

## Deleuze, une critique de la violence

IGOR KRTOLICA ET GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

La notion de violence occupe une position latérale dans la philosophie de Deleuze<sup>1</sup>. 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” »<sup>2</sup>. 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*

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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*<sup>3</sup>. 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 suite<sup>4</sup>; 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 déterminées<sup>5</sup>.

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 fin<sup>6</sup>; le relativisme généralisé,

---

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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<sup>e</sup> 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 puissance<sup>7</sup>. 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 négatif<sup>8</sup>. 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 ».

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 »<sup>9</sup>, 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.<sup>10</sup>

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 valeurs<sup>11</sup>.

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 ».

<sup>9</sup> K. MARX, *Le Capital*, 2<sup>ème</sup> édition, Postface, cité par L. ALTHUSSER, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 85.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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 ? »<sup>13</sup>. 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*<sup>14</sup>. 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 Spinoza<sup>15</sup>. 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 rien<sup>16</sup>. 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

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

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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 ».

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

<sup>16</sup> 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 mal<sup>17</sup>. 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 présence<sup>18</sup> : « 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 »<sup>19</sup>. 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 mal<sup>20</sup> : 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,

---

<sup>17</sup> 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 ».

<sup>18</sup> Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, IV, § 9.

<sup>19</sup> Spinoza à Blyenbergh, *Lettre XIX*.

<sup>20</sup> 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 »<sup>21</sup>. 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’autres<sup>22</sup>. 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 ? »<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 39, sc. (tr. fr. B. Pautrat).

<sup>22</sup> 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 ».

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

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

---

<sup>24</sup> Spinoza à Blyenbergh, *Lettre XXIII*.



choses que nous concevons confusément que de celles que nous concevons clairement et distinctement.<sup>25</sup>

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 »<sup>26</sup>. 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)<sup>27</sup>. 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

<sup>25</sup> B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 59 et scolie.

<sup>26</sup> G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 51-52.

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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

---

<sup>28</sup> 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-chrétienne<sup>29</sup> : 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'exercent<sup>30</sup>. 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

---

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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'illégalité<sup>31</sup>. 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 »<sup>32</sup>.

Mais déjà, suivant leur commune inspiration nietzschéenne, Deleuze insiste systématiquement sur l'irréductibilité, chez Foucault, du pouvoir à la violence<sup>33</sup> : 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 apparent<sup>34</sup>). Mais on distinguera tout

---

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

<sup>32</sup> 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 »).

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

<sup>34</sup> 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 »<sup>35</sup>. 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 »<sup>36</sup>. 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 »<sup>37</sup>.

*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 même<sup>38</sup>. C'est l'ensemble de ce programme que recueillera et systématisera la typologie des régimes de

---

<sup>35</sup> 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.

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

<sup>37</sup> 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 ?

<sup>38</sup> 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 »<sup>39</sup>. 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

---

<sup>39</sup> 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 ».<sup>40</sup>

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 ».<sup>41</sup>

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

<sup>40</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, p. 523.

<sup>41</sup> *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 propriété<sup>42</sup>. 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 »<sup>43</sup>. 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-même<sup>44</sup>. 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.

---

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

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>44</sup> 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 »<sup>45</sup>. 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.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 521.

<sup>46</sup> *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-mêmes<sup>47</sup>. 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.<sup>48</sup> – ; 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 monétaire<sup>49</sup>. L'histoire atteste dès la haute Antiquité le co-fonctionnement de ce triple monopole dans l'entreprise de territorialisation

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

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

<sup>49</sup> 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-État<sup>50</sup>. 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'État<sup>51</sup>. 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 capital<sup>52</sup>. 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

<sup>50</sup> 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.

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

<sup>52</sup> 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 »<sup>53</sup>.

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* »<sup>54</sup>). 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

<sup>53</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 559.

<sup>54</sup> 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<sup>e</sup> 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 limités<sup>55</sup>. 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 travail<sup>56</sup>. Dans *Mille plateaux*, et au regard de leur nouvelle hypothèse, ils en tirent pour conséquence cette tendance corrélative : plus la machine de guerre est

<sup>55</sup> C. V. CLAUSEWITZ, *Vom Krieg*, L. VIII, ch. 3B.

<sup>56</sup> 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<sup>e</sup> et le monde du XX<sup>e</sup> siècle, mais aussi les fonctions qu'elle prend dès les XVI-XVII<sup>e</sup> 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. »<sup>57</sup>. De même, du point de vue des transformations des modes de division et de connexion du procès de travail aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> 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 »<sup>58</sup>. 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

---

<sup>57</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 522.

<sup>58</sup> *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.<sup>59</sup>

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

---

<sup>59</sup> 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 éclairante<sup>60</sup>. 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) »<sup>61</sup> ; 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.

---

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

<sup>61</sup> 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'État<sup>62</sup>.

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

---

<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

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* »<sup>64</sup>. 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

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>64</sup> *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 États<sup>65</sup>. 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 indépendance<sup>66</sup>. 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 nationaux<sup>67</sup>.

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 :

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 577-582.

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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

---

<sup>68</sup> *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 Sud<sup>69</sup>. 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)<sup>70</sup>. 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 mondiale<sup>71</sup>. 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...).

---

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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...<sup>72</sup>

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 production<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> G. DELEUZE, *Critique et clinique*, op. cit., p. 61-62.

<sup>73</sup> 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*<sup>74</sup>. 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 »<sup>75</sup>, 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 »<sup>76</sup>. Il

---

<sup>74</sup> 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).

<sup>75</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 559.

<sup>76</sup> 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 réalisé<sup>77</sup>. Car, bien que la différence de nature ou d'essence entre les deux ne

---

<sup>77</sup> 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, Minuit, 1991, chap. IV « Géophilosophie » et la comparaison entre la philosophie et la révolution immanente (p. 95-97) ; voir aussi l'introduction à *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 7).