'être couplée et soumise à la production désirante, et se la subordonne au contraire intégralement. La mort cesse d'être localisée dans un « objet » qui pourrait être investi et symbolisé comme tel ; et l'instinct de mort se confond avec cette mort sans modèle et sans expérience, sans objet, devenu mort du désir plutôt que désir de mort.

Cercles ou spirale ?

Topologie deleuzienne de *L'Enfer* de Dante

NATHALIE LUCAS

C'est à travers une exploration de la Divine comédie de Dante, et des dessins de Botticelli qui l'illustrent¹, que nous souhaitons aborder le thème de la violence chez Deleuze. Nous envisageons ce recours à une œuvre – ou plutôt : à une constellation d'œuvres – étrangère au corpus deleuzien, dans le cadre d'une double tâche, qui consiste à apporter un éclairage nouveau tant sur l'une que sur l'autre des deux parties ainsi rapprochées. Car, si Deleuze n'a fait, à notre connaissance², que de rares références explicites à Dante, son travail autour de la question de la violence n'en est pas moins, nous semble-t-il, nourri par une réflexion sans cesse renouvelée sur un schème central pour la compréhension de la Divine comédie, le schème, hérité de l'antiquité grecque, du soin de l'âme, dont nous entendons montrer qu'il est indissociablement rattaché à une violence qui se décline en termes spatiaux.

Le relatif silence de Deleuze sur l'œuvre de Dante, qui n'est évoquée qu'à deux ou trois reprises, se laisse expliquer tant et si bien qu'il en devient éloquent. Non seulement le lecteur de Deleuze saura mesurer, à l'aune de l'une de ces occurrences, l'immense admiration que le philosophe ne pouvait manquer avoir à l'égard de Dante, lui qui a réussi à faire « bégayer » la langue italienne, mais il reconnaîtra en outre deux signes non moins évidents du lien étroit qui unit Deleuze à Dante. De l'un à l'autre, deux figures jouent le rôle d'intercesseurs. La première figure nous permet de saisir ce qui perdure depuis la doctrine antique du soin de l'âme jusqu'à Dante puis Deleuze : il s'agit de

¹ Nous nous référons ici à la très belle édition de la *Divine comédie* parue chez Diane de Selliers et disponible depuis 2008 dans la « Petite collection ». La traduction française de Jacqueline Risset y est accompagnée des dessins de Botticelli et de leur commentaire par Peter Dreyer, ancien conservateur du cabinet des Dessins et Estampes de Berlin, ainsi que d'un vaste appareil critique.

² Outre notre propre lecture, nous nous appuyons ici sur l'ample travail conduit par Bruno Gelas et Hervé Micolet dans l'ouvrage collectif *Deleuze et les écrivains, Littérature et philosophie*, Paris, Cécile Defaut, 2007.

Maurice de Gandillac. L'influence de ce dernier ne saurait être ici exhaustivement commentée. Nous nous contenterons, par conséquent, de rappeler que c'est Gandillac qui, selon Deleuze, a révélé l'ambiguïté spécifique du schème néo-platonicien, qui réside dans ce type distinct de verticalité qui contient en virtualité l'horizontalité. Deux textes de Deleuze nous semblent extrêmement précis sur cette question. L'un, extrait du *Pli*³, dit de façon très concise similitude et dissemblance entre conception platonicienne et conception néo-platonicienne de l'univers : l'un fait de deux mondes, l'autre d'un seul, en escalier. Là où Platon déjà concevait une hiérarchie verticale des étants, et au sein de cette hiérarchie, une place spécifique pour l'homme, seul être pour qui, selon les mots du philosophe tchèque Jan Patočka⁴, l'alternative entre un accomplissement affaibli, simplement formel, de ce qui est son essence, et un accomplissement véritable, au sens plein, de cette dernière, est accusée comme telle, réfléchi, et lui permet de se mouvoir le long d'un axe vertical, le néo-platonisme ajoute selon Deleuze cette idée que cette lutte pour l'être authentique pensée par Platon comme un rapport, thématique ou non, de chaque étant à son essence, met en réalité tous les êtres en rapport et en concurrence les uns avec les autres, le long d'un « univers en escalier » dont il s'agit de gravir avec force et violence les marches, et où il y va, tout au moins, de la défense de sa marche comme de son territoire propre. Telle est la verticalité spécifique au monde néo-platonicien.

Dans le second texte que nous souhaitons évoquer, Deleuze, conscient de cette configuration spécifique du monde néo-platonicien, se rapporte explicitement à la découverte par Gandillac d'une opération créatrice, à l'intérieur de ce monde, d'une « verticalité horizontale », ou de ce que Deleuze nomme aussi des plages d'immanence. Ici, Deleuze fait directement l'éloge de Gandillac. En mettant en évidence une ambiguïté fondamentale du monde néo-platonicien, entre une lutte qui creuse la transcendance de chaque échelon par rapport à son inférieur sur l'escalier de l'étant, et la possibilité, au contraire,

³ G. DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 41 : « On connaissait la distinction de deux mondes dans une tradition platonicienne. On connaissait le monde aux étages innombrables, suivant une descente et une montée s'affrontant à chaque marche d'un escalier qui se perd dans l'éminence de l'Un et se désagrège dans l'océan du multiple : l'univers en escalier de la tradition néo-platonicienne ».

⁴ PATOČKA, *Platon et l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 281-282 : « L'ὄρετή apparaît ainsi comme une par opposition à la multiplicité des faiblesses et des inauthenticités. Il n'y a point de motif plus platonicien (...). Le dualisme dont on parle chaque fois qu'on cite le nom de Platon est en premier lieu ce dualisme des possibilités à l'intérieur desquelles l'homme existe toujours de manière soit à être véritablement, au sens plein, ce qu'il est en son essence, soit à ne réaliser cette essence que de façon affaiblie et purement formelle, sous une forme qui relève du déclin. Une alternative analogue existe également pour d'autres choses, pour l'animal, l'organe, l'instrument ; l'animal aussi a son ὄρετή, un organe comme l'œil est soit un organe qui fonctionne bien, au sens plein, soit un organe défectueux et la même chose vaut aussi pour l'instrument. Toutefois, l'homme existe dans cette dualité d'une manière spécifique, en tant qu'il s'y rapporte toujours expressément, qu'il possède un savoir sur elle et en répond ».

d'une continuité, d'une communication des différents échelons entre eux, Gandillac nous donne, selon Deleuze, le modèle d'un levier pour l'action sur la réalité. Là où l'univers platonicien se caractérisait encore, en dépit de la possibilité énoncée par Patočka d'un mouvement le long d'un axe vertical, par un certain statisme (puisque concrètement, la possibilité de gravir un échelon dans l'échelle des êtres ne se concrétise, si on en croit le mythe raconté dans le *Timée*, que de façon cyclique par le biais d'un phénomène de métempsychose, et donc sans qu'il ne soit nécessaire de penser une animosité directe des étants les uns vis-à-vis des autres), l'univers néo-platonicien est quant à lui véritablement dynamique : Deleuze prend acte du fait que c'est dans le cadre d'une philosophie qui institue entre les étants une lutte pour l'être – chaque étant s'en voyant octroyer plus ou moins, en fonction de sa position plus ou moins proche du premier principe sur l'axe vertical – qu'existe, dans le même temps, la possibilité d'une bascule qui recrée l'horizontalité dans la verticalité, conformément à cette conception d'un même être qui irradie sans s'amenuiser, conception qui se trouve exprimée dans l'image de ce cercle dont « le centre et partout, et la circonférence nulle part »⁵.

Nous montrerons, au fil de notre investigation, combien cette ambiguïté, cette verticalité horizontale, est essentielle pour la compréhension que nous souhaitons donner de Dante comme de Deleuze, ainsi resitués au sein de la constellation de figures et d'œuvres que nous avons commencé de dessiner. L'influence sur Deleuze de Gandillac, à la fois lecteur du néo-platonisme et de Dante, montre à quel point la *Divine comédie* devait être familière au premier. Et si l'œuvre de Dante est si peu évoquée par Deleuze, n'est-ce pas précisément parce que Gandillac lui-même lui a déjà consacré un livre⁶ ? C'est ainsi que, par l'intermédiaire d'une seconde figure, Deleuze s'est trouvé un objet propre qui ne laisse aucun doute sur sa proximité avec Gandillac, et avec le motif spiraliq ue de la *Divine comédie*, motif autour duquel notre lecture cristallise ici puisque nous y voyons un analogon de la « verticalité horizontale » ci-dessus analysée : cette autre figure est celle, centrale, de Malcolm Lowry, l'admiration de Deleuze allant au roman *Au-dessous du volcan*, dont son auteur disait qu'il est une « *Divine comédie ivre* »⁷.

La lecture que nous proposerons de Dante analysera le recours à la spirale dans la topographie qu'il propose de l'enfer, du purgatoire et du paradis. Nous prendrons cette topographie en vue sous deux angles successifs : nous tenterons, dans un premier temps, de produire une lecture de ce système de rétribution des âmes qui mette au centre de nos analyses le rapport que ces espaces cosmologiques entretiennent non pas tant avec l'âme que, paradoxalement au regard de l'exégèse catholique, avec les corps qu'elles habitent. Puis, dans un

⁵ G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 160.

⁶ M. DE GANDILLAC, *Dante*, Paris, Seghers, 1968.

⁷ Maurice Nadeau fait référence à cette expression de Lowry (« *a drunken Divine comedy* ») à la page 13 de son avant-propos, dans l'édition Gallimard-Folio, 2009.

deuxième temps, nous tenterons de repenser la violence intrinsèque à une telle spatialisation, violence qu'il nous faudra rapporter à un appareil de pouvoir qui, là encore, s'impose aux corps, en imposant une norme à leur mouvement, et par conséquent, à leur devenir.

Mais décrivons d'abord, en quelques mots, cette topographie dont il sera question. Une spirale ou hélice conique s'enfonce tantôt jusqu'au centre de la Terre, ou s'élève au contraire, dans le cas du purgatoire et du paradis, vers les cieux. En effet, Dante représente l'enfer comme un vaste entonnoir, au fond duquel, au centre de la terre, siège Lucifer, tandis que le Purgatoire est une montagne, c'est-à-dire encore une fois un cône, mais dont la pointe se trouve non plus en bas, mais en haut.

L'idée que nous souhaitons mettre en avant, est la suivante : ces espaces cosmologiques, Dante non seulement y voyage, mais il les crée de surcroît, il les rend possibles par une pratique du corps différente de celle des résidents de ces différents espaces. Car c'est pour lui seul, et à certaines conditions, au prix d'un exercice bien particulier, qu'il peut faire le voyage, que les cercles font spirale. L'espace, en ce sens, ne lui préexiste pas, pas plus qu'il ne préexiste à la pratique (ou non-pratique) de ceux qu'il y rencontre, et tout l'enjeu sera de comprendre ce qui s'impose à chacun dans la création de l'espace où il se meut.

Pour lui seulement, et non pour les autres — exception faite de ses guides — un tel voyage à travers l'espace est possible : la majorité est acculée à l'un ou l'autre des cercles de l'enfer, clos sur lui-même, disque horizontal que rien ne relie à celui qui le surplombe. C'est cette double structure, spirale d'un côté, cercles de l'autre que nous voulons thématiser, car nous y voyons une frappante ressemblance avec la façon dont Deleuze et Guattari décrivent le corps sans organes, à travers l'une de ses caractéristiques.

Nous nous référons, pour cette comparaison qu'il s'agit d'explorer, au Plateau 6 de *Mille plateaux* : c'est à cet endroit, en effet, qu'est décrite la double opération qui consiste à fabriquer le corps sans organes d'une part, et à y faire passer, circuler des intensités d'autre part. Or, la description de cette deuxième tâche relative au corps sans organes permet à Deleuze et Guattari d'évoquer, à plusieurs reprises dans le chapitre, cet enjeu éthique fondamental qu'est la réussite du corps sans organes, et d'envisager au contraire ses dangers. Ils distinguent deux écueils, entre lesquels une bonne pratique doit naviguer — car le corps sans organes, comme ils le rappellent tout au début du chapitre, est non un concept, mais une pratique. Deux écueils, donc, nommément : les « corps lugubres et vidés »⁸ d'une part, et d'autre part, les corps où rien ne passe, car des strates constituent des obstacles trop grands, qui bloquent les flux.

