



HAL
open science

La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari

Daeseung Park

► **To cite this version:**

Daeseung Park. La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2020. Français. NNT : 2020TOU20003 . tel-03145217

HAL Id: tel-03145217

<https://theses.hal.science/tel-03145217>

Submitted on 18 Feb 2021

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

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



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
Daeseung PARK

Le 14 janvier 2020

La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par

Guillaume SIBERTIN-BLANC et Marc MAESSCHALCK

Jury

M. Louis Carré, Rapporteur

Mme Ninon Grangé, Rapporteur

M. Jean-Christophe Goddard, Examineur

M. Edouard Delruelle, Examineur

M. Guillaume Sibertin-Blanc, Directeur de thèse

M. Marc Maeschalck, Co-directeur de thèse

Résumé

La présente thèse se propose d'examiner les éléments de la stratégie d'émancipation dans la perspective guattaro-deleuzienne de la minorité. L'enjeu est de montrer comment le « devenir-minoritaire » élaboré dans *Mille plateaux* opère comme « stratégie minoritaire » révolutionnaire. L'opposé de celle-ci est la « stratégie majoritaire » que représente la théorie de Gramsci sur l'« hégémonie ». Afin de définir ces deux stratégies et de formuler leur « antinomie », nous prenons d'abord la réflexion de Balibar sur les « stratégies de civilité » pour guide de la recherche. Cette thèse a trois moments. La Première partie porte sur le concept de « stratégie » : du 12^e des *Mille plateaux* sur la « machine de guerre », nous dégageons le concept de « pure stratégie » qui distingue les deux stratégies au niveau du concept de stratégie. Dans la Deuxième partie, la théorie gramscienne de la subalternité et du « bloc historique » est traduite en perspective guattaro-deleuzienne, si bien que nous concevons la subalternité et la minorité comme constituant un « bloc de devenir ». Il s'avère ainsi que la stratégie gramscienne est constituée par un double mouvement de l'hégémonie et du devenir-subalterne. Cette traduction nous permet de percevoir le rapport entre les deux stratégies comme une *coexistence antinomique*. Il y a d'abord une impossibilité d'articuler entre celles-ci : un groupe social mineur déclarerait dans la stratégie majoritaire que « nous sommes tous humains », tandis que la puissance révolutionnaire de la stratégie minoritaire consiste à affirmer que « nous ne sommes pas humains, vous ne l'êtes pas non plus, et on devient tous sauvage, animal, inhumain et moléculaire ». Toutefois, ces deux stratégies antinomiques coexistent dans les luttes actuelles des minorités contre l'axiomatique capitaliste mondiale. Enfin, Il s'agit dans la Troisième partie d'examiner les problèmes qui se posent dans cette coexistence.

Mots-clés : Gilles Deleuze, Felix Guattari, Antonio Gramsci, Minorité, Subalterne, Stratégie, Philosophie politique

Abstract

This thesis attempts to examine elements of the strategy of emancipation from Deleuze and Guattari's perspective of the minority. It is about showing how the "becoming-minoritarian" developed in *A Thousand Plateaus* works as a revolutionary "minoritarian strategy". Its opposite is the "majoritarian strategy" represented by the Gramscian theory of "hegemony". In order to define these two strategies and formulate their "antinomy", we first take Balibar's reflection on "strategies of civility" as a guide for research. The thesis has three moments. The First part deals with the concept of "strategy": from the 12th Plateau of *A Thousand Plateaus* on the "War machine", we bring out the concept of "pure strategy" which distinguishes the two strategies in terms of the concept of strategy. In the Second part, the Gramscian theory of subalternity and the "historical bloc" is translated into the Guattaro-Deleuzian perspective, so that we conceive of subalternity and minority as constituting a "block of becoming". Thus, it turns out that Gramsci's strategy consists of a double movement of hegemony and becoming-subaltern. This translation allows us to understand the relationship between the two strategies as an antinomic coexistence. First, there is an impossibility of articulating between them: a minor social group will declare in the majoritarian strategy that "we are all human", while a revolutionary power of the minoritarian strategy consists in asserting that "we are not human, neither are you, and we all become savage, animal, inhuman and molecular". However, these two antinomic strategies coexist in the current struggles of minorities against the world capitalist axiomatic. Finally, the Third part examines problems that arise from this coexistence.

Keywords: Gilles Deleuze, Felix Guattari, Antonio Gramsci, Minority, Subaltern, Strategy, Political philosophy

Remerciements

Le projet de la présente thèse a commencé par ma rencontre avec mon professeur Guillaume Sibertin-Blanc. J'entendais alors jalonner ma recherche sur la pensée politique de Deleuze et Guattari grâce à ses écrits et aux discussions régulières avec lui. Marc Maesschalck m'a soutenu en tant que co-directeur tout au long de mes études doctorales. Je les remercie chaleureusement d'avoir accepté de travailler avec moi et de diriger cette thèse.

Mes remerciements vont également à ceux qui ont accepté de siéger dans le jury et de prendre la peine de lire ce travail. Je souhaite exprimer ma reconnaissance envers Louis Carré, Edouard Delruelle, Ninon Grangé et Jean-Christophe Goddard.

J'adresse ma gratitude à mes ami.e.s et mes collègues qui ont contribué à ce qui suit.

C'est grâce aux co-travaux réguliers avec Gwen-Elen Goddard que j'ai dépassé la difficulté d'écriture en langue française.

Les conversations avec Jean-Christophe Goddard ne cessaient d'inspirer toute mon activité intellectuelle et scientifique.

Mes camarades du Centre de recherche Inégalités et Citoyenneté à Séoul m'ont offert l'espace dans lequel j'ai pu pratiquement et politiquement examiner mon travail.

Je remercie Rosine Song pour avoir relu ce travail avec grande précision.

Je voudrais témoigner ma gratitude à tous les membres de mon laboratoire, l'Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs, qui m'ont permis de travailler dans un excellent environnement scientifique.

À ma famille qui depuis toujours ne mesure pas sa peine pour moi, à laquelle je suis profondément redevable : merci.

La présente thèse reprend et remanie certains passages de mon livre en coréen publié à Séoul : 박이대승, 『개념 없는 사회를 위한 강의 - 변화를 향한 소수자의 정치 전략』, 서울, 오월의 봄, 2017 (Daeseung PARK, *Cours pour la société sans concept - la stratégie politique des minorités vers un changement*, Séoul, Maybooks, 2017).

L'Appendice de la présente thèse reprend et remanie certains passages de la postface de ma co-translation coréenne de *Métaphysiques cannibales* d'Eduardo Viveiros de Castro (에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루, 『식인의 형이상학 - 탈구조적 인류학의 흐름들』, 박이대승, 박수경 옮김, 서울, 후마니타스, 2018, 303~316쪽).

Table des matières

Liste des abréviations	10
Introduction	11
Émancipation et devenir-minoritaire	11
L'Hypothèse d'une coexistence antinomique des stratégies	15
Questions sur le concept de stratégie	18
Typologie de stratégies	20
Plan de la thèse	23
Première partie. Les concepts de stratégie	25
Chapitre I. La stratégie clausewitzienne	26
§1. Structure de l'appropriation stratégique	28
Paradoxe de l'objectif militaire	28
Le réel contre le concept et la théorie : une solution du paradoxe	32
La guerre absolue : vers le problème de l'appropriation stratégique	37
Le pur concept de guerre sans stratégie	40
§2. Questions de la désappropriation	44
Formaliser la structure stratégique : deux types d'extériorité	44
Possibilité de la désappropriation	46
Diversité des concepts de guerre	48
Chapitre II. L'espace de la stratégie pure	52
§1. L'Idée de la stratégie pure	56
Réarticulation de la Formule : une nécessité de la machine de guerre	56
L'objet positif de la machine de guerre	59
La pure stratégie : Nomos contre Polis	62
§2. L'espaces stratégiques	67
Stratégie d'espaces, ou espaces stratégiques	67
L'espace lisse stratégique	70
Striage de l'espace lisse	74
Chapitre III. Politique et stratégie	79
§1. La politique comme guerre	83
Guerre et politique : inversions de la Formule	83

Un concept clausewitzien de « politique » ?	87
La politique comme guerre civile : une guerre pour devenir l'État?	90
§2. La stratégie pure dans la « situation actuelle »	98
Les modes d'existence de la machine de guerre	98
La puissance de la machine de guerre mondiale	100
Deuxième partie. Minorité et subalternité	107
Chapitre IV. Les concepts de la minorité	108
§1. La première conception : les minorités non-émancipées	112
Esclave et enfant : personnages mineurs philosophiques	112
Le concept politique de minorité dans la modernité	115
Politique majoritaire et politique minoritaire : vers la seconde conception de la minorité	120
§2. La seconde conception : les minorités indéfinissables	126
Création du concept guattaro-deleuzien de minorité : caractères de la littérature mineure	126
La minorité linguistique : constantes et variations	128
Majorité, minorité et minoritaire	131
Chapitre V. Les devenirs de la subalternité	135
§1. Groupes sociaux subalternes	139
La subalternité dans « Quelques thèmes de la question méridionale »	139
Groupes sociaux subalternes et État : l'équivocité d'« autonomie »	142
La problématique de la subalternité	147
§2. Le devenir-subalterne de la philosophie	150
Le double mouvement de la philosophie de la praxis	150
« Sens commun » : un devenir-subalterne de la philosophie	156
Chapitre VI. Le bloc de devenir	163
§1. Le double mouvement du « bloc de devenir »	165
Formule générale et formule pure du devenir	165
Constitution de la majorité : le Point central redondant	169
Le bloc de devenir contre la Mémoire et l'Histoire	173
Le devenir-minoritaire de tout le monde : une autonomie	177
§2. Le double mouvement du « bloc historique »	180
Comment comprendre un bloc historique ?	180
Le bloc historique comme continuum	183

« Bloc » : une connexion entre Gramsci, Sorel et Bergson	187
Les devenirs dans le bloc historique	192
Appendice. La « contre-anthropologie multinaturaliste » de Métaphysiques cannibales	197
1. Introduction : vers une cosmo-politique guattaro-deleuzienne	197
2. Le multinaturalisme perspectiviste	200
3. Pour une anthropologie inter-spécifique et inter-culturelle	203
4. Logiques de la comparaison anthropologique	205
5. Équivocité : une dimension transcendante de la culture	208
6. Le « choc culturel » et l'invention de la culture	211
7. La notion de « contre-anthropologie » : au-delà de l'image du miroir anthropologique	214
8. « Tournant ontologique » pour décoloniser la pensée ?	219
9. Remarques de conclusion	225
Troisième partie. Stratégie majoritaire et stratégie minoritaire	227
Chapitre VII. Axiomatique et stratégie minoritaire	228
§1. L'axiomatique capitaliste mondiale	231
Axiomatique mondiale et guerre de minorité contre l'État	231
L'analyse sur la machine capitaliste dans L'Anti-Œdipe	233
La limite du capitalisme ?	239
§2. Le devenir-minoritaire comme stratégie révolutionnaire	242
Axiomatique et processus machiniques	242
Deux puissances de la stratégie minoritaire	246
Chapitre VIII. Les stratégies majoritaires	251
§1. Bifurcation de la stratégie majoritaire	255
La stratégie majoritaire de majorité : hégémonie dans le régime représentatif	255
La stratégie majoritaire de minorité : « Prince moderne »	259
Le problème de l'extériorité objective chez Gramsci	263
§2. Formalisation de la stratégie majoritaire chez Laclau	268
La logique du « tiers exclu »	268
Le signifiant vide comme point central	271
Une politique sans hétéronomie et État ?	275
Chapitre IX. La coexistence antinomique des stratégies politiques	279
§1. Les stratégies d'émancipation	282
Antinomie et coexistence	282

Les éléments de la stratégie d'émancipation	286
§2. Le problème du centre stratégique	293
La stratégie minoritaire contre le point central	293
Le problème du « devenir-État » chez Gramsci	295
La stratégie clausewitzienne, encore ?	298
§3. Les devenirs de la stratégie majoritaire	302
Minorité et prolétariat	302
L'« hétérogénéité sociale » chez Laclau : absence d'antinomie	306
Quelques formes de la coexistence des stratégies	310
La révolution passive : défaitisme ou stratégie minoritaire ?	313
Conclusion	317
Bibliographie	326

Liste des abréviations

Ouvrages de Deleuze-Guattari

AE : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

B : Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

CC : Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

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

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

DRF : Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

KLM : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka - Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

LS : Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

MP : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

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

Pp : Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

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

Ouvrages de Gramsci

Q : *Quaderni del carcere*

SPN : *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, New York, International Publishers, 1971.