Ces enjeux du corps sans organes, et notamment celui de naviguer entre deux écueils nous semblent centraux pour comprendre la Divine comédie de

⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 199.

Dante. Cette dernière, en effet, conte elle aussi une fabuleuse aventure du corps, de plusieurs corps.

Premièrement, nous y avons affaire, de même que dans les descriptions de Mille plateaux, à une exploration d'une puissance du corps propre, en tant qu'il est créateur de ses propres limites, exploration qui vérifie deux grandes idées de l'interprétation deleuzienne de Spinoza, la première selon laquelle on ne sait pas ce que peut un corps, la seconde selon laquelle la violence n'est autre que ce qui nous sépare de notre puissance. Car, ce qui distingue Dante des hommes qu'il rencontre lors de son voyage, c'est la latitude dont ils disposent dans leur rapport au corps. Or, cette latitude plus ou moins grande, Dante la conçoit comme la suite inéluctable d'une expérimentation de ce corps. Les corps sont punis « par où ils ont péché » : ils sont punis d'avoir perdu toute mesure, d'avoir — en termes deleuziens — déstratifié à la sauvage : ils sont eux-mêmes devenus purs conduits par lesquels circulent, sans plus d'obstacles, des flux. Corps sans organes ratés, certainement, puisqu'ils sont seulement patients de ce qui leur arrive, plongés par exemple dans une nasse nauséabonde, n'en pouvant plus sortir, ne pouvant se soustraire à la perception de son odeur, et incapables, surtout, de connecter leurs corps sans organes à d'autres corps sans organes, de constituer le plan de consistance : ils occupent l'un ou l'autre des cercles de l'enfer, les démons qui les torturent leur barrant le passage des autres cercles, empêchant, par là même, la communication des corps.

Ce qui nous interpelle à la vue des dessins de Botticelli, c'est un curieux mélange d'individuel et de collectif : chaque corps est frappé isolément, et de telle sorte qu'il est impossible aux damnés de faire machine ensemble, alors même qu'ils ont en commun d'être traversés, à l'intérieur d'un même cercle, d'un même flux de douleur. Les damnés de Dante sont pure transitivité, douleur collective sans sujet, et leur individualité n'est plus que de mémoire — Dante, au fur et à mesure qu'il voyage, interroge ceux qu'il rencontre sur ce qui leur est arrivé, questions auxquelles ils répondent mécaniquement, Dante les replongeant ensuite dans leur anonymat. Une scène a toujours choqué les lecteurs de la Divine comédie : au fond de l'enfer, non loin du dernier cercle qu'occupe le diable, c'est-à-dire là où il fait le plus froid (Dante reprend à des représentations musulmanes cette idée d'un diable propageant des ondes frigidaire, qui ne peut que nous faire penser à ce Grand Gel que cherche le camé, exemple que citent Deleuze et Guattari en insistant sur son ambivalence : le camé, certes, œuvre à la constitution de son corps sans organes, mais celui-ci n'est pas réellement habitable), au fond de l'enfer, Dante rencontre donc un homme auquel il promet qu'il dégagera de ses yeux ses larmes gelées qui le brûlent, à condition qu'il lui livre son histoire. Mais une fois cette histoire contée, Dante laisse retomber le malheureux sur la glace, sans s'acquitter de sa promesse. Nous croyons que cette scène, choquante du point de vue de la morale chrétienne, se comprendra très bien du point de vue d'une éthique d'inspiration deleuzienne : l'expérimentation peut conduire à ce seuil au-delà

duquel un corps est irrécupérable. La vie des damnés est derrière eux, et ce dans la mesure où leur sujet est totalement défait. S'il est un endroit où l'Enfer peut se comparer aux camps de concentration — cette démarche, esquissée par Jacqueline Risset, nous paraît toutefois sujette à caution, et il nous semble qu'une comparaison directe est impossible — c'est peut-être celui-là, en vertu d'un paradoxe qu'a mis en avant Hannah Arendt : Auschwitz n'est pas à comparer avec l'Enfer que dépeint Dante à travers son aspect usuel, mais seulement parce que la vie dans les camps se comprend sous l'égide du post-mortem, tout à la fois hors de la vie et de la mort. Aux damnés, de même qu'aux prisonniers des camps, on a ravi la possibilité de mourir parce qu'on les a dépossédés de leur naissance, du rapport à une communauté et du pouvoir de recommencer, d'expérimenter à nouveau. C'est là ce qui distingue les corps des damnés de ceux des habitants du purgatoire. Là où les uns sont enfermés dans les cercles, les autres peuvent, très lentement, gravir la montagne du purgatoire, c'est-à-dire s'élever dans la spirale. Avec Dante, ils ont en commun d'être en mouvement. Ce qui au contraire distingue Dante de tous les autres, c'est la vitesse à laquelle il voyage.

Cette vitesse qu'il gagne, Dante la conquiert à force de prudence. La prudence seule, selon le mot d'Artaud, peut faire coïncider le corps avec sa puissance, cette puissance qu'il crée au fur et à mesure de l'expérimentation : la conscience, écrit Artaud, « sait ce qui est bon pour elle et ce qui ne lui vaut rien ; et donc les pensées et sentiments qu'elle peut accueillir sans danger et avec profit, et ceux qui sont néfastes pour l'exercice de sa liberté. Elle sait surtout jusqu'où va son être, et jusqu'où il n'est pas encore allé ou n'a pas le droit d'aller sans sombrer (...) »⁹. Nous citons toujours Artaud, un peu plus loin : « plan où la conscience normale n'atteint pas mais où Ciguri nous permet d'atteindre, et qui est le mystère même de toute poésie. »¹⁰ De même que Ciguri, Dante nous permet de sonder un tel mystère, à travers sa poésie. La vitesse est d'une part dans un artifice poétique, dans la tierce rime dont use Dante, c'est-à-dire dans cette suite constituée de strophes formées de trois vers chacune, dont le premier vers rime avec le troisième — ce qui fait de chaque strophe un cercle, un disque —, et le deuxième avec le premier de la strophe suivante, dans un effondrement central qui ouvre le premier disque sur le second, et fait la spirale. Mais la vitesse, d'autre part, tient aussi à la capacité qu'acquiert Dante de s'arracher à la fascination qu'exerce sur lui la poésie elle-même, fascination qui, s'il s'y laissait prendre, l'empêcherait à terme d'écrire : c'est là tout le ressort dramatique de cet épisode au cours duquel il s'évanouit, confronté au péché qui risque d'être le sien, celui d'opérer par le biais d'un livre, la Divine comédie, une séduction telle qu'elle conduit à la perte du lecteur. Dans l'un des cercles de l'Enfer, Dante rencontre l'ombre de Francesca da Rimini, assassinée par son mari lorsqu'il la découvrit l'amante de son propre frère. Alors qu'elle s'adresse

⁹ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰ *Ibid.*

à Dante, elle raconte que c'est un livre qui les a perdus, elle et son amant, en les vouant l'un à l'autre : les romans de la Table ronde, qui content la relation amoureuse de Lancelot et Guenièvre. Retranscrivant l'émotion qu'il a ressentie, Dante écrit :

Pendant que l'un des deux esprits parlait ainsi,
l'autre pleurait, si bien que de pitié
je m'évanouis comme si je mourais.
Et je tombai comme tombe un corps mort.¹¹

Au cinquième chant de l'Enfer, les deux amants qui apitoient tant Dante apparaissent emportés par un ouragan, qui tournoie comme font, écrit le poète, les étourneaux. Cette figure de l'ouragan nous paraît centrale, et il est profondément regrettable qu'on n'ait pas retrouvé l'illustration de Botticelli correspondant à ce chant. Compte tenu de la présence essentielle de ce motif tout au long des illustrations, il est fort probable qu'on y aurait retrouvé une spirale, telle qu'elle aurait constitué avec celle du plan général de l'Enfer la pierre d'angle de cette recherche. Il nous semble que l'occurrence de ce motif à cet endroit précis — on trouve d'autres illustrations somptueuses de cet épisode, par exemple par William Blake — n'est pas un hasard, dans la mesure où elle nous permet d'opposer deux amours, et deux façons de concevoir la spirale. En effet, c'est l'amour pour Béatrice qui, à bien des égards, meut Dante dans son voyage, Béatrice étant cette femme qu'il a aimée, et que la mort lui a arrachée. Elle sera son guide au paradis, et c'est pour beaucoup grâce à elle que les cercles font spirale. A l'opposé, les amants que sont Francesca et Paolo sont emportés par une spirale, incapables de la faire. On retrouve donc ici un des grands motifs que Deleuze reprend à Spinoza, motif selon lequel avoir une idée, c'est la faire. De même, Dante adjoint à chaque cercle céleste, selon leur hiérarchie, l'un des arts libéraux, et, en haut de la hiérarchie, les éléments ajoutés par Aristote, à savoir la morale d'une part, la physique et la métaphysique d'autre part : la vie de l'esprit est considérée comme une élévation active, elle crée son objet.

La quête de Dante est, tout autant qu'une quête de Dieu, une quête de la puissance créatrice, pensée par analogie avec la puissance divine : dépeindre une intensité ou la vivre sont une seule et même chose à condition précisément de ne pas se trouver emporté par cette intensité. On se rappelle les très belles analyses de Deleuze dans *Différence et répétition*, sur la façon dont se constitue un œil : « Un animal se forme un œil en déterminant des excitations lumineuses éparses et diffuses à se reproduire sur une surface privilégiée de son corps. L'œil lie la lumière, il est lui-même une lumière liée. »¹² L'œil pour Deleuze et Guattari n'est pas tant ouverture qu'obturation, trou noir ou « occlusion » ; il n'émet ni ne réfléchit la lumière, mais happe, et arrime. Si le poète doit déposer

¹¹ DANTE, *op. cit.*, p. 67.

¹² G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 128.

ses organes, petit à petit, c'est pour échapper à la constitution de strates telles que l'œil, et libérer la perception de ses modes majeurs, de ses organes attitrés. La conversion de Dante, celle qui lui permet de poursuivre son voyage, et le prémunit de la fascination, et donc de la forclusion dans un cercle, n'est pas tant une fermeture à l'égard du monde environnant, et une ouverture à un transcendant que serait Dieu, qu'une plus grande ouverture à l'égard de ce qui l'entoure, à l'égard de toutes les intensités qui peuvent être connues, dont ils s'efforce de vivre le plus grand nombre possible afin de pouvoir ensuite les restituer toutes dans ce grand « poème sacré » qu'est la Divine comédie. On retrouve ici le thème bergsonien de l'ambiguïté de l'obstacle : l'œil est sélection parmi les perceptions, et s'il n'existait pas tel qu'il est, notre vision se brouillerait à force de trop percevoir. Deleuze ajoute qu'une telle sélection frise l'obstruction pure et simple dans le cadre de la strate « organisme », et qu'il s'agit, dans la pratique du corps sans organes, de la défaire petit à petit.

Dante, en vue de cela, se fait léger, et ce alors que les ombres des premiers chants de l'Enfer lui envient son corps pesant, qui fait rouler les pierres sous son poids, ce corps qu'elles ont perdu — puisqu'elles ne sont plus que des ombres —, et qui désormais leur fait défaut pour expérimenter. « L'organisme, il faut en garder assez pour qu'il se reforme à chaque aube »¹³ : les damnés sont ceux pour qui l'aube ne se lèvera jamais plus. Ces ombres-là sont devenues à jamais pesantes à force de légèreté. Dante, à l'inverse, devient, au fil du chemin, léger à force de déposer, once après once, prudemment, sa charge d'organisme.