Introduction

Émancipation et devenir-minoritaire

« Notre âge devient celui des minorités »¹. Quatre décennies après, cette déclaration des auteurs de *Mille plateaux* reste toujours d'actualité. Dans nombre de phénomènes planétaires, la notion de minorité circule à travers une série de différences catégorisées par race, genre, sexualité, langue, nationalité, conditions économiques, apparences corporelles, etc². Le fait que Gilles Deleuze et Félix Guattari élaborent leur théorie de la minorité dans leurs co-travaux littéraires et linguistiques, notamment dans *Kafka, pour une littérature mineure*, et la développent sous la forme de « devenir-minoritaire » dans le 10^e Plateau sur le devenir ne laisse jamais en dehors de leurs objets les groupes mineurs historiques et sociaux qui sont en états définissables : noirs, femmes, juifs, enfants, travailleurs précaires ou encore tous ceux qui ne sont pas dans cette liste de types de majorité, « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque »³. Dans la mesure où la théorie guattaro-deleuzienne de la minorité partage ses objets historiques avec certaines pensées politiques contemporaines, on pourrait la mettre dans un courant de pensées du XX^e siècle : les textes classiques d'Hannah Arendt sur la « nation des minorités » (*Nation of Minorities*), certains cahiers d'Antonio Gramsci sur les « classes subalternes », les travaux collectifs du *Subaltern Studies* qui hérite de l'un des esprits gramsciens, les analyses foucaaldiennes sur la naissance des prisons et des hôpitaux, et plus récemment encore, les réflexions d'Étienne Balibar sur la « citoyenneté » et la théorie d'Ernesto Laclau sur le « peuple ». Et il ne faudrait pas oublier d'y ajouter les questions du paysan et du sous-prolétariat posées dans des mouvements révolutionnaires du XX^e siècle, dont l'origine remonte à la notion marxiste de *Lumpenproletariat*. Cependant, il serait presque impossible de déterminer une intersection des objets historiques de ces théories. On n'observe qu'une certaine ressemblance d'objets qui ne permet pas de catégoriser les notions hétérogènes dans une même classe. Afin de cartographier de telles

¹ MP, p. 586.

² Sur la notion de « différences anthropologiques », voir É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011. Elle sera reprise dans le Chapitre IV de la présente thèse.

³ MP, p. 133.

notions et de tracer les connexions entre elles, il faudra d'abord partir de deux séries de questions. La première série met en question la notion même de minorité : qui sont les mineurs ? Qu'est-ce qui définit ses états de minorités ? Ou encore et préalablement la notion de minorité est-elle théoriquement et pratiquement définissable ? La seconde série introduit la problématique de la résistance de minorités : quels sont les objectifs de leurs luttes ? Contre quoi et avec quels moyens luttent-elles ? Peuvent-elles projeter leur propre stratégie ? Et avant tout, pour ce qui est des minorités, quelle est la signification de la notion de « lutte » ? Nous supposons qu'il y a deux façons d'y répondre, qui se cristallisent en concepts suivants : *émancipation majoritaire* et *devenir-minoritaire*.

« Émancipation » est une notion qui est historiquement et théoriquement associée aux problèmes de la minorité. Au sens juridique du terme, le mineur est une personne qui n'atteint pas son autonomie, son émancipation consiste à mettre fin à sa tutelle et à devenir un majeur autonome. Il ne s'agit pas seulement de l'étymologie juridique des termes, mais encore de ce que Kant sous-entend dans sa notion de « lumières » qui est définie dans la première phrase de *Qu'est-ce-que les Lumières* ?⁴ Ainsi, on entend parfois énoncer un discours classique d'origine kantienne : la minorité est l'état de ceux qui ne sont pas émancipés ; l'émancipation d'un homme est la sortie de sa minorité ; la minorité est une négation de l'émancipation, et réciproquement celle-ci est une « sortie » de celle-là. En ce sens, *l'émancipation se définit comme une majorisation des minorités par elles-mêmes*. Afin d'éviter une schématisation de ce discours et d'empêcher que ce rapport entre émancipation et minorité soit une tautologie, il faudrait examiner les contenus de l'idée moderne de l'émancipation qui s'exprime le plus souvent par deux principes classiques : celui d'« égalité » et celui de « liberté ». Ces deux limites du régime moderne juridico-politique, qui nous font remonter à l'origine des modèles grecs et romains de la citoyenneté⁵, sont apparus comme un événement dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Dans la mesure où un grand nombre de penseurs modernes de la politique sont pratiquement et théoriquement repérés dans un système de coordonnées des axes de ces deux principes, l'égalité et la liberté sont des points sur lesquels les conceptions de l'émancipation divergent radicalement.

⁴ « Les lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité [*Unmündigkeit*] qu'il doit s'imputer à lui-même ». E. Kant, *Réponse à cette question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. Jules Barni, 1853.

⁵ Sur le modèle politique grec et le modèle juridique romain de la citoyenneté, voir J. G. A. Pocock, « The Ideal of Citizenship Since Classical Times » in R. Beiner (éd.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995.

Étant donné qu'un critère théorique est requis pour cartographier de telles conceptions, nous ferons référence à la théorie de Balibar sur l'émancipation dont le cœur est la thèse d'« égaliberté » : l'identification complète de la liberté et de l'égalité. Balibar dégage cette équation entre les deux principes de sa relecture de la *Déclaration* de 1789 dans laquelle il observe le fait qu'il n'y a aucune différence entre « homme » et « citoyen »⁶ (nous examinerons son argumentation de cette double identification d'« égalité = liberté » et d'« homme = citoyen » dans le Chapitre IV). Il s'ensuit un schématisme d'idéologies politiques modernes. L'égalité et la liberté, qui sont exactement la même chose dans le texte de 1789, requièrent pourtant une « médiation » pour garantir la stabilité institutionnelle. Elle prend les formes de la « propriété » ou bien de la « fraternité » : la différence entre « socialisme » et « libéralisme » résulte de deux façons opposées de déterminer la nature de la propriété ; des points de vue sur la fraternité font diverger « nationalisme » et « communisme »⁷. En s'éloignant de toutes ces idéologies qui supposent que la liberté et l'égalité s'excluent, Balibar réclame de revenir aux événements de 1789 dont le texte affirme l'identification de ces deux concepts. Dans son texte de 1996⁸, il reprend la proposition de l'égaliberté pour redéfinir son propre concept d'émancipation qui correspond à l'« autonomie de la politique ». Si nous devons prendre ce concept de Balibar pour mettre en question les minorités, c'est parce qu'il implique le « droit universel à la politique » en tant qu'élément fondamental de l'émancipation ; c'est-à-dire que la minorité est un état qui est exclu du droit universel à la politique, et que ses luttes visent une revendication de ce droit. Cette façon de penser les minorités n'est possible qu'à condition de supposer l'équation de l'homme et du citoyen. Quoique « minorité » ne soit pas une notion principale chez Balibar, son concept d'« universalité intensive du droit » ouvre un chemin pour redéfinir la notion de minorité et construire les fins de stratégies d'émancipation.

L'égaliberté n'est pas seulement une définition de l'émancipation, mais aussi une critique des idéologies modernes de l'émancipation. On trouverait une autre critique considérable chez Laclau, lorsqu'il enlève des discours de l'émancipation toute « objectivité positive »⁹. Comme le montre le titre du Chapitre III d'*Hégémonie et stratégie*

⁶ É. Balibar, « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen" - La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté » in *Les frontières de la démocratie*, la Découverte, 1992.

⁷ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁸ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité » in *Les Temps Modernes*, n° 587, mars-avril-mai, 1996. Ceci et d'autres textes rédigés entre 1983 et 1996 sont ramassés dans É. Balibar, *La crainte des masses - politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

⁹ E. Laclau, « Beyond Emancipation » in *Emancipation(s)*, Verso, 1996.

socialiste, la théorie entière de Laclau se fonde sur un refus strict de la « positivité ». Cet effort d'aller au-delà de la positivité empêche de repérer simplement la position de sa théorie sur le plan des idées modernes de l'émancipation. Par ailleurs, une puissance conférée par Deleuze et Guattari aux minorités nous permettra peut-être de concevoir autrement et de critiquer l'idée de l'émancipation :

La puissance des minorités ne se mesure pas à leur capacité d'entrer et de s'imposer dans le système majoritaire, ni même de renverser le critère nécessairement tautologique de la majorité, mais de faire valoir une force des ensembles non dénombrables, si petits soient-ils, contre la force des ensembles dénombrables¹⁰.

Cette puissance est celle du « devenir-minoritaire ». Or, ce à quoi elle nous conduit, ce n'est pas une nouvelle conception de l'émancipation, mais plutôt une refonte des problématiques de la minorité et de l'émancipation, ou encore un renversement de l'idée classique de l'émancipation. Car le devenir-minoritaire est radicalement opposé à l'émancipation en tant que majorisation des minorités. Les idéologies politiques de l'émancipation aussi bien que la thèse de Balibar ne sont pas si loin de l'inspiration kantienne qui prétend autonomiser les minorités. En revanche, ce n'est pas dans les termes d'émancipation et d'autonomie, mais dans les termes d'« axiomatique » et d'« ensemble non dénombrable » que les auteurs de *Mille plateaux* posent le problème des minorités. Ils acceptent évidemment que les luttes d'émancipation, qui procèdent dans le système majoritaire ou au « niveau des axiomes », sont également déterminantes : « lutte des femmes pour le vote, pour l'avortement, pour l'emploi ; lutte des régions pour l'autonomie ; lutte du tiers monde ; lutte des masses et des minorités opprimées dans les régions de l'Est ou de l'Ouest... »¹¹. Néanmoins, si les femmes et les masses sont conçues comme minorités, ce n'est pas simplement qu'elles sont non-émancipées ou s'éloignent des droits universels, mais plutôt qu'elles sont « non dénombrables » et « indéfinissables », c'est-à-dire qu'elles ont des puissances de devenir ; émancipation et autonomie ne sont que des notions secondaires qui seront redéfinies par le devenir-minoritaire dans un « autre domaine que celui du Pouvoir et de la Domination » ; l'autonomie n'est pas ce qui manque dans la minorité : elle n'est pas un devenir-majorité

¹⁰ MP, p. 588.

¹¹ *Idem*.

des minorités, mais le devenir-minoritaire des minorités ou de tout le monde¹². De cette manière, le devenir-minoritaire rompt avec l'idée kantienne de l'émancipation. C'est là que l'observation de Balibar sur une « antinomie » entre les mouvements d'émancipation majoritaires et le devenir-minoritaire paraît d'une grande importance :

Autant je crois en la nécessité de mouvements d'émancipation majoritaires, et suis convaincu qu'ils constituent par eux-mêmes des forces de civilité, c'est-à-dire qu'ils contribuent à *l'ouverture* (ou à la « constitution ») de l'espace de liberté politique dans lequel ils peuvent eux-mêmes agir à la poursuite de leurs objectifs, autant je pense que nous devons examiner avec soin *l'objection* dont ils ont été l'objet de la part de Foucault et, bien qu'autrement, de Deleuze. La critique des stratégies majoritaires qui parcourt l'œuvre de Foucault ne vise pas l'idée d'émancipation comme telle [...] Il en va peut-être autrement chez Deleuze lorsque (en collaboration avec Guattari) il invente l'expression de « devenir minoritaire » et la met en relation avec une libération du désir, en tant que processus ou « machine » transindividuelle, de l'emprise mimétique des violences d'État et des violence « de masse »¹³.

L'Hypothèse d'une coexistence antinomique des stratégies

Suivons un peu plus les conceptions de la politique chez Balibar, notamment celle de la civilité, développée dans ses deux textes de 1996 (*Wellek library lectures* et « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité ») lesquels nous conduisent aux notions de « stratégie majoritaire » et de « stratégie minoritaire », aussi bien qu'à l'antinomie entre elles. Balibar fait correspondre ces trois concepts — émancipation, transformation, civilité — respectivement à « l'autonomie de la politique », à « l'hétéronomie de la politique » et à « l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique ». Il appelle le premier « autonomie », d'abord parce que « la politique est un déploiement de l'autodétermination du peuple (*demos*) »¹⁴. À cet égard, il ne serait pas erroné de rapporter cette conception de la politique à l'idée kantienne de l'émancipation. Ensuite, parce que

¹² « Le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie [...] c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome, imprévu » (MP, p. 134).

¹³ É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité » in *Violence et civilité - 'Wellek library lectures' et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, pp. 179-180.

¹⁴ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité » in *La crainte des masses - politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 20-22.

tous les individus ne peuvent être émancipés que de façon réciproque : une reprise de la thèse d'égaliberté qui s'exprime comme « pas d'égalité sans liberté ni de liberté sans égalité ». Ce premier concept de la politique se distingue des deux autres dont nous ferons ici attention au troisième. La civilité en tant qu'hétéronomie de l'hétéronomie est « la politique en tant qu'elle règle le conflit des identifications, entre les limites impossibles »¹⁵ — « conflit des identifications » sous la forme de la violence. Pour employer les termes des textes de *Wellek library lectures*, la civilité est une « politique conçue comme anti-violence »¹⁶. Pourquoi s'appelle-t-elle hétéronomie de l'hétéronomie ? Parce qu'elle montre que les conditions hétéronomes « auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance », ou autrement dit, qu'elle ouvre des espaces pour l'autonomie et l'hétéronomie de la politique : « la civilité en ce sens n'est certainement pas une politique qui supprime toute violence : mais elle en écarte les extrémités, de façon à *donner de l'espace* (public, privé) pour la politique (l'émancipation, la transformation), et permettre l'historisation de la violence elle-même »¹⁷.