Nous voudrions un instant revenir sur cette formule empruntée à Zourabichvili citée par nous plus haut : la violence est d'abord et avant tout ce qui nous sépare de notre puissance. Il nous semble que les quelques remarques sur la Divine comédie que nous venons de présenter l'éclairent rétrospectivement, et permettent de comprendre l'intérêt qu'il y a à produire de cette œuvre une lecture deleuzienne. Cette formule, tirée de l'introduction publiée en 2004 à son livre *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, nous rend nous semble-t-il accessible la Divine comédie, en conférant une signification nouvelle aux représentations d'une extrême violence dont est rempli l'Enfer. En effet, elle nous permet de voir dans ces violences physiques, directes, les jugements de Dieu au sens deleuzien d'une restructuration d'autant plus violente qu'elle est soudaine, telle qu'elle fait suite à la déposition des organes, ce qui nous autorise à défaire ainsi en partie le lien conceptuel entre la violence et le mal. La violence en tant que telle n'est pas le mal, puisqu'elle a, nous allons le voir dans un instant, une part importante dans la pratique du corps sans organes. Néanmoins, tout un ensemble de valeurs morales est inclus dans notre rapport au corps, puisque les strates se constituent en relation directe avec un appareil de pouvoir au visage tout entier civilisationnel, ce que rappellent

¹³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 199.

Deleuze et Guattari, à juste titre il nous semble, lorsqu'ils les nomment des « jugements de Dieu ».

Cet appareil de pouvoir qui brandit le nom de Dieu partage avec le christianisme, même au sein de notre culture dite laïcisée, une structure telle qu'elle impose au corps un carcan, en limite le devenir, norme la façon dont il pense et se meut. Cela, Zourabichvili l'exprime de la façon suivante, dans le texte que nous rappelions à l'instant : les êtres ne se distinguent que par leur degré de puissance, ce degré de puissance étant, avant toute comparaison à d'autres degrés de puissance, et donc à d'autres êtres, justiciable d'une épreuve intrinsèque où il ne se mesure qu'à lui-même. Zourabichvili définit cette épreuve de la façon suivante : « aller jusqu'au bout de ce qu'on peut — l'oppression consistant moins à subir le joug du plus puissant qu'à "être séparé de ce qu'on peut", inapte dès lors à toute espèce de résistance »¹⁴.

Zourabichvili, dans ce court passage, nous montre que nous aurions tort, dans notre analyse de la violence, de porter notre attention sur les seules situations où deux êtres sont confrontés l'un à l'autre, confrontent leur force l'une à l'autre. Ces situations, bien que les plus évidentes — nous ne disons pas : les plus visibles, car on peut, en effet, inclure dans l'analyse de ces situations de confrontation des exemples où les forces opposées sont pour certaines invisibles, ou tout du moins avancent masquées, comme lorsqu'un homme, un collectif, se trouvent confrontés à la force d'un État telle que cet État n'est pas d'emblée identifiable, alors que pourtant il secrète cette force — ces situations reçoivent toutes, en retour, un meilleur éclairage dès lors qu'on les considère du point de vue de ce que nous appellerons, après Deleuze, l'expérimentation : c'est ainsi que je comprends Zourabichvili lorsqu'il évoque cette recherche, cette exploration de ce nous pouvons, de notre puissance propre.

Nous avons bien évidemment conscience de prendre les choses de façon contre-intuitive, en cherchant à faire apparaître la violence sur le lieu d'une épreuve par laquelle nous ne nous mesurons qu'à nous-mêmes — c'est-à-dire, afin de nous installer d'ores et déjà dans la terminologie deleuzienne : sur ce lieu de l'expérience qu'est le corps, sur le corps sans organes — ; pourtant, ne disons-nous pas très couramment que cette épreuve requiert une certaine forme de violence, qu'il faut « se faire violence » pour parvenir à tel ou tel succès qui nous tiendrait tout particulièrement à cœur ? Et de fait, Deleuze serait le dernier à nier cette dimension de l'effort, du travail, que revêt l'écriture philosophique ou encore la création artistique, pour ne prendre que ces deux exemples-là. Comment, donc, si cette première interprétation est exclue, peut-on comprendre qu'être séparé de sa puissance, c'est faire l'objet d'une violence, alors même qu'il y a une dimension de violence dans la conquête de la puissance ? Il nous semble qu'on ne peut répondre à cette question qu'en réintroduisant la considération du collectif dans notre réflexion : mais non plus comme une force

¹⁴ F. ZOURBICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, rééd. in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 2004, p. 10.

— État, Eglise, etc. — en vis-à-vis du sujet, mais en pensant la façon dont le sujet réinvestit toute une imagerie collective, et en évaluant, de façon immanente, les machines désirantes qui naissent à travers ce réinvestissement.

Il nous semble que parmi les outils de réflexion que peut apporter Deleuze à l'étude de la Divine comédie, l'un est particulièrement utile : il s'agit de la distinction entre espace strié et espace lisse. Attenante à cette distinction, c'est la notion de spatium, telle qu'elle a été par eux refondue, qu'il nous faut considérer, puisqu'elle leur permet de mesurer, d'un point de vue positif, le poids façonnant des normes et, d'un point de vue négatif, les obstacles que peuvent élever contre l'expérimentation du corps sans organes les grands appareils de capture tels que l'État. Dans Mille plateaux, Deleuze et Guattari sont en effet conduits à s'interroger sur la manière dont ces appareils de capture peuvent, par le biais d'une manipulation de l'espace, en en produisant le striage, ou en aménageant au contraire des plages d'espace lisse, s'immiscer dans notre rapport au corps, et diriger, c'est-à-dire contraindre violemment, notre expérimentation du corps sans organes. Dans le traitement de cette question, une difficulté nous attend, qu'il nous faut mettre en scène, avant de déterminer comment la résoudre : il semble qu'il existe, dans l'ouvrage de Deleuze et Guattari, un hiatus entre le plateau 6, consacré au corps sans organes, et le plateau 14, qui porte sur le lisse et le strié.

Au plateau 6, le concept de spatium intervient en effet là où il s'agit de réfuter la thèse selon laquelle le corps sans organes serait « espace ou dans l'espace », et ce alors même qu'il peut accueillir une population. Cette mise au point vise, en niant que le corps sans organes soit une scène, un lieu, à refuser toute prise sur le corps sans organes à l'interprétation. Le corps sans organes, affirment les auteurs expressément, toujours à la page 189, « ne peut être occupé, peuplé que par des intensités » : son activité consiste à faire passer des intensités, à les produire et à distribuer ces intensités dans un « spatium lui-même intensif, inétendu », qui ne saurait être distingué des intensités qui en lui se distribuent. Au regard de ce paragraphe, nous sommes autorisés à penser que corps sans organes et spatium coïncident, ou tout du moins vont de pair. Cependant, les références au corps sans organes se font de plus en plus rare au fil de l'ouvrage, et on en trouve en particulièrement peu au plateau 14. Outre cela, il faut noter que, des trois occurrences du terme spatium en dehors de celles que contient le plateau 6, l'une présente une difficulté d'interprétation majeure, puisqu'elle semble annoncer une amphibolie de la notion associée à ce terme. Le spatium y renvoie non plus au corps sans organes, mais à l'ordonnement que nous nommerons provisoirement, et tout à fait improprement, « spatial », qu'engendre avec lui un certain type d'État, celui que Deleuze et Guattari nomment « l'État impérial archaïque ». Contrairement à l'idée reçue selon laquelle l'espace serait un réceptacle gradué, ou, autrement dit, le cadre immuable qui nous permet de mesurer ce qui s'y passe, Deleuze et Guattari proposent de considérer l'ordonnement de l'espace qui nous est

familier comme le conséquent, la création propre d'un État. Fort de cette idée, il s'agit de gommer jusqu'au mot « espace », puisqu'il est indexé au seul ordonnancement expérimenté par nous, afin d'acquérir un regard historique qui nous rende capables d'apercevoir d'autres types d'ordonnancement. C'est du travail de Jean-Pierre Vernant que Deleuze et Guattari s'inspirent lorsqu'ils affirment conséquemment que notre espace peut être nommé *extensio*, et que sa création remonte à la Grèce, autrement dit : que du point de vue de la typologie des États que cet examen des différents ordonnancements de l'espace permet de constituer, nos États sont parents de la cité grecque, et s'opposent au contraire à l'État impérial archaïque. Plus précisément, c'est ce dernier qui, plutôt que d'inaugurer une *extensio* homogène — sur le modèle du réceptacle gradué —, a constitué ce que Deleuze et Guattari nomment alors un *spatium*, doté d'un « sommet », et caractérisé comme (espace) « différencié en profondeur et à niveaux ».

Du plateau 6 au plateau 14, le *spatium* semble donc perdre sa connexion étroite avec le corps sans organes, pour passer sous la tutelle de l'État... Pour le dire nettement, nous avons affaire à deux cas différents de para-spatialité : au plateau 6, il s'agit de montrer que quelque chose tel que le corps sans organes peut exister à côté de l'espace, sans être de l'espace ; tandis qu'au plateau 14, espace (ou *extensio*) et *spatium* s'entre-excluent sur le plan également temporel. Par delà l'amphibolie, ne subsiste apparemment de commun que le refus de subsumer la différence sous l'homogène, qui en serait le nombre : les intensités, d'une part, ne se laissent pas mesurer comme on mesurerait une chose dans l'espace, puisqu'elles sont indiscernables du *spatium* ; l'État impérial archaïque dont il s'agit à la page 483, d'autre part, est un (espace) « différencié », c'est-à-dire qu'il présente une hétérogénéité comparable peut-être à celle que les anthropologues essaient de saisir lorsqu'ils parlent « d'espace sacré », et font saillir la difficulté insurmontable du passage de l'un à l'autre espace.

Or, si mince soit-il, c'est justement ce trait commun qui peut nous permettre d'initier une analyse de la Divine comédie en termes deleuziens. Cet incroyable voyage qu'entreprend Dante s'ouvre en effet sur un tel brouillage des repères, où l'espace, en tant qu'intensif, devient indiscernable de celui qui s'y meut, c'est-à-dire de la façon dont il constitue son corps sans organes.

Au milieu du chemin de notre vie
je me retrouvai par une forêt obscure
car la voie droite était perdue.¹⁵

Ce qu'il y a là d'étonnant dans ces premiers vers, c'est que Dante, d'une main, avance une explication de la situation dans laquelle il se trouve, alors que de l'autre il semble lui-même rendre cette explication invalide. Par là, il nous empêche de penser cette situation comme une simple allégorie : en effet, l'adjectif possessif de première personne du pluriel — le « nous » de « notre

¹⁵ DANTE, *op. cit.*, p. 50.

vie » —, qui induisait une telle interprétation, est remplacé, dès le second vers, par le récit en première personne d'un événement soudain, ce que marque l'utilisation du passé simple, événement de surcroît inexplicable, qui brouille tous les repères et coordonnées connus, confrontant Dante à un espace qui n'est comparable à aucun autre qu'il ait pu rencontrer avant. Dante, en quelques vers seulement, met en place, creuse cette ambiguïté.

Il décrit la situation non pas tant par ce qu'elle est, mais par l'effet qu'elle produit sur lui, la peur. Le lieu lui-même semble à proprement parler indescriptible : il s'agit d'une forêt certes, mais Dante, dans l'accumulation des adjectifs, procède, comme il le fera ailleurs à propos du diable, à un passage à la limite.

Ah dire ce qu'elle était est chose dure
cette forêt féroce (*selva selvaggia*) et âpre et forte
qui ranime la peur dans la pensée !¹⁶

L'espace lisse, auquel la notion de *spatium* est rattachée, « subordonne », écrivent Deleuze et Guattari à la page 597 de *Mille plateaux*, « l'habitat au parcours » et « conforment l'espace du dedans à l'espace du dehors ». Or, la Divine comédie est parcourue d'une ambiguïté fondamentale : d'une part, on peut y voir un voyage indexé sans réserve à une quête, le désir de l'entreprendre étant désir d'atteindre à un but, celui de rejoindre Dieu, mais, dans le même temps, on peut affirmer que Dieu, finalement, n'est rien d'autre que ce que nous en apprenons au cours du voyage, n'existe que par le voyage, et que par là même, le terme du voyage n'est que très peu important. L'idée est la suivante : Dieu serait fait plutôt que découvert. C'est ainsi que nous lisons cet étrange incipit de la Divine comédie : le droit chemin, qui a été perdu, n'y a aucune consistance. Il n'est pas décrit davantage : si la trace a pu en être perdue, c'est qu'il n'existait tout simplement pas. Le bon chemin, c'est en termes chrétiens celui des pharisiens, et il n'est de chemin que celui qu'on a soi-même tracé. Or, pour Dante, tout commence par un étrange événement, qui arrive à la faveur d'un endormissement, ce qui rappelle étrangement les termes dans lesquels Deleuze et Guattari décrivent, dans *Mille plateaux*, la façon dont une machine abstraite de visagité agit.