La civilité est le thème principal de *Wellek library lectures* (1996) dans lequel Balibar propose trois stratégies de civilité : la *Sittlichkeit* (éthicité) hégélienne, la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire. Il appelle « stratégie hégémonique » la première dont le texte décisif est la Troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* d'Hegel, « en projetant rétrospectivement » le concept gramscien d'hégémonie sur la *Sittlichkeit* pour la considérer comme une stratégie (nous emploierons le terme de *Sittlichkeit* au lieu de celui de stratégie hégémonique, afin de réserver ce dernier pour l'analyse de la théorie gramscienne). Les stratégies majoritaires par excellence sont celles de mouvements socialistes et communistes dont l'origine se trouve dans les programmes révolutionnaires marxistes : de la critique célèbre du Programme de *Gotha* aux stratégies hégémoniques de Gramsci et des post-gramsciens. Dans la mesure où elles comprennent l'émancipation dans les termes d'autonomie ou d'auto-détermination des dominés ou des opprimés, les traditions marxistes et socialistes ne rompent pas complètement avec la tradition kantienne¹⁸. La stratégie minoritaire est le devenir-minoritaire des minorités ou de tout le

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 44.

¹⁷ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 47.

¹⁸ Sur l'idée d'un « sujet politique mineur » qui procède à un « télescopage » de la tradition républicaine et des traditions marxistes et socialistes, voir G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari - essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013, pp. 190-191.

monde que l'auteur emprunte à Deleuze et Guattari. (Il est remarquable que c'est dans la politique conçue comme civilité que des problèmes stratégiques interviennent. Quoique ces stratégies soient également celles de l'émancipation, elles sont moins un objet de l'autonomie politique que celui de la réflexion sur la civilité : des questions sur la stratégie procèdent à la distinction délicate entre l'émancipation elle-même et la politique qui « donne de l'espace » pour cette dernière.) D'abord, les deux dernières stratégies se distinguent de la *Sittlichkeit*, en ceci que celle-ci n'est pas sans constitution d'États, tandis qu'elles consistent à mettre la distance avec l'État, en ayant en commun une « conviction que l'espace de la politique ne peut être ouvert *par en haut* » ; elles sont des stratégies anti-étatiques ou non-étatiques qui projettent de l'ouvrir « par en bas »¹⁹, c'est-à-dire, non pas par des institutions de l'État, mais par les mouvements des dominés eux-mêmes. Ensuite, les deux dernières stratégies bifurquent, car c'est entre elles qu'« il existe philosophiquement quelque chose comme une antinomie au sens kantien » : entre la stratégie majoritaire qui porte sur « l'identification des masses à des majorités au moyen d'idéaux émancipateurs » et la stratégie minoritaire qui est « la déterritorialisation du désir à travers la multiplicité des devenirs minoritaires » ; du point de vue de la première, la seconde risque d'« apparaître comme une façon de renommer l'acceptation de ces mêmes procès de naturalisation du lien social, d'objectivation de l'individu et plus particulièrement de son corps, de fluidification des identités [...] que produisent déjà les processus mondialisés de consommation », tandis que du point de vue de la seconde, la première, qui est indissociable d'une « idéologie totale, sinon totalitaire », « n'est jamais à l'abri de l'idéalisation de la haine »²⁰.

Or, entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire, il y a bien d'autres rapports irréductibles à l'antinomie. Nous posons, par référence aux trois stratégies de civilité, mais en les dégageant de leur contexte théorique pour les généraliser, l'hypothèse de leur rapport complexe : dans la mesure où il est conçu comme une stratégie, le devenir-minoritaire n'élimine pas les luttes réalisées aux niveaux des axiomes majoritaires, mais au contraire

¹⁹ É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 177-178.

²⁰ *Ibid.*, pp. 186-187.

suppose la stratégie majoritaire d'émancipation comme son pôle opposé²¹ ; celle-ci implique de sa part nécessairement un devenir-minoritaire de la majorité ; si bien que les deux stratégies sont *deux vecteurs antinomiques d'une stratégie pour l'émancipation des minorités*. Dès lors, l'antinomie sera reformulée : la stratégie majoritaire effectue le mouvement d'émancipation, alors que la stratégie minoritaire le contre-effectue en tant qu'elle est l'un de ses vecteurs ; des modalités de ce double mouvement seront *déterminées dans une conjoncture* ; dans la pratique, l'art de la politique consiste à contrôler de telles modalités pour réaliser la stratégie d'émancipation. L'objectif de recherche de la présente thèse est de construire cette hypothèse qui s'appellera « coexistence antinomique des stratégies » et de montrer, en reposant sur cette dernière, comment le devenir-minoritaire opère comme stratégie politique.

Questions sur le concept de stratégie

Ce dont il s'agit dans cette hypothèse, c'est tout d'abord la notion de stratégie. Car la première question qui se pose est de savoir si cette notion reste identique ou pas dans la stratégie majoritaire tout comme dans la stratégie minoritaire. En quoi les deux stratégies antinomiques sont-elles pourtant toutes conçues comme stratégies ? Si l'on renvoie à Carl von Clausewitz et à une relecture guattaro-deleuzienne de ses textes, la stratégie en général sera définie comme « utilisations de moyens à une fin » ou comme *structure de l'appropriation des moyens par la fin*. Selon ces définitions, il paraît évident qu'il faudra redéfinir la notion de façon différente dans chacune des stratégies. D'abord, parce qu'elles ne sont pas deux stratégies distinctes qui ont le même objectif. L'émancipation, qu'elle soit possible ou impossible, que son concept ait ou pas une objectivité positive, occupe la *place de l'objectif* des stratégies majoritaires, d'autant plus que ces dernières problématisent, modifient radicalement et reprennent l'idée moderne de l'émancipation ; si bien qu'elles peuvent toujours s'appeler « projet de l'émancipation ». En revanche, la stratégie guattaro-deleuzienne n'a pas pour objet l'émancipation majoritaire ; sa fin n'est pas de devenir émancipé ou majorité, mais le devenir-minoritaire de tout le monde. À proprement parler, le

²¹ Deleuze et Guattari n'opposent pas simplement la minorité à la majorité : « les langues mineures n'existent pas en soi : n'existant que par rapport à une langue majeure, ce sont aussi des investissements de cette langue pour qu'elle devienne elle-même mineure » (MP, pp. 132-133). Ce qu'ils mettent en question dans le 4^e Plateau, ce n'est pas une distinction simple entre langue majeure et langue mineure, mais un *traitement mineur de la langue majeure* ; une langue mineure est comme un traitement ou un mode mineur de la langue majeur. Comme nous avons l'observé, ils affirment des fois que le devenir-minoritaire ne dénie pas l'importance de la stratégie majoritaire.

devenir est le moyen et à la fois la fin de la stratégie minoritaire : celle-ci n'est pas définie comme l'utilisation des moyens aux fins, car le devenir-minoritaire n'a pas la structure hiérarchique des moyens inférieurs et des fins supérieures ; si bien que sa notion de stratégie n'a rien à voir avec celle de la stratégie majoritaire. C'est la raison pour laquelle nous commencerons la Première partie de cette thèse par poser des questions sur le concept de stratégie, en relisant les pages du 12^e Plateau sur la Formule clausewitzienne, pour reformuler le concept guattaro-deleuzien de la stratégie politico-militaire comme « pure stratégie » : une opposition de la pure stratégie du devenir-minoritaire à la stratégie clausewitzienne de l'émancipation majoritaire.

Les questions sur la stratégie n'ont pas seulement pour objet de préciser les notions qui constituent notre argumentation, mais elles nous permettent d'organiser tous les thèmes de la présente thèse pour la conduire à ses conclusions. C'est pourquoi, entre les deux questions que nous avons posées pour commencer la présente thèse — celle sur la définition de la minorité et celle sur ses stratégies — la deuxième est plus décisive. Pourquoi partons-nous de la perspective stratégique ? En premier lieu, parce que c'est en réfléchissant sur le rapport complexe entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire que nous comprenons l'opposition entre l'émancipation majoritaire et le devenir-minoritaire. Les problèmes théorico-pratiques de la stratégie politique sont un point privilégié sur lequel divergent et convergent des concepts hétérogènes de la minorité. Si l'on tente de confronter le concept guattaro-deleuzien avec des concepts marxistes ou post-marxistes de prolétariat, de masse et de multitude, il y aura une incommensurabilité qui empêche de les repérer sur le même plan. L'incommensurabilité ne résulte pas simplement de différents types de théories : ces seconds concepts portent sur leur théorie de la subjectivation, de l'identification et de l'idéologie politiques, tandis qu'il est le plus souvent inutile ou plutôt impossible de classer les conceptions guattaro-deleuziennes de la minorité et du minoritaire comme un type de théorie de la subjectivation ou de l'identification politiques ; même si le devenir-minoritaire est une façon de la subjectivation politique, il est un double mouvement de subjectivation et de déssubjectivation²², ou d'identification et de « dés-identification »²³, dans lequel n'intervient aucune instance idéologique. Bref, il paraît difficile qu'une confrontation de la théorie de l'émancipation majoritaire avec la théorie du devenir-minoritaire produise des effets théoriques et pratiques ; elle finira

²² Voir MP, pp. 134, 168 : le devenir-minoritaire est une « figure universelle de la conscience » ; il consiste à « déssubjectiver la conscience et la passion ».

²³ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 51.

probablement par réaffirmer qu'il n'y a pas de plan commun pour ces deux théories. En revanche, dans la mesure où une stratégie est mise face à l'autre, l'incommensurabilité — en effet, qui n'est qu'une forme théorique de l'antinomie — se transformera théoriquement et pratiquement en mode de coexistence antinomique. Car la confrontation stratégique n'est pas une comparaison d'un concept à un autre, mais une superposition d'espaces stratégiques hétérogènes : ce que nous montrerons à partir de l'hypothèse d'une coexistence antinomique des stratégies.

En deuxième lieu, prendre le devenir-minoritaire pour une stratégie politique, c'est une façon pertinente d'*introduire la politique dans les mouvements de devenir*, en prévenant des difficultés qui procèdent d'un écart entre le domaine de la théorie guattaro-deleuzienne de la minorité et celui du « Pouvoir et de la Domination ». Il va de soi que le devenir-minoritaire est une affaire d'autant plus politique que « minorité » est une notion « avec ses renvois musicaux, littéraires, linguistiques, mais aussi juridiques, politiques »²⁴. Or, dès que l'on pose des questions sur le devenir-minoritaire dans la politique, il s'ensuit toute une série de questions sur ce concept assez large et général, celui de « politique ». Car le devenir-minoritaire n'est ni idéologie politique, ni idées habituelles de l'émancipation, ni projet de la réformation d'institutions politiques (« transformation »). À quel concept de la politique la théorie guattaro-deleuzienne de la minorité et du devenir-minoritaire renvoie-t-elle alors ? Sur quelle politique le devenir-minoritaire est-il branché ? Dès lors, le point de vue stratégique nous paraît encore avoir son importance, parce qu'il ouvre un espace politico-stratégique où la politique se connecte directement au devenir-minoritaire. Cet espace s'appellera « politique comme stratégie ». Nous formulerons ce concept de la politique, d'une part en faisant référence au concept de la politique conçue par Balibar comme hétéronomie de l'hétéronomie, et d'autre part en relisant des textes sur les débats post-clausewitziens dans la perspective guattaro-deleuzienne de la machine de guerre et de la politique d'État.

Typologie de stratégies

La stratégie majoritaire n'est pas unique. Nous prenons en compte quatre programmes historico-politiques qui la représentent : le marxisme orthodoxe de Karl Kautsky, le bolchevisme de V. I. Lénine, le projet de l'hégémonisation de Gramsci et la démocratie

²⁴ MP, pp. 133-134, 357. Cf. KLM, pp. 30-31. Le second caractère de la littérature mineure : tous les affaires individuelles sont des affaires politiques.

radicale de Laclau. Or, si on les confronte avec la stratégie minoritaire, cela nous forcera à les reclassifier, c'est-à-dire, à y insérer une distinction entre deux types de stratégies majoritaires : le premier type autoritaire et représentatif est exprimé par les programmes de Kautsky et de Lénine qui supposent que la classe ouvrière soit représentative de tous les « intérêts naturels » du prolétariat, et en ce sens universelle ; le second type populaire et non-représentatif est formulé dans la théorie gramscienne dans laquelle il s'agit d'amalgamer le parti révolutionnaire avec des groupes sociaux subalternes, en organisant un « bloc historique ». L'héritier le plus important de la pensée gramscienne est Laclau qui élimine radicalement dans son programme politique le sujet politique conçu comme étant représentatif de l'« essence » du prolétariat, et développe une stratégie hégémonique post-gramscienne sous la forme de « démocratie radicale » dans son livre de 1985 qu'il co-écrit avec Chantal Mouffe. Son texte récent de la « raison populiste » est une analyse minutieuse de la logique de l'hégémonie. Par conséquent, du point de vue de la stratégie minoritaire, les éléments de la stratégie d'émancipation sont catégorisés en trois types : 1) la stratégie majoritaire de majorité (Lénine, Kautsky) ; 2) la stratégie majoritaire de minorité (Gramsci, Laclau) ; 3) la stratégie minoritaire de minorité (Deleuze et Guattari).