Voici ce court passage : « La machine abstraite surgit quand on ne l'attend pas, au détour d'un endormissement, d'un état crépusculaire, d'une hallucination, d'une expérience de physique amusante... »¹⁷ Dante, quant à lui, écrit la chose suivante à propos de la façon dont il se retrouve soudain dans la forêt :

Je ne sais pas bien redire comment j'y entrai,
tant j'étais plein de sommeil en ce point

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 207.

où j'abandonnai la voie vraie.¹⁸

Il nous semble qu'il y a là une singulière ambiguïté, qui nous interdit d'évaluer cette situation en termes ou bien positifs ou bien négatifs : l'avènement d'une strate est un devenir aussi, qui n'est mortifère que sous certaines conditions. La Divine comédie est par excellence une œuvre qui nous oblige à penser des mixtes. La question devient : à quel degré avons-nous ici affaire à un appareil de pouvoir ? Et le christianisme lui-même peut ainsi être étudié, à partir de Deleuze, comme un tel mixte. La possibilité du renversement, qui fait basculer la quête de Dante en un voyage en espace lisse existe certainement déjà à même le christianisme, et la spirale — elle même équivoque — permet de l'étudier : elle est à la fois l'emblème en art, et peut-être dans la pensée, du modèle de la représentation, puisqu'elle rapporte tout à un même, mais elle n'existe elle-même que dans le mouvement qui consiste à la parcourir. En droit, elle est infinie, et ses extrémités doivent être pensées comme le corps sans organes en termes de limites. Le pôle-Dieu, qui est au sein de la Divine comédie le terme du voyage, n'existe pas en tant que tel : arriver au terme du voyage c'est accepter la dissolution du moi. La Divine comédie est délire du plus « haut amour » comme on peut le lire au vers 33 du chant XXXIII (les chiffres indiquent son importance) : le paroxysme du désir a lieu dans la prière à la Vierge. La prière demande une éviction de la condition d'homme, de mortel, elle est désir de s'égalier à Dieu. Alors que la prière adressée à la Vierge constitue la limite qui précède le seuil, le pas pénultième, ce seuil est dépassé avec la dissolution du moi. Là, le voyage s'arrête, car au-delà la mémoire même cesse, et toute perception s'évanouit.

Le Dante du récit franchit ce pas. A-t-il dépassé sa limite ? Non : le fait même qu'il y ait récit nous oblige à concevoir la littérature, le fait d'écrire, comme une nouvelle médiation, un moyen de faire un pas de plus, une nouvelle façon de repousser ses limites, d'augmenter sa puissance.

En ce sens, le pôle-Dieu joue un rôle tout particulier : il ne marque pas vraiment la fin du voyage. Il reste d'ailleurs, pour une large part, indéfini, inconnu. Et pourtant, si l'on se place au point de vue de l'analyse de l'appareil de pouvoir chrétien, il prescrit, c'est-à-dire qu'il secrète le striage, la ville. Ainsi l'idée de Jérusalem céleste, paradoxale dans la mesure où le pôle-Dieu conduit à une dissolution dans l'indifférencié : où la Jérusalem céleste se situe-t-elle par rapport à lui ? Elle semble n'avoir d'existence que comme modèle qui n'a aucune matérialité, qui ne se matérialise que sous forme d'empreinte dans la copie : place vide de l'essence qui n'existe que par le truchement de sa phénoménalisation. La copie, ou l'en-deçà, c'est la cité idéale, telle qu'elle est à construire par les hommes : la Jérusalem céleste, est un irréprésentable qui devient opérant dans un striage de la ville, le striage consistant pour nous dans le fait d'appréhender chaque ville, chaque pas que nous y faisons, comme un

¹⁸ DANTE, *op. cit.*

pas dans la Jérusalem céleste, laquelle ainsi norme nos déplacements, modes de subjectivations, etc. En définitive, le pôle-Dieu n'est connu que dans sa première conséquence.

Nous ajouterons deux remarques conclusives : la première, c'est qu'on peut distinguer, dans la Divine comédie, deux déplacements ultimes différents, selon qu'on se place au point de vue de l'appareil de pouvoir, ou au point de vue du corps sans organes. Du premier point de vue, en effet, il s'agit de la dissolution du moi dans le pôle-Dieu, tel que ce dernier rejette ensuite un moi strié. Du point de vue du corps sans organes, en revanche, il y a un autre dernier pas ultérieur à la « dissolution » du moi, dissolution qui demeure intrinsèque au récit. Ce dernier pas ultérieur n'est même, en réalité, qu'un avant-dernier pas, celui qui consiste à produire l'œuvre d'art, c'est-à-dire à écrire la Divine comédie. Avant-dernier, parce qu'il permet de produire d'autres œuvres. Et, seconde remarque, nous aimerions rappeler, à l'aide d'un passage précis de *Mille plateaux* dans lequel est évoqué le cas de la mer comme espace lisse et celui de la ville comme espace strié, une analyse de Deleuze et Guattari qui permet de prendre en vue cette ambiguïté que nous avons essayé de mettre en avant dans la Divine comédie. De même que la mer, expliquent-ils, est l'espace lisse le plus rapidement strié, de même la ville striée porte en elle la plus grande puissance de produire le lisse, elle « secrète », écrivent Deleuze et Guattari, cette puissance de « lissage »¹⁹. Nous avons donc un double phénomène de rétroactivité : le lisse secrète le strié, le strié secrète le lisse. Phénomène qui évoque le mille-feuille vertical de la Divine comédie. Peut-être le problème réside-t-il dans cette structure éminemment verticale, qui s'indexe le latéral à travers la spirale : la spirale serait force d'indexation du latéral au vertical. Il n'en reste pas moins que la ville secrète cette « force condensée, potentialité d'une riposte »²⁰, qui est propre à la Divine comédie, et en fait tout l'attrait pour un lecteur de Deleuze.