Dans le premier type, l'hégémonie du parti politique procède du fait qu'il représente les intérêts de la « classe universelle » ; elle est soutenue par un système autoritaire qui suppose une séparation radicale entre le parti politique dirigeant et les masses dirigées. L'« alliance de classes » n'est qu'un moyen ou une tactique dans la stratégie léniniste qui a pour objet de remplacer le système majoritaire opprimant (celui du Tsar ou de la bourgeoisie) par un système majoritaire alternatif de la classe universelle. Comme le nom *Bolcheviks* dérivé du mot de *bolchinstvo* (majorité) le manifeste de façon symptomatique, sa stratégie est celle pour la majorité par la majorité, qui a pour *objet supplémentaire* l'émancipation de minorités rurales, ethniques, sexuelles, etc. Le deuxième type se sépare du premier, au point que sa subjectivation politique a pour objet de créer un bloc historico-politique de masses ou de classes subalternes sans secteur supérieur qui représenterait les intérêts universels du prolétariat : le devenir-majoritaire des minorités, qui s'exprime par les notions gramsciennes de bloc historique et de volonté collective, et par la théorie de Laclau sur l'antagonisme et la chaîne équivalente. Or, du point de vue guattaro-deleuzienne, ce qui caractérise le deuxième type et l'éloigne du premier, c'est plutôt le fait que son devenir-majoritaire des minorités contre-effectue un devenir-minoritaire ou subalterne de la majorité : la théorie gramscienne de la culture subalterne et de l'idéologie-mythe demande au parti révolutionnaire de subalterniser sa philosophie ou sa culture

supérieure pour organiser une hégémonie contre les groupes dominants. Pour la raison populiste formulée par Laclau, il existe un double mouvement de majorisation et de minorisation dans la tension entre la « particularité » et l'« universalité », aussi bien que dans l'« hétérogénéité sociale ».

D'où la nécessité de poser des questions sur les stratégies d'émancipation des minorités dans la perspective guattaro-deleuzienne et de confronter celle-ci avec la perspective de Gramsci. Les auteurs de *Mille plateaux* sont inventeurs des concepts de minorité et de devenir-minoritaire ; leur invention conceptuelle crée, dans le champ théorique des masses ou des multitudes, des ruptures avec lesquelles on peut dresser la typologie des stratégies et poser la problématique de celle-ci. La réflexion au sujet de différences entre les stratégies ne peut être réalisée que du point de vue minoritaire, c'est-à-dire que la stratégie majoritaire ne sait réfléchir sur sa différence avec la stratégie minoritaire. Cette dissymétrie des points de vue révèle certains aspects essentiels de la théorie gramscienne de la subalternité, notamment ce que nous venons de formuler comme double mouvement du devenir-majoritaire des subalternes et du devenir-subalterne de la majorité. On ne peut atteindre ce mouvement qu'à condition de le traduire en langue guattaro-deleuzienne. Or, compte tenu de l'histoire de la réception et de la traduction de Gramsci en France, il est quelque peu étrange que les deux philosophes français ne mentionnent pas du tout le nom d'Antonio Gramsci et ne citent pas non plus ses textes²⁵. Néanmoins, cela n'empêche pas de chercher des connexions actuelles ou virtuelles entre la théorie guattaro-deleuzienne de la minorité et celle du révolutionnaire italien sur la subalternité, qui a été développée pendant les onze années de prison. Sans doute, il en va autrement pour Laclau : en tant que *stratégie majoritaire par excellence*, sa théorie du discours manifeste sa différence avec la stratégie minoritaire sous la forme la plus antinomique. Afin de découvrir le double mouvement de devenirs chez lui, il faudrait moins chercher sa connexion avec Deleuze et Guattari que critiquer ses présupposés théoriques du point de vue de ces derniers. Une relecture de la relation triangulaire entre Deleuze et Guattari, Gramsci et Laclau sera le cœur de notre recherche.

²⁵ « Il est probable qu'en France l'affirmation gramscienne d'historicisme ait sur le plan théorique joué un rôle important dans l'effacement de l'intérêt pour la philosophie de la praxis » (A. Tosel, *Étudier Gramsci*, Paris, Éditions KIMÉ, 2016, p. 83). Peut-être serait-ce une cause du désintérêt de Deleuze et Guattari pour Gramsci, puisque leur pensée du devenir consiste à nier tous types d'historicismes.

Plan de la thèse

Cette recherche se propose d'examiner les éléments de la stratégie d'émancipation des minorités. *L'enjeu est de montrer comment le devenir-minoritaire opère comme stratégie politique.* Les protagonistes sont, il va sans dire, Deleuze et Guattari. Et nous aurons quatre interlocuteurs principaux : Balibar comme un précurseur de la recherche, Clausewitz, philosophe de la guerre qui a inventé le concept moderne de stratégie, et les deux théoriciens de la stratégie majoritaire — Gramsci et Laclau. Les textes de Balibar, notamment « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », sont dans la bibliographie essentielle des Première et Troisième parties. Ils tracent un plan conceptuel sur lequel nous cartographierons les éléments du rapport antinomique des stratégies. En plus, ils nous permettent de repérer des problèmes de la stratégie dans les concepts de la politique.

Comme nous l'avons observé, les problèmes de la stratégie minoritaire requièrent des analyses critiques sur le concept même de stratégie. C'est un dialogue avec Clausewitz au sujet de la politique d'État et de la machine de guerre qui nous conduit dans la Première partie à chercher une conception guattaro-deleuzienne de la stratégie politique. Nous découvrirons cette conception dans l'expression de « pure stratégie » qui est proposée dans le 12^e Plateau. Ainsi, la stratégie clausewitzienne s'oppose à la pure stratégie guattaro-deleuzienne qui consiste à produire l'« espace lisse ». Ces deux concepts et leur opposition ne se lient pas seulement à la stratégie militaire, mais encore à la stratégie politique. Pour passer du militaire au politique, nous ferons référence à des débats post-clausewitziens sur la politique et la guerre.

Dans la Deuxième partie, la confrontation de Deleuze et Guattari avec Gramsci rend compte de connexions du concept de minorité au celui de subalternité. Leurs connexions seront enfin conceptualisées par la notion de « bloc de devenir ». Le parcours n'est pas simple : nous partirons du concept linguistique de minorité et d'une philologie de certains passages des *Cahiers de prison* sur la subalternité ; la conception gramscienne des classes subalternes comme « classes sans histoire » sera traduite en termes d'anti-historicisme guattaro-deleuzien ; et nous montrerons en langue guattaro-deleuzienne qu'il existe dans la théorie gramscienne du bloc historique le double mouvement du devenir-subalterne de la majorité et du devenir-majoritaire des subalternes ; finalement, minorité et subalternité deviennent dans le bloc de devenir « devenir-minoritaire de tout le monde » ou « figure universelle de la conscience minoritaire ».

La Troisième partie synthétise les parties précédentes : si les thèmes de la Première partie et de la Deuxième partie sont respectivement le concept de stratégie et le devenir-minoritaire, celui de la Troisième partie est le devenir-minoritaire comme stratégie politique. La question se pose d'abord de savoir pourquoi il est nécessaire que le devenir-minoritaire s'installe dans l'espace de la pure stratégie pour opérer comme stratégie politique. Elle nous conduira à des passages de *Mille plateaux* sur l'axiomatique capitaliste et la notion de « guerre de minorité ». Ensuite, les stratégies de l'émancipation majoritaire, notamment celle de Laclau, seront analysées pour rendre compte de l'hypothèse de la coexistence antinomique des stratégies. Ces analyses concentreront notre attention sur des existences théoriques et pratiques de mouvements de devenir-minoritaire dans chacune des stratégies majoritaires.

Première partie. Les concepts de stratégie

Nous n'avions aucune richesse matérielle à perdre : notre meilleure ligne de conduite était donc de ne rien défendre et de ne tuer personne. Nos atouts restaient la vitesse et le temps, nullement la force du choc. L'invention du bœuf en conserve nous servait davantage que celle de la poudre à canon. La puissance que nous en retirions était d'ailleurs plus stratégique que tactique, puisqu'en Arabie la portée dominait la force, l'espace étant plus grand que la puissance des armées.

T. E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*

Chapitre I. La stratégie clausewitzienne

Dans l'introduction de la présente thèse, nous avons proposé les trois types de stratégies pour l'émancipation des minorités : la stratégie majoritaire de majorité, la stratégie majoritaire de minorité et la stratégie minoritaire de minorité. Ce qui compte dans cette typologie, c'est avant tout la question sur la notion de stratégie : lorsque nous définissons respectivement ces trois stratégies, qu'entendons-nous exactement par « stratégie » ?

Aujourd'hui, la notion de stratégie est tellement banalisée qu'on l'utilise dans divers domaines sociaux tels que la théorie militaire, la politique, le management, le marketing, la diplomatie, le sport, les jeux autant que dans la vie quotidienne. De telles utilisations de la notion sont tout à fait récentes, alors que son origine remonte aux temps anciens, notamment dans l'Antiquité grecque et la Période des Printemps et Automnes de la Chine. La première pensée stratégique est née sous la forme d'« art de la guerre » : dans *Illiade* d'Homère, on découvre des éléments principaux de l'art de la guerre et un prototype de vertus militaires du prince, c'est-à-dire la force d'Achille et l'intelligence rusée d'Ulysse qui sont reprises par la force du lion et la ruse du renard chez Machiavel ; au VI^e siècle av. J.-C., Sun Tzu, stratège et penseur militaire en Wu(吳), a écrit son *L'art de la guerre* qui influencerait nombre de travaux modernes occidentaux et orientaux sur la stratégie militaire et politique. Or, cette histoire originelle de la pensée stratégique ne coïncide pas avec l'étymologie de « stratégie ». Celle-ci provient du mot grec *stratēgia* qui signifie bureau du général, commandement ou conduite d'armées. Ce n'est que dans les temps modernes sous l'influence du rationalisme des Lumières qu'il signifie « art de la guerre » en général¹. Bref, la pensée stratégique est apparue avec les anciennes pensées politique et militaire, alors que sa terminologie est une invention moderne.

La notion moderne théorique et philosophique de la stratégie a été créée au début du XIX^e siècle par Clausewitz. L'officier général prussien ou le « philosophe de la guerre » a établi une théorie pratique et systématique de la guerre et du concept moderne de stratégie. Aujourd'hui, ce concept perd son sens propre d'origine militaire et ce, d'autant plus qu'il est banalisé ; cependant, dans cette banalisation se manifeste plus précisément le concept formel de stratégie clausewitzienne qui est formulée dans *De la guerre : l'utilisation de*

¹ Sur l'histoire de la notion de stratégie, nous nous appuyons sur un livre de Lawrence Freedman (L. Freedman, *Strategy - a history*, Oxford New York, Oxford University Press, 2013). D'après lui, le terme « stratégie » n'a commencé à être utilisé qu'à la fin du XVIII^e siècle en Angleterre, en France et en Allemagne. Et c'est depuis les années 1960 qu'il devient un mot tellement quotidien (*Ibid.*, pp. xii-xiii).

moyens pour parvenir à des fins. Pour notre typologie, la notion de stratégie dans les deux « stratégies majoritaires » n'est pas autre que ce concept clausewitzien. C'est la première raison pour laquelle nous commencerons ce chapitre par examiner la théorie clausewitzienne et certains problèmes qu'elle pose. La seconde raison — plus importante — est que le *concept guattaro-deleuzien de stratégie*, sur lequel la notion de « stratégie minoritaire » se fonde, provient d'une réarticulation radicale et inventive du concept clausewitzien. Dans ce chapitre, nous ne formulerons pas seulement le concept clausewitzien de stratégie, mais encore montrerons qu'il contient en soi une possibilité de la réarticulation guattaro-deleuzienne.

§1. Structure de l'appropriation stratégique

Paradoxe de l'objectif militaire

De la guerre est un livre sur la stratégie militaire. Le concept pratique et théorique de stratégie est l'élément le plus fondamental de la théorie clausewitzienne de la guerre. Par contraste avec le concept de « tactique » qui est défini comme « la théorie de l'emploi des forces armées dans l'engagement », la première définition de la stratégie est présente dans le Livre II : « la stratégie étant la théorie de l'emploi des engagements selon la finalité de la guerre »¹. Cette définition *théorique*² constituée des deux éléments — engagement et finalité — est remplacée par une définition trinitaire de la stratégie *en général* au début du Livre III :

La stratégie est l'utilisation de l'engagement aux fins de la guerre ; elle doit donc assigner à l'ensemble de l'acte militaire un objectif qui corresponde aux fins de la guerre. C'est-à-dire qu'elle dresse le plan de guerre et attache à l'objectif en question la chaîne des opérations propres à y conduire : elle conçoit les plans des différentes compagnes et y agence les différents engagements³.

Malgré sa simplicité, ce paragraphe pose toute une série de questions. Nous concentrons pour le moment notre attention seulement sur cette définition de la stratégie, et certaines questions polémiques qui en procèdent seront plus tard examinées pour être reformulées du point de vue guattaro-deleuzienne⁴.

La stratégie en général est une structure constituée de trois éléments : *la fin de la guerre, l'objectif militaire et l'engagement*. Il s'agit surtout de la fin de la guerre et de l'engagement. Comme l'exprime la Formule célèbre clausewitzienne — « la guerre est une

¹ C. Clausewitz, *De la guerre*, trad. fr. Nicolas Waquet, Paris, Payot & Rivages, 2014, p. 119.

² Il faut remarquer que, dans le Livre II, la tactique et la stratégie sont définies comme « théories ». Certes, cela concerne une singularité du Livre II qui s'occupe de l'épistémologie et de la méthodologie, c'est-à-dire de la *théorie clausewitzienne des théories*. Sur cette singularité, voir R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 285-313.

³ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, p. 173.

⁴ Cette reformulation nous permettra de participer avec Deleuze et Guattari aux débats autour de Clausewitz, dont les trois textes importants : R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen, op. cit.* ; É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.* ; E. Terray, *Clausewitz*, Paris, Fayard, 1999.

simple continuation de la politique par d'autres moyens »⁵ — la fin de la guerre n'appartient pas à la guerre, mais à la politique ; la guerre est un instrument de la politique. L'engagement est le *moyen* de la guerre. Bref, comme le titre du Livre I, Chapitre 2 « Fin et moyen dans la guerre » l'indique, la stratégie est une *utilisation de moyens pour parvenir à des fins*. Ce qui nous conduit immédiatement au couple conceptuel moyen-fin.

Comme Raymond Aron l'observe⁶, toute la théorie clausewitzienne s'appuie sur ces concepts de moyen et de fin. Ceux-ci constituent avant tout la première définition de la guerre : « la guerre est un acte de violence engagé pour contraindre l'adversaire à se soumettre à notre volonté »⁷, c'est-à-dire la violence est le moyen de la guerre, la contrainte de notre volonté est sa fin. Dans le Livre VIII, Chapitre 6B, l'auteur reprend cette définition en d'autres termes : « la guerre est un instrument de la politique », c'est-à-dire que la guerre est un moyen violent de la politique, et la politique d'État est la « fin ultime » de la guerre⁸. D'autres notions fondamentales constitutives de la théorie de la guerre, tels que violence, politique, engagement, objectif, tactique, stratégie, attaque et défense, sont également mises en ordre dans une structure hiérarchique des moyens et des fins.

Or, les trois éléments de la stratégie ne proviennent pas d'une simple application des concepts de moyen et de fin à la réalité ; ces concepts ne résultent pas non plus d'une abstraction des éléments de la « guerre réelle ». Dans la mesure où l'officier général prussien tient compte de la guerre historique et non-conceptuelle, il ne considère pas la stratégie comme une combinaison formelle des moyens et des fins : la stratégie n'est pas simplement l'utilisation de l'engagement aux fins, mais, comme nous venons de le voir dans le paragraphe cité, *celle de l'engagement à ses objectifs qui correspondent aux fins de la guerre*. Pourquoi Clausewitz subordonne-t-il l'engagement non seulement aux fins de la guerre, mais aussi à l'objectif militaire ? Par quelle nécessité doit-on mettre l'objectif entre les fins de la guerre et l'engagement comme moyen de la guerre ? Pourquoi la définition théorique binaire de la stratégie du Livre II est-elle remplacée par la définition trinitaire

⁵ C'est la première version de la Formule (C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 43). Voici la deuxième version : « la guerre n'est rien d'autre qu'une continuation des relations politiques par l'immixtion d'autres moyens » (*Ibid.*, pp. 340-341). Sur une différence d'accent entre ces deux versions, voir une interprétation significative : É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 210-213. Pour analyser la relation entre la politique et la guerre dans le Chapitre III, §1, nous reprendrons les passages dans lesquels ces deux versions sont exposées.

⁶ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen*, *op. cit.*, pp. 162-194.

⁷ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 20.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 243.

dans le Livre III ? Il y a entre la trinité de la stratégie et la dualité moyen-fin une discordance où il s'agit d'une distinction entre l'objectif (*Ziel*) et la fin (*Zweck*). C'est ce que, dans ses lectures méticuleuses de *Stratégie 1804*⁹ à *De la guerre*, Aron appelle « la question la plus difficile » qui a toujours troublé Clausewitz¹⁰ : celle sur le rapport entre les objectifs militaires et les fins de la guerre, ou pour utiliser les termes de *Stratégie 1804*, entre les « fins *de* la guerre » et les « fins *dans* la guerre ». Afin de percevoir ce rapport, observons d'abord des difficultés stratégiques posées par la nature de l'engagement.

À proprement parler, un engagement (*Gefecht*) est le moyen unique de la guerre et l'unité d'activité militaire¹¹. Il vise, comme l'auteur le souligne à maintes reprises dans *De la guerre*, un seul objectif naturel : « l'objectif naturel de l'acte militaire est de terrasser l'adversaire »¹². Cela constitue le « concept même de l'engagement ». On peut donc dire que celui-ci est un moyen *autonome* au sens où il poursuit son propre objectif quelle que soit la fin de la guerre (pour anticiper une conclusion de *De la guerre*, cette autonomie est impossible ou *doit être* déniée dans la guerre réelle). Cela pose un problème subtil de la stratégie, car il faut que l'engagement ne soit subordonné qu'à la fin de la guerre ; dans la mesure où cette fin relève de la politique d'État, elle ne peut ni être remplacée par terrasser l'adversaire ni se réduire à une série de victoires de combats. Ainsi, Clausewitz ne cesse d'être « troublé » par un *paradoxe* :

Cependant, même ces engagements qui, en tant que membres subordonnés, sont strictement consacrés à l'anéantissement de la force armée ennemie, n'ont pas forcément comme fin immédiate la destruction de cette force¹³.

Autrement dit, il faut utiliser l'engagement en tant que moyen de terrasser l'adversaire, mais en même temps il ne faut pas laisser la destruction des forces ennemies devenir la fin de l'engagement. Comment peut-on résoudre ce paradoxe ? Si l'on définit l'engagement

⁹ Manuscrit de Clausewitz publié dans Eberhard Kessel, *Carl von Clausewitz – Strategie aus dem Jahr 1804, mit Zusätzen von 1808 und 1809*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, 1937.

¹⁰ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen*, op. cit., p. 180. Cf. pp. 92-93.

¹¹ Clausewitz affirme qu'il n'existe qu'un seul moyen de la guerre : le combat (*Kampf*). Il distingue deux sortes d'unités du combat, d'une part par son sujet, de l'autre par son objet : la première sorte d'unités est constituée par un regroupement de combattants ; la deuxième s'appelle « engagement ». L'utilisation de forces armées « n'est donc rien d'autre que déterminer et organiser un certain nombre d'engagement » (C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., pp. 58-59).

¹² *Ibid.*, p. 317. Cf. pp. 59, 243-246, 313, 330-332 et *passim*.

¹³ *Ibid.*, pp. 59-60.

comme le seul moyen de la guerre, et si l'on considère la destruction de l'ennemi comme le seul objectif de ce moyen et comme « ce qui prédomine » dans la guerre, comment la politique d'État peut-elle poser d'autres fins que l'anéantissement de l'État adverse ? De quelle manière la fin de la guerre s'empêche-t-elle de converger vers une destruction totale de la force ennemie ? La solution de ces questions est exactement de mettre l'objectif entre l'engagement et la fin.

Dans la structure hiérarchique des moyens et des fins, l'objectif est celui de l'engagement, en même temps qu'il est pris comme moyen de la fin de la guerre : « la destruction des forces armées ennemies n'est qu'un moyen »¹⁴. Il est une fin inférieure qui est un moyen de la fin supérieure et ultime. Si l'objectif est un moyen, alors *l'utilisation des objectifs n'est pas unique*. C'est une idée fondamentale sur laquelle Clausewitz insiste depuis le Livre I : « nous découvrons alors que cet objectif est tout aussi variable que la fin politique et les circonstances propres à la guerre »¹⁵. Qu'entend l'auteur par « objectif variable » ? Sans doute, ce n'est pas dire que l'objectif militaire peut être autre chose que la destruction de la force ennemie. Il faudrait plutôt en dégager une autre proposition : même si la destruction de l'adversaire est le seul objectif de l'engagement, il y a différentes manières de le faire correspondre à la fin de la guerre, c'est-à-dire qu'il y a une *pluralité des voies* ou des chemins stratégiques¹⁶. Clausewitz illustre cette pluralité tout au long du Livre I, Chapitre 2. Il met avant tout l'accent sur une distinction entre deux formes de la guerre : la guerre offensive et la guerre défensive, ou l'attaque et la défense. Les voies stratégiques dépendent de ces deux formes. Dans la circonstance de l'attaque, le moyen est « la destruction des forces armées de l'adversaire et la conquête de ses provinces ». Mais l'utilisation de ce moyen est différente, selon que le chef de guerre souhaite l'« anéantissement total » ou bien une seule victoire pour « briser chez l'adversaire le sentiment de sécurité », ou s'il veut occuper totalement les provinces de l'ennemi ou bien occuper seulement une « province faiblement et nullement défendue ». En revanche, dans la guerre défensive, il s'agit de la « consommation des forces armées de l'adversaire » et de la « perte des provinces »¹⁷. (Il faut ici remarquer que le moyen n'est plus la destruction de

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

¹⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶ Selon Aron, cette pluralité rend possible « le choix entre de multiples objectifs militaires » (R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - I. L'âge européen*, op. cit., p. 180). Une telle possibilité de choix est un noyau de son « optimisme » dont Terray critique fortement (E. Terray, *Clausewitz*, op. cit., pp. 72-83).

¹⁷ C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., pp. 52-54.

l'adversaire. En ce qui concerne la défense, certaines thèses clausewitziennes s'affaiblissent ou s'annulent.) De plus, il y a trois voies : conquérir des provinces sans les conserver, diriger de préférence nos opérations pour aggraver le dommage ennemi et « user » l'adversaire. Clausewitz en conclut :

Il n'y a dans la guerre qu'un seul moyen, l'engagement. Mais par la multiplicité de ses emplois, il nous introduit dans toutes les voies différentes permises par la multiplicité des fins¹⁸.

Bref, d'après l'auteur, l'utilisation de l'engagement peut être multiple, bien que son objectif soit unique. Cependant, cela n'est pas une solution suffisante du paradoxe, car il semble que le paradoxe reste toujours présent entre l'unicité de l'objectif militaire et la pluralité des voies stratégiques : si l'on peut employer l'engagement dans les voies multiples, ne faudra-t-il pas nier l'unicité de son objectif ? La question est de savoir quelle condition rend possible le « choix » entre de multiples voies. Cela nous déplace d'emblée sur le premier axiome de l'épistémologie clausewitzienne : celui de la *distinction entre le concept et le réel*. Pour résumer une conclusion dégagée de cet axiome, l'engagement au niveau *conceptuel* n'a pour objectif que la destruction de l'ennemi, alors qu'il peut être utilisé dans les différentes voies stratégiques au niveau *réel*. Approfondissons cette distinction qui rassemble les problèmes les plus polémiques dans *De la guerre*.

Le réel contre le concept et la théorie : une solution du paradoxe

La guerre réelle se différencie d'une part du *concept* de guerre, de l'autre de la *théorie* de la guerre. Lorsque la guerre réelle fait contraste avec la « guerre sur le papier » ou la « raison philosophique », Clausewitz confond parfois ces deux types de différences, mais pourtant on peut et on doit les distinguer l'un de l'autre : 1) la différence entre le réel et le concept justifie la rupture entre la guerre réelle et la « guerre absolue » qui est définie comme *guerre dominée par la violence extrême, dont la fin se réduit à l'objectif militaire et donc ne peut pas être autre que l'anéantissement complète de l'adversaire* ; 2) la différence entre le réel et la théorie sert de définir deux classes théoriques de l'art de la guerre — stratégie et tactique. C'est la première différence dans laquelle Clausewitz cherche sa solution du paradoxe que nous venons d'analyser, et cette dernière est reformulée et réaffirmée par la deuxième différence.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

Il s'agit avant tout de la notion de « concept ». Qu'entend Clausewitz par « concept de guerre » ? De quelle manière est-il formé ? D'abord, le concept de guerre est négativement conçu par rapport au réel, à savoir qu'il est ce qui n'est pas la guerre réelle. L'important est qu'il n'est formé ni par certaines opérations d'abstraction des expériences historiques de la guerre, ni par l'assemblage de traits communs des guerres particulières. Une relecture d'Aron sur l'article de la *Neue Bellona* (1805) et le Livre VI, Chapitre 30 de *De la guerre* formule la méthode clausewitzienne¹⁹ : celle qui élabore le concept de guerre à partir des extrêmes. Qu'entend Clausewitz par « extrêmes » ? D'après Emmanuel Terray, il y en a deux : la guerre absolue et la « simple observation armée »²⁰. Ainsi, les concepts de guerre sont formés par un déplacement aux extrêmes de son objet donné dans l'expérience, alors que la guerre réelle particulière se situe au milieu de ces extrêmes. Or, il apparaît que cette méthode ne joue son rôle que dans l'arrière-scène, même si elle est effectivement adoptée par Clausewitz qui ne l'explique pas dans *De la guerre*, si ce n'est dans un court passage du Livre VI, Chapitre 30. De plus, si on la considère strictement comme méthode par laquelle se forme l'idée clausewitzienne de la guerre absolue, une série de questions se poseront : la guerre réelle peut-elle faire rupture *absolue* avec le concept de guerre en tant qu'extrême de l'expérience ? Autrement dit, la réalité de la guerre et son concept ne sont-ils pas dans une continuité ? Pourquoi la violence aveugle qui n'est que l'un des extrêmes exprime-t-elle la « nature » de la guerre ? Nous ne prenons pas en considération ces questions pour le moment et reviendrons plus tard à la méthode clausewitzienne pour réarticuler l'« Idée » de la guerre absolue. Ici, il est plutôt question de savoir quel est le propre de la guerre réelle qui se distingue du concept.