Il semble ainsi que la réflexion que nous avons esquissée se justifie par le parallélisme qui existe entre le pôle-Dieu, dans l'analyse de la Divine comédie, mais aussi de la pensée spinoziste, où l'enjeu est de s'assimiler à Dieu, et la figure de l'œuf plein, de l'œuf intense, autour de laquelle s'articule le plateau sur le corps sans organes. Pour Spinoza, les attributs, en nombre infini, expriment l'essence de la substance. De ces attributs, les modes ou affections de la substance que nous sommes ne peuvent, dans un premier temps, en connaître que deux, la pensée et l'étendue. Spinoza, cependant, laisse la place pour différents types d'expérimentations, telles qu'elles pourraient conduire à l'élargissement de cette connaissance, expérimentations dans lesquelles Deleuze et Guattari reconnaissent l'attitude fondamentale que nous pouvons avoir à l'égard du corps sans organes. Ces expérimentations, qui chez Spinoza prennent par exemple la forme d'une exploration approfondie des deux attributs connus

¹⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 601.

²⁰ *Ibid.*

de nous, de la façon dont ils s'agencent, notamment au travers de l'idée de communication des inconscients dans la lettre à Balling, Deleuze et Guattari y voient la possibilité de découvrir des types de corps sans organes. De même qu'on ne connaîtra pas une caractéristique d'un attribut, ou un nouvel attribut, tant que l'on ne l'aura pas exploré plus avant, ou tant qu'on ne l'aura pas fait sien, de même il faut faire de nouveaux types de corps sans organes pour prolonger la liste ouverte par Deleuze et Guattari. Or précisément, il nous semble que l'ascension vers Dieu, et le désir de se fondre en lui, évoquent par leur structure l'œuf intense dont le mythe Dogon suggère l'existence — ce mythe dans lequel la mère et l'enfant sont assimilés l'un à l'autre, avant toute différenciation des individus, des sexes, des générations. A ce fantasme de l'œuf intense s'oppose, nous semble-t-il, d'une part la violence de la procession, ce mouvement par lequel Dieu, ou l'œuf, crée, hiérarchise, impose des directions (le « ou bien ou bien » de la différenciation bi-univoque) et d'autre part la possibilité, à travers la fabrication des corps sans organes et la possibilité de les faire communiquer dans un plan de consistance, d'une autre forme d'immanence, d'une autre façon de refaire de l'immanence.

Petar Bojanic est le directeur du Centre d'éthique, droit et philosophie appliquée et de l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale (Belgrade). Son travail porte en particulier sur la question de la violence, chez Carl Schmitt, et plus généralement dans la philosophie allemande et française du XXe siècle. Page URL : <http://www.instifdt.bg.ac.rs/bojanic.html>.

Florent Gabarron-Garcia, philosophe et anthropologue de formation, est psychanalyste. Après avoir travaillé à la clinique de La Borde, il exerce comme psychanalyste en hôpital psychiatrique en centre de crise, ainsi qu'avec des enfants en Centre médico-psychopédagogique. Membre de la revue *Chimères*, il en a dirigé le numéro 72 sur les rapports entre clinique et politique. Il a publié une dizaine d'articles dans plusieurs revues et prépare la parution prochaine d'un ouvrage sur la schizoanalyse aux éditions Vrin.

Igor Krtolica, ancien élève de l'ENS Lyon et agrégé de philosophie, achève un doctorat sur la dernière période de l'œuvre de Gilles Deleuze (1981-1995). Il y examine l'inscription de la philosophie deleuzienne dans le postkantisme, comme tentative de concilier les systèmes de Spinoza et Kant. Ses travaux portent principalement sur les sources de la pensée française contemporaine (Spinoza, Kant, Nietzsche, Heidegger) et sur le rapport qu'elle instaure entre pensée et politique à travers l'héritage marxiste (Deleuze, Guattari, Bourdieu, Althusser, Balibar, Deligny).

Nathalie Lucas, ancienne élève du Master international EuroPhilosophie, est l'auteure d'un mémoire consacré aux représentations de la spirale dans l'art. Elle entame une recherche doctorale sur le délire et son aspect civilisationnel, empruntant des éléments d'analyse à l'œuvre de Deleuze et Guattari, et abordant plus particulièrement cette question au travers d'une lecture de *Under the volcano* de Malcolm Lowry.

Ivan Milenkovic, titulaire d'une formation en droit, en philosophie et en sciences politiques, est éditeur, responsable du Troisième Programme de Radio Belgrade, et collaborateur de l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade. Travaillant sur la philosophie française contemporaine et la philosophie politique, il a publié une vingtaine d'articles dans des revues théoriques serbes et internationales, et un ouvrage, *Fragments philosophiques*, paru en 2011. Il est également traducteur de Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard et Agamben.

Vladimir Milisavljevic, philosophe, est chercheur titulaire à l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade. Il a publié deux livres : *Identitet i refleksija : problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji* (*Identité et réflexion : le*

problème de la conscience de soi dans la philosophie de Hegel), Belgrade, 2006, et *Snaga egzistencije : teorija norme kod Kanta i Hegela (La force de l'existence : théorie de la norme chez Kant et Hegel)*, Belgrade, 2010, ainsi que de nombreux articles dans les domaines de l'histoire de la philosophie allemande classique, de la philosophie politique et de la philosophie française contemporaine.

Oriane Petteni, ancienne élève du Master international EuroPhilosophie, amorce une recherche doctorale sur le concept de souveraineté à travers le prisme du nomadisme deleuzien et de la déconstruction derridéenne. Elle a consacré ses premières recherches au concept d'État moderne, sa lecture hegelienne et ses héritages dans la philosophie politique contemporaine, ainsi que sur l'intellectuelle post-coloniale Gayatri Spivak.

Marco Rampazzo Bazzan est docteur en philosophie et sciences politiques, et travaille en tant que chercheur au sein de l'équipe ERRAPHIS à l'Université Toulouse II-Le Mirail. Au sein du GRM ses recherches portent sur les mouvements étudiants en Italie et Allemagne et les luttes de libération dans le tiers-monde.

Guillaume Sibertin-Blanc, maître de conférence en philosophie contemporaine à l'Université Toulouse II-Le Mirail, travaille sur la philosophie française du second XXe siècle, dans ses rapports aux sciences humaines et aux transformations de la pensée politique. Livre en préparation : *La Politique et l'État chez Deleuze et Guattari* (PUF, coll. « Actuel Marx », 2012). Page URL : <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article405>.