Clausewitz décrit, dans plusieurs sections du Livre I, une complexité et une imprévisibilité de la guerre réelle, qui distinguent celle-ci du concept pur de la guerre. Afin de les saisir, l'auteur propose « friction » (*Frikition*) comme « le seul concept qui corresponde à peu près à ce qui distingue la guerre réelle de la guerre sur le papier »²¹. Mais, en toute rigueur, la friction n'est pas simplement une description de la complexité ou de l'imprévisibilité, mais un concept des non-conceptualisables ou d'une impossibilité de conceptualiser la réalité. Elle désigne la limite de la théorie et le fait que la conjoncture militaire échappe toujours à la théorie :

¹⁹ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen*, op. cit., p. 82, n. 2.

²⁰ Cf. E. Terray, *Clausewitz*, op. cit., pp. 58-60.

²¹ C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 108.

Cette friction épouvantable, qu'il est impossible de concentrer sur quelques points comme en mécanique, est donc partout en contact avec le hasard. Elle suscite alors des phénomènes absolument imprévisibles, précisément parce qu'ils appartiennent en grande partie au hasard²².

À cet égard, on ne peut pas identifier exactement les éléments de la friction, mais seulement les énumérer et les catégoriser en gros, en évoquant l'histoire militaire. Clausewitz les classe en quatre catégories : « danger », « efforts et souffrances physiques », « incertitude » et « hasard »²³. *De la guerre* entier est saturé de toutes sortes d'exemples de ces catégories, lesquels surgissent dans la pratique d'actes militaires.

Nous mettons l'accent sur deux sources de la friction²⁴. En premier lieu, la guerre n'est jamais une activité isolée. Les activités guerrières sont comparées moins à l'art de la guerre, qui semble être une activité solitaire, qu'au « commerce » (*Handel*) conçu comme un conflit entre différents intérêts humains²⁵. La guerre n'est pas simplement une bataille entre deux armées, mais encore celle entre deux États et entre deux peuples ; étant influencées par les structures complexes de ces derniers, les forces armées sont également structurées en plusieurs subdivisions. Si bien que le nombre des relations de choses et celui de leurs combinaisons ne cessent d'augmenter. En second lieu, les affaires humaines interviennent dans la guerre, d'où provient le hasard de la guerre : la haine comme un « instinct naturel aveugle » du peuple et une « libre activité » de ses âmes sont deux éléments de la définition trinitaire de la guerre ; le danger dans la guerre qui effraierait l'âme humaine « relève du phénomène de friction » ; les données morales « font partie des objets les plus importants

²² *Ibid.*, p. 109.

²³ La guerre est le domaine du danger, des efforts et des souffrances physiques, de l'incertitude et du hasard. Le « génie martial » est une force d'âme et d'esprit qui avance avec sûreté et succès dans la guerre tellement complexe (*Ibid.*, pp. 71-78). La friction n'est pas seulement un domaine objectif, mais aussi subjectif, car l'imprévisibilité du génie martial est elle-même un facteur de la friction. En ce qui concerne l'effort physique, « personne ne peut dire exactement jusqu'où il peut être poussé » (*Ibid.*, p. 101).

²⁴ Pour comparer, il vaut la peine de renvoyer aux trois observations de Terray : « la guerre — toute guerre — est faite par des hommes » ; « la guerre commence à l'initiative de l'une des parties en présence » ; « la guerre suppose par définition le recours à la force et l'échange des coups » (E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, pp. 59-60). Nos deux sources peuvent être comparées avec la première et la troisième de ces observations. Nous prendrons bientôt en compte la deuxième observation de Terray pour poser la question de l'appropriation stratégique.

²⁵ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, pp. 26, 151-152.

de la guerre » ; l'effort physique est le principal « parmi les nombreux éléments non mesurables de la guerre »²⁶.

Cette manière dont Clausewitz pense la différence entre le réel et le concept n'est pas nouvelle, son insistance sur l'imprévisibilité de la vie réelle est assez classique. Il s'ensuit la solution du paradoxe stratégique que nous avons formulé : la nature des actes militaires comme destruction des forces armées de l'adversaire n'est qu'*un pur concept*, si bien qu'ils se réalisent, selon la circonstance de la guerre dominée par la friction, sous différentes formes et sous différentes intensités. Comme Terray l'observe, la friction produit des « contrepoids internes » (*innewohnenden Gegengewichte*) dans la guerre réelle, qui éloignent celle-ci de son concept pur, en y imposant en quelque sorte un « frein »²⁷. Ce que la friction désigne, c'est-à-dire le fait que la guerre réelle est différente du concept théorique et philosophique de la guerre, empêche l'engagement d'être soumis à son objectif conceptuel et permet au chef de la guerre d'y assigner d'autres objectifs que de terrasser l'adversaire. Bref, la machine de guerre au sens clausewitzien ne fonctionne jamais selon son plan théorique à cause des contrepoids inhérents à sa propre opération réelle ; cela rend « variable » l'objectif militaire, si bien qu'il n'y aura plus de paradoxe entre la pluralité *réelle* des voies stratégiques et l'unicité de l'objectif *conceptuel* de l'engagement.

En vue de préciser encore cette solution du paradoxe, nous reviendrons à la distinction entre la *tactique* et la *stratégie*. Une classification théorique de l'art de la guerre distingue ces deux notions dans le Livre II intitulé « Sur la théorie de la guerre » : la tactique étant « la théorie de l'emploi des forces armées dans l'engagement », la stratégie étant « la théorie de l'emploi des engagement selon la finalité de la guerre »²⁸. Le moyen de la tactique est la violence individuelle, sa fin est la victoire, c'est-à-dire la destruction des forces armées de l'ennemi ; le moyen de la stratégie est la tactique ou l'engagement, sa fin est celle de la politique d'État ou la paix²⁹. Ainsi, la tactique et la stratégie ne sont pas simplement deux niveaux de la théorie de la guerre, mais la première est le moyen de la seconde comme l'engagement est un élément de la structure trinitaire de la stratégie. Or, il faut souligner que le caractère du Livre II est bien différent de celui des autres Livres. Clausewitz y développe ses sujets proprement épistémologiques et une *Théorie de ses*

²⁶ *Ibid.*, pp. 47, 100, 179.

²⁷ *Ibid.*, p. 21. E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, pp. 58-64.

²⁸ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, p. 119.

²⁹ *Ibid.*, pp. 138-140.

*théories de la guerre*³⁰. Dès lors, la distinction entre la tactique et la stratégie est mise en cause dans la problématique épistémologique : elle ne concerne pas simplement les deux niveaux de la guerre, mais elle implique une différence de degré entre les niveaux de conformité de la théorie au réel :

Comme la tactique est l'aspect de la conduite de la guerre pour lequel la théorie parvient le mieux à un enseignement positif, c'est là que ces concepts apparaîtront la plus souvent³¹.

L'usage de la méthode est donc d'autant plus fréquent et d'autant plus indispensable que l'on descend dans les grades : il l'est d'autant moins qu'on s'élève, jusqu'à se perdre complètement aux postes suprêmes. C'est pourquoi il a plutôt sa place dans la tactique que dans la stratégie³².

Pour autant que la théorie convienne à la tactique plutôt qu'à la stratégie, on applique la méthode plus souvent à la tactique. Il y a une continuité entre ces deux niveaux : la théorie est d'autant plus conforme à la réalité de la guerre qu'on descend au niveau tactique, et au contraire leur discordance devient d'autant plus grande qu'on s'élève au niveau stratégique. Autrement dit, quoique la discordance entre la théorie et le réel ne soit certes pas annulée, elle est beaucoup moins grande entre l'engagement réel et la théorie de la tactique qu'entre la guerre réelle et la théorie de la stratégie.

Dès lors, en se rappelant la notion de friction, on peut dire que la tactique est une place de la théorie ou du concept, et que la stratégie est celle de la friction qui met à l'écart la théorie et la réalité de la guerre. Au niveau tactique, l'objectif de l'engagement est uniquement la destruction de l'ennemi, qui convient au concept d'engagement — réaffirmation que l'engagement n'a que le seul objectif ; au niveau stratégique, l'objectif de l'engagement est utilisé dans de multiples voies, parce que la friction ne cesse de créer des décalages entre le concept d'engagement et la circonstance du champ de bataille. Enfin, la solution du paradoxe que nous venons de voir — la distinction entre la pluralité réelle des

³⁰ Sur la singularité du Livre II, Cf. R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - 1. L'âge européen*, op. cit., p. 285.

³¹ C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 156.

³² *Ibid.*, p. 159. Clausewitz construit une hiérarchie logique dans le Livre II, Chapitre 4 sur la « methodicité » (*Methodismus*) : loi, principe, règle, règlement et méthode. (Aron traduit *Methodismus* en « methodisme » ; Laurent Murawiec utilise « schémas opératoires » dans sa traduction française de *Vom Kriege*. Voir C. Clausewitz, *De la guerre*, trad. fr. L. Murawiec, PERRIN, 1999, p. 112.)

voies stratégiques et l'unicité de l'objectif théorique de l'engagement — peut s'exprimer sous une autre forme : la pluralité des voies *stratégiques* et l'unicité de l'objectif *tactique*.

Tout le problème de l'objectif militaire que nous avons analysé jusqu'à maintenant fait, il va sans dire, partie des problématiques célèbres de la « guerre absolue ». En reprenant ce que nous avons appelé « le premier axiome épistémologique », Clausewitz considère la guerre absolue comme n'appartenant qu'à une forme purement conceptuelle de la guerre. En tant que concept pur, elle n'apparaît pas dans la vie réelle. En effet, il ne serait pas exagéré de dire que l'impossibilité de la guerre absolue obsède Clausewitz tout au long de *De la guerre* : l'argumentation de ce livre commence par affirmer que « les probabilité de la vie réelle remplacent l'extrême et l'absolu du concept » (Livre I, Chapitre 1) ; elle finit par réaffirmer que la guerre absolue n'a aucune réalité, car la raison philosophique ou théorique ne peut résoudre des contradictions de la guerre réelle (Livre VIII, Chapitre 2). La pluralité des voies stratégiques est le noyau de cette argumentation. Pour le dire simplement, il n'est pas possible que la guerre réelle se transforme en forme absolue, parce qu'il n'est pas possible dans la guerre réelle que l'objectif de l'engagement ne soit que l'anéantissement de l'adversaire. Nous regarderons brièvement des débats autour de la guerre absolue et ensuite reviendrons au problème de la structure stratégique.

La guerre absolue : vers le problème de l'appropriation stratégique

Plus précisément on analyse l'argumentation de l'irréalité de la guerre absolue, plus clairement il s'avère qu'elle s'appuie totalement sur la distinction entre le concept et le réel. Depuis le début de *De la guerre*, Clausewitz définit la guerre absolue par la violence extrême et en même temps l'identifie au pur concept de guerre qui n'a aucune réalité. À cette identification se posaient nombre d'objections : il est d'abord question d'une pertinence de l'argumentation de la friction. Comme nous venons de le voir dans *De la guerre*, l'imprévisibilité et le hasard de la guerre réelle qui proviennent de la friction empêchent la guerre d'aller à sa forme absolue. Mais si la guerre réelle est imprévisible et relève du hasard, on ne pourra pas assurer l'impossibilité autant que la possibilité réelle de la violence extrême. Autrement dit, si tous sont dans l'incertitude, c'est qu'il n'y a rien d'impossible comme dit Clausewitz lui-même : « aucun renseignement n'est sûr, aucune hypothèse n'est solide du fait de ces immixtions constantes du hasard, si bien que le combattant se trouve continuellement devant des réalités qui ne sont pas celles qu'il avait

prévues »³³. Bref, la raison de l'irréalité de la guerre absolue est en même temps celle de sa possibilité réelle ; même si la guerre absolue était un concept pur, il ne s'en déduit pas nécessairement qu'elle ne s'incarne pas dans le réel. En revanche, si l'impossibilité de la guerre absolue était tout à fait certaine, on pourrait poser une question d'après Terray : « s'il ne désigne aucune réalité, à quoi sert-il ? »³⁴, c'est-à-dire s'il est tellement sûr que le concept pur ne peut pas s'incarner dans la guerre réelle, pour quelle raison doit-on le prendre en compte ?

À vrai dire, malgré ses affirmations de la nature irréaliste de la guerre absolue, Clausewitz suggère à maintes reprises que la violence extrême peut être un élément *réel* de la guerre. Surtout, dans sa définition « trinitaire » du Livre I, Chapitre 1, la guerre est considérée comme une construction de trois piliers : la violence originelle, c'est-à-dire, la haine et l'hostilité comme un instinct naturel aveugle du peuple ; le jeu des probabilités et du hasard concernant une libre activité de l'âme des armées ; l'entendement pur de la politique d'État³⁵. À savoir que la guerre est une activité militaire où l'État emploie, à l'épreuve du hasard du réel, la violence extrême pour sa fin politique : « la guerre est un acte de violence, et l'emploi de celle-ci ne connaît pas de limites »³⁶. Comme on le sait, cela n'est pas pour autant la conclusion finale du Livre 1, parce que la probabilité du réel imposera à la guerre une limite de la violence. Une reprise de la même logique... À nos yeux, cette logique se fonde sur une confusion de la « nature de la guerre » avec son concept pur. En tant qu'« orientation naturelle » de la guerre³⁷, la violence aveugle ou la destruction de l'adversaire est l'élément fondamental de sa nature. En identifiant, sans justification pratique ou théorique, au pur concept cette orientation vers la violence extrême, Clausewitz ôte à la guerre la réalité de sa propre nature. Si bien que la notion de « nature de la guerre » reste mystérieuse : si son orientation naturelle n'est que purement conceptuelle, donc irréaliste et fictive, à quoi sert de dire la « nature de la guerre » dans le réel ? Ainsi, la notion de guerre absolue devient de plus en plus équivoque : elle ne cesse d'osciller entre la *nature réelle* et le *pur concept* de la guerre. Enfin, il serait donc plus exact et plus juste d'exprimer l'argumentation de la guerre absolue sans notion de pur concept : *quoique la violence extrême soit l'orientation naturelle de la guerre, elle ne se réalise guère sous sa forme*

³³ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, p. 72.

³⁴ E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, p. 73.

³⁵ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, p. 47.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

absolue dans la guerre réelle qui est caractérisée par la friction. Dans cette expression, la possibilité réelle de la guerre absolue n'est pas exclue *a priori*, puisqu'il y a toujours des possibilités de la réalisation de l'orientation naturelle.

La question de la guerre absolue est sans doute l'un des sujets post-clausewitziens les plus polémiques. Aron insiste sur l'irréalité de la guerre absolue tout au long de le premier volume de *Penser la guerre, Clausewitz*. Au bout de sa relecture des premiers textes de Clausewitz, il distingue deux espèces de guerre : la première espèce vise le renversement de l'ennemi, et la deuxième espèce ne le vise pas³⁸. Elles correspondent respectivement à la guerre absolue et à la guerre réelle³⁹. Certes, l'enjeu de cette distinction est de prouver l'impossibilité de la guerre absolue. Dans son *Clausewitz*, Terray reproche à Aron « le choix de l'optimisme »⁴⁰. En relisant le texte de Clausewitz et celui d'Aron, il révèle une incertitude du statut théorique de la notion de guerre absolue dans leurs textes. Mais nous arrêtons ici de questionner ces philosophes post-clausewitziens sur la possibilité réelle de la guerre absolue. Car en vue du sens dans lequel nous analysons la Formule clausewitzienne, ce qui nous intéresse n'est pas la question de la guerre absolue, mais plutôt celle de la structure stratégique.

En ce sens, il faut distinguer nettement deux questions qui se confondent souvent : la première, celle que nous venons de voir comme enjeu du débat entre Aron et Terray, est de savoir si la guerre réelle peut *réellement* atteindre sa forme absolue ou la violence extrême ; la deuxième est de savoir comment et si la fin politique peut subordonner ou *s'approprier* la guerre qui se définit par sa propre « orientation naturelle », autrement dit par son « autonomie ». Il semble que la question la plus essentielle chez Clausewitz n'est pas la première, mais plutôt la deuxième comme la Formule l'exprime clairement. (En effet, celle-ci est une conclusion qu'atteint la recherche sur la deuxième question : la guerre réelle en tant que moyen de la fin politique n'est absolument pas autonome, et n'est qu'une continuation de la politique par d'autres moyens. La guerre absolue est une forme absolue de l'autonomie de la guerre, dont la Formule est la négation.) Pour Clausewitz, il est moins question de la possibilité réelle de la guerre absolue que de maintenir la structure hiérarchique de la Formule. Car *même si la guerre réelle allait à la violence extrême, cela*

³⁸ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - I. L'âge européen, op. cit.*, p. 108.

³⁹ *Ibid.*, pp. 139-159.

⁴⁰ E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, pp. 72-83. Cf. É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes » in *Violence et civilité - "Welleck library lectures" et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 226, n. 1.

ne signifie pas nécessairement qu'elle devienne autonome et se libère de la fin politique : la politique d'État pourrait toujours « contrôler » la violence extrême à la condition qu'elle subordonnerait la guerre en tant que son moyen. Rappelons que l'auteur considère, depuis le début de *De la guerre*, la violence aveugle et la haine du peuple comme éléments indispensables de la guerre.

Les deux questions se confondent souvent dans *De la guerre*, tout d'abord parce que Clausewitz les pose et y répond sur un même fondement, c'est-à-dire sur l'axiome de la distinction entre le réel et le concept. De sorte qu'elles se lient intrinsèquement. En premier lieu, la réponse à la première question est l'une des prémisses de la Formule qui exprime la réponse à la deuxième question, c'est-à-dire que l'impossibilité de la guerre autonome résulte de l'irréalité de la guerre absolue. En deuxième lieu, s'appuyant sur l'« entendement pur » de l'État ayant une capacité de *calculer* la probabilité, la Formule justifie de sa part l'impossibilité de la guerre absolue : dans la guerre réelle, la « loi de la poussée des forces jusqu'aux extrêmes » est remplacée par les « lois de la probabilité » selon lesquelles la politique d'État devient un « facteur absolument essentiel » de la guerre⁴¹ ; dans la mesure où la guerre est un instrument de la politique d'État *rationnelle*, celle-ci freine la tendance conceptuelle de la guerre vers sa forme absolue.

Que la guerre absolue soit réellement possible ou impossible, ce qui compte dans *De la guerre*, c'est surtout la Formule et sa structure. Ce qui nous conduit encore à la question de la stratégie, plus précisément, à celle d'une structure stratégique de l'*appropriation des moyens par les fins*. Cette question reprendra l'axiome clausewitzien du concept et du réel pour radicaliser la Formule.

Le pur concept de guerre sans stratégie

En reprenant, sous la forme un peu rectifiée, la Formule du Livre I, Clausewitz conclut dans le Livre VIII, Chapitre 6B comme :

Jusqu'à maintenant nous avons considéré la contradiction entre la nature de la guerre et les autres intérêts humains, individuels ou sociaux en faisant un tour d'horizon complet, afin de ne négliger aucun de ces éléments opposés. Comme le fondement de cette contradiction réside dans l'être humain lui-même, la raison philosophique ne peut la résoudre. Nous voulons à présent chercher cette unité qui rassemble ces éléments contradictoires dans la vie pratique, où ils se neutralisent

⁴¹ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, pp. 29-30.

partiellement les uns les autres. Nous aurions défini cette unité dès le début s'il n'avait pas été nécessaire de faire ressortir précisément cette contradiction et d'étudier séparément ces différents éléments. Cette unité n'est autre que le concept selon lequel *la guerre n'est qu'une partie des relations politiques, et n'est donc absolument pas autonome*⁴².

Les questions auxquelles Clausewitz tente de répondre dans ce passage sont formulées dans les termes suivants : comment faire que la guerre en tant que moyen de la politique ne soit pas autonome, et que l'engagement en tant que moyen de la guerre ne soit pas autonome ? En quoi la guerre est-elle subordonnée à la fin politique ? Peut-on montrer que cette subordination est nécessaire ? Pour anticiper une réarticulation guattaro-deleuzienne de la Formule, nous synthétisons ces questions en terme d'« appropriation » : de quelle manière la fin politique d'État *s'approprie-t-elle* l'engagement et la guerre conceptuellement autonomes, qui tendent vers leur propre nature conçue comme violence extrême ? Bref, il s'agit de l'appropriation des moyens autonomes par la politique d'État. Ce qui donne la réponse à toutes ces questions sont de nouveau les caractéristiques de la « vie pratique » différente de la « raison philosophique » : Clausewitz rassemble ici toutes ses argumentations précédentes de la distinction entre le concept et le réel ; celle-ci fait preuve de la non-autonomie des moyens dans la guerre réelle et ainsi assure la structure d'appropriation de la Formule réaffirmée.

Ainsi, la stratégie se fonde sur la Formule dont elle n'est rien d'autre qu'*un mode d'exercice réel*. Afin de préciser de nouveau la notion de stratégie, nous distinguons ses trois conceptions. En premier lieu, elle est de *pratiquer* l'utilisation des moyens aux fins, c'est-à-dire de conduire les engagements aux fins de la politique d'État ; ces pratiques sont conditionnées par les éléments énumérés dans le Chapitre 2 du Livre III. En deuxième lieu, elle est la *théorie de la pratique* de cette utilisation, qui ne se réduit jamais à un ensemble de règles et n'est pas mise en forme d'une « doctrine positive »⁴³ ; l'objet principal de la théorie n'est pas la loi de nécessité, mais celle de probabilité. En somme, la stratégie est l'art d'emploi des moyens et en même temps la théorie de cet art, comme si la théorie de l'art et l'art ne sont pas différents dans les beaux-arts⁴⁴. En dernier lieu, elle est une auto-production permanente de la structure d'appropriation, dans laquelle la politique d'État

⁴² *Ibid.*, p. 340.

⁴³ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁴ Sur l'analogie entre l'art de la guerre et les beaux-arts chez Clausewitz, voir R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - I. L'âge européen*, op. cit., pp. 290-291.

capture tous les éléments de la guerre et les subordonne à elle-même. Cette dernière conception est une condition préalable aux deux autres : la théorie pratique ou la pratique théorique de la stratégie n'est pas simplement un ensemble d'utilisations des moyens, mais porte sur *l'art de produire la structure de l'appropriation*. En fin de compte, nous redéfinissons « stratégie clausewitzienne » comme la théorico-pratique de cet art de production.

Dans le passage cité où Clausewitz reprend son axiome du concept et du réel, c'est la différence entre eux, ou plutôt la friction propre à la « vie pratique », qui garantit l'appropriation stratégique, comme nous l'avons observé dans la dialectique clausewitzienne autour du paradoxe de l'objectif militaire. Ce point est déjà attesté par la « trinité de la guerre » du Livre I, Chapitre 1 : la violence aveugle, le jeu des probabilités et l'entendement pur de la politique d'État⁴⁵. À proprement parler, cette définition trinitaire n'est pas celle du pur concept de guerre ou de la guerre absolue, mais de la guerre réelle, car l'entendement d'État n'utilise la violence aveugle qu'à travers des « lois des probabilités » qui caractérisent le réel. La guerre réelle, c'est la guerre où la politique d'État s'approprie la violence aveugle par le jeu des probabilités. Dès lors, la conclusion qui se dégage est d'importance cruciale : *si la stratégie est conçue comme l'art de produire la structure d'appropriation, alors le « concept pur » de la stratégie n'existe pas, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune stratégie dans la guerre absolue. C'est la conclusion la plus profonde que visent toutes nos analyses précédentes de l'objectif militaire : les engagements et les combats en tant que concepts autonomes ne poursuivraient que leur propre objectif extrêmement violent ; la politique d'État ne peut s'approprier ces concepts, pas plus qu'elle ne peut s'approprier le concept de guerre ; si bien que, dans le pur concept de guerre, la structure de l'appropriation stratégique n'est pas constituée. Le pur concept de stratégie est conceptuellement impossible. La guerre absolue ou le pur concept de guerre est donc défini comme *guerre sans stratégie*. (Or, c'est un énoncé négatif sur le pur concept : il ne rend pas compte de comment la politique d'État s'approprie ses moyens stratégiques ; le réel n'est pas un appareil d'appropriation, mais seulement sa condition nécessaire. Il s'agit d'appareils ou de moyens avec lesquels la politique d'État soumet les moyens à la stratégie. On n'a guère de trace de cette question chez Clausewitz. Nous y reviendrons dans le cadre de problèmes guattaro-deleuziens de la machine de guerre.)*

⁴⁵ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 51. Ces trois tendances ou composantes de la guerre se rapportent respectivement au peuple, à l'armée et au gouvernement. Si bien que la violence aveugle du peuple et les probabilités issues de l'âme de l'armée se subordonnent à la rationalité de la politique d'État.

Qu'en est-il de la tactique dans le pur concept de guerre ? Selon la classification clausewitzienne de la théorie en tactique et stratégie, la différence entre ces deux arts de la guerre n'est pas simplement celle entre deux niveaux d'hierarchie. Stratégie et tactique ont la même forme : « utilisation des moyens aux fins ». Leurs contenus ne l'ont pas : pour la tactique, le moyen étant les forces armées et la fin étant la « victoire » de l'engagement ; pour la stratégie, l'engagement et la politique d'État⁴⁶. La résistance de la fin conceptuelle des moyens autonomes contre la fin de la politique d'État ne relève que de la stratégie ; la fin inférieure (objectif militaire) dont le rôle est de résoudre cette résistance n'est insérée que dans la stratégie. En ce qui concerne la tactique, différemment de la stratégie, la fin s'approprie *conceptuellement et réellement* son moyen, car la victoire est la fin naturelle et conceptuelle des forces armées. Il n'y a dans le pur concept de guerre que des engagements où les forces armées luttent contre l'adversaire pour l'anéantir ; si, d'après Clausewitz, on considère la guerre absolue comme une guerre fictive sous sa forme purement conceptuelle de l'extrême violence, celle-ci ne serait exercée que par l'art tactique : la guerre à la tactique sans stratégie.

Le concept de stratégie est celui de l'art ou de la théorie de cet art. Il aurait été ou bien trouvé par une opération d'abstraction des expériences historiques de la conduite de la guerre, ou bien déduit d'autres concepts déjà définis ou élaboré par une méthode quelconque. Quelle que soit cette méthode, le concept n'est pas celui d'un art stratégique particulier, mais celui de l'art ou de sa théorie *en général*. À cet égard, « la stratégie doit donc se rendre elle aussi sur le champ de bataille pour régler sur place les questions de détails et trouver les modifications générales qui s'imposent sans cesse »⁴⁷. Mais, ce n'est pas simplement une question sur l'« application » de la théorie à l'objet réel. Si la stratégie ne se rend pas sur le champ de bataille, elle ne pourra plus être la stratégie. Car, dans le pur concept, elle n'a aucune structure d'appropriation, et l'engagement devient autonome : le concept de stratégie est d'autant plus auto-destructif qu'il devient un pur concept. L'objectif militaire en tant qu'opérateur de l'appropriation *n'est toujours qu'une production de la réalité de la guerre* ; ce n'est pas conceptuellement, mais réellement qu'il permet à la fin de la guerre de s'approprier les engagements. C'est la raison pour laquelle il faut que la stratégie se rende sur le champ de bataille ; la structure de l'appropriation stratégique n'est créée précisément qu'au moment où un engagement y est exercé.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 138-140.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 173-174.

§2. Questions de la désappropriation

Formaliser la structure stratégique : deux types d'extériorité

Après avoir longuement examiné la problématique du concept clausewitzien de stratégie, nous pouvons maintenant le formaliser dans le terme d'« appropriation », en anticipant la réarticulation radicale guattaro-deleuzienne de la Formule. Dans ce concept en question, les rapports entre ses trois éléments — engagement, objectif militaire et fin de la guerre — ne font pas simple structure linéaire : l'engagement est le moyen subordonné à son objectif militaire qui est lui-même subordonné, pour son compte, à la fin de la guerre ou plutôt à la politique d'État. Si l'on concentre notre attention sur la forme de la structure stratégique sans prise en compte de ses contenus militaires concrets, alors procèdera un régime formel hiérarchique et centralisé sur la seule fin ultime, dans lequel la place de moyen et celle de fin sont non-fixables et relatives l'une de l'autre : l'objectif militaire fonctionne, tout en étant la fin de l'engagement, comme moyen de la fin de la guerre ; pour le compte de la guerre, celle-ci n'est qu'« un seul grand engagement » du point de vue de la politique d'État¹. D'où la hiérarchie des moyens, des fins inférieures et de la fin supérieure². Ce que nous avons appelé « structure de l'appropriation stratégique » : la fin ultime s'approprie tous les moyens, en leur imposant les objectifs ou les fins inférieures, c'est-à-dire que le processus d'appropriation est de *mettre en place les objectifs entre les moyens et la fin*. Ainsi, la stratégie est conçue comme art et théorie de cette mise en place.

Afin de généraliser et de formaliser cette structure, nous proposons la notion d'« objet », en faisant référence à celle de la Proposition IX du 12^e Plateau³. La formule de la hiérarchie stratégique, « moyen-objectif-fin » ou « moyen-fin inférieure-fin supérieure », est remplacée par la nouvelle formule « moyen-objet-fin ». Cette notion équivoque et plus générale que la notion clausewitzienne d'objectif indique le *lien en général entre les moyens* : par exemple, un engagement a pour objet une destruction de forces ennemies, celle-ci a pour objet une occupation de province ; la guerre a pour objet la bataille qui a, pour son compte, pour objet la violence aveugle. De cette manière, la fin s'approprie les moyens, en leur associant d'autres moyens comme leurs objets. Nous appellerons cette

¹ *Ibid.*, p. 243.

² Cf. R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - I. L'âge européen*, op. cit., p. 360.

³ Sibertin-Blanc dégage de cette notion d'objet trois sens : « forme objective », « objectif » et « moyen » (G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., pp. 120-123). Ce que nous entendons ici par « lien en général entre les moyens » comporte bien ces trois sens.

nouvelle formule « concept formel de stratégie » pour préparer sa généralisation dans la stratégie politique. Notons que ce concept formel n'est pas confondu avec le pur concept de guerre, parce que, comme nous l'avons vu dans la section précédente, le concept de stratégie relève toujours de la guerre réelle dans la mesure où il s'agit de l'appropriation des moyens par la fin.

La fin est la tête de la hiérarchie, le point central et le cœur de la structure d'appropriation de la stratégie. Et encore elle constitue une forme d'*intérieurité pure* qui s'oppose à deux types d'extériorité. En premier lieu, il y a une *extériorité objective*. Le rapport entre les moyens et leurs objets, ou précisément la distribution des objets aux moyens, est conditionné et délimité par les éléments extérieurs à la stratégie. Pour cela, Clausewitz énumère les « éléments moraux, physiques, mathématiques, géographiques et logistiques »⁴. Ces derniers ne sont pas des moyens — car il n'y a pas d'autres moyens que l'engagement — mais en conditionnent l'utilisation. Il est remarquable qu'ils soient des sources de la friction : le danger, les efforts et les souffrances physiques, l'incertitude et le hasard se trouvent dans la même dimension que les éléments extérieurs. En tant que fin de la guerre, la politique d'État s'en sépare strictement, parce qu'elle est l'entendement pur ou la rationalité stratégique dont le rôle est de *calculer la probabilité* dans le hasard provoqué de la friction. Elle est une figure qui représente le rationalisme stratégique moderne : figure d'un « sujet rationnel identique » qui observe les éléments objectifs, prévoit leur mouvement et dirige l'utilisation des moyens à partir de son observation et de sa prévision.

En second lieu, l'*extériorité subjective* est une prémisse de la structure d'appropriation : pour que la fin s'approprie les moyens, il faut que ceux-ci soient extérieurs à elle. La théorie clausewitzienne entière se fonde sur le présupposé que la guerre en tant qu'activité violente est extérieure à la politique d'État. Or, comme nous l'avons analysé, l'extériorité subjective pose la question paradoxale : si les moyens sont extérieurs à la fin, comment celle-ci peut-elle être capable de se les approprier ? Les problèmes posés par la Formule et les débats post-clausewitziens de la guerre absolue, tout cela ne peut échapper à cette question. Chez Clausewitz, c'est la friction des conditions objectives qui résout ce paradoxe, c'est-à-dire que l'extériorité objective comme déterminant la guerre réelle garantit l'appropriation de la guerre par la politique d'État. Dans la mesure où une stratégie a la structure d'appropriation, qu'elle soit militaire ou politique, il faut qu'elle ait sa propre solution au paradoxe de l'appropriation.

⁴ C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 177.

Enfin, nous remarquons deux points. Premièrement, la distinction entre ces deux types n'est pas définitivement fixée. Par exemple, la configuration géographique du terrain, telle que les positions de fleuves, de forêts ou de montagnes, les points dominants et les routes, est certainement l'un des éléments objectifs et extérieurs. Au contraire, en tant que force morale, le « patriotisme de l'armée » est l'une des données morales⁵, et on peut se demander s'il est une condition objective ou bien un moyen idéologique que la politique d'État peut utiliser. Si l'on généralise, dans les stratégies militaires ou politiques, la hiérarchie « moyen-objet-fin » du concept formel, les moyens ne se distinguent pas nettement de leurs conditions objectives. Deuxièmement, de ces deux types d'extériorité provient un régime centralisé, hiérarchisé mais infiniment fluide : un changement de la fin déclenche une réorganisation de tout le régime, qui est conditionnée par les changements des éléments extérieurs. Du coup, ce qui compte dans la stratégie, c'est de maintenir la structure d'appropriation dans de tels changements totaux.

Possibilité de la désappropriation

Dès lors que la Formule et la stratégie sont exprimées en termes d'appropriation, leurs variations sont formulées avec des possibilités de la *désappropriation*. S'il est possible de défaire la structure d'appropriation, tout système théorique clausewitzien se transformerait, d'autant plus que la Formule est le cœur de son système. C'est pourquoi les débats post-clausewitziens proviennent le plus souvent de questions sur différentes manières de désappropriation de la guerre. Examinons certaines questions qui pourraient troubler la structure de la Formule.

La première est celle sur la possibilité d'une transformation des fins politiques par des interactions avec les moyens : la nature de la politique d'État peut changer par la montée des violences ou des hostilités dans la guerre. Du point de vue stratégique, elle est une possibilité d'inverser la structure d'appropriation, c'est-à-dire celle que la politique d'État soit subordonnée à la guerre. La guerre civile, question délicate sur laquelle Clausewitz veut faire silence, est un exemple extrême de cette transformation, où se confondent la fin politique et l'objectif militaire comme Terray l'observe. Dans le Chapitre III, nous reviendrons à cette question pour ce qui est du rapport entre la stratégie militaire et la stratégie politique.

⁵ *Ibid.*, p. 183.

Nous découvrons la deuxième question dans le texte déjà cité de Balibar⁶, où il analyse la « supériorité stratégique » de la défense sur l'attaque. En poursuivant le développement détaillé des Livres VI et VII de *De la guerre*, il remarque ses problématiques dans les termes suivants (pour utiliser notre terminologie, ces trois niveaux de la tactique, de la stratégie et de la politique correspondent aux trois éléments de la stratégie en général — l'engagement, l'objectif militaire et la fin de la guerre) :

Il importe essentiellement à Clausewitz de marquer ici que la supériorité de la défense ne vaut ni au niveau de la tactique (*en dessous* de la stratégie) ni au niveau de la politique (*au-dessus* de la stratégie). Elle caractérise donc l'autonomie relative de la notion de stratégie [...]⁷.

L'observation de Balibar porte sur une conclusion du Livre VI : « il faut donc dire, très précisément, que la conduite défensive de la guerre est en soi plus puissante que l'offensive. Telle est la conclusion à laquelle nous voulions parvenir »⁸. Clausewitz dit, dans le Livre I, Chapitre 2, qu'offensive et défensive sont les deux types de la guerre qui déterminent les « voies stratégiques », et puis affirme, dans le Livre VI, que la défense est « en soi » supérieure sur l'attaque. D'où provient une telle supériorité ? : de la théorie ou de la réalité historique de la guerre ? Même si on laisse de côté ces questions, on peut conclure que la stratégie défensive est supérieure sur la stratégie offensive ; il s'ensuit que la stratégie peut être autonome et arrêter de se soumettre à la politique d'État, parce que la stratégie défensive est, quelle que soit la fin politique, toujours plus puissante. Ce qui menace la supériorité de la fin politique et encore la Formule même.

La dernière question est celle sur le pur concept de guerre. Nous venons de conclure que la Formule clausewitzienne soutenue par son axiome épistémologique rend auto-destructif la structure de l'appropriation stratégique sous sa forme purement conceptuelle : le passage du réel au concept réalise certainement la désappropriation la plus radicale qu'il ne peut pas y avoir dans la guerre réelle, alors que les deux questions précédentes sont celles des possibilités réelles de l'annulation de la supériorité de la politique d'État. Mais si l'on radicalise la distinction entre le concept et le réel, si l'on imagine le concept parfaitement séparé de la réalité de la guerre, ne peut-on vraiment imaginer aucune stratégie dans ce pur concept ? Si la stratégie n'est plus définie comme structure d'appropriation, si elle est

⁶ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, pp. 215-224.

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 263.

redéfinie dans un espace tout autre que celui de Clausewitz, que se passe-t-il lors du passage du réel au concept ? Ceux qui nous permettent de répondre à ces questions dans un nouvel espace non-clausewitzien sont les deux auteurs de *Mille plateaux*.

Diversité des concepts de guerre

Il convient d'approfondir la dernière question que nous venons de poser. Si l'on envisage la guerre qui n'est pas appropriée par la fin de la politique d'État, si l'on observe la guerre sous sa forme purement conceptuelle ou la guerre absolue en tant que telle, de quelle nature est-elle ? La définition clausewitzienne de la guerre est-elle toujours pertinente en dehors de la structure d'appropriation de la Formule ? L'idée de la désappropriation entraîne des possibilités de se représenter différemment le pur concept de guerre. En premier lieu, il est question de savoir s'il est nécessaire que la violence extrême définisse le pur concept de guerre. Deux passages de *De la guerre* nous paraissent d'une grande importance. D'abord, celui du Livre VI, Chapitre 30 que Terray et Aron remarquent⁹ nous donne une trace de la méthode clausewitzienne :

Nous devons faire remarquer une fois de plus que, pour donner à nos conceptions de la clarté, de la précision et de la vigueur, nous avons adopté chaque fois les points de vue les plus radicalement opposés, c'est-à-dire extrêmes, mais que le fait concret de la guerre se situe presque toujours à mi-chemin, et à partir de cet extrême, on ne le domine que dans la mesure où il s'en rapproche¹⁰.

Terray le commente : « en ce qui concerne la guerre, les deux extrêmes sont, d'un côté, la guerre absolue, de l'autre, la simple observation armée ». Puisque le concept de guerre est formé par la méthode de se situer aux extrêmes de l'expérience, qui sont radicalement opposés, la guerre absolue et la simple observation armée peuvent être deux concepts de la guerre. Clausewitz choisit la guerre absolue comme concept de guerre pour l'appliquer au réel, car elle est, d'après Terray, le pôle positif qui peut être utilisé comme un étalon de la guerre réelle. En revanche, la simple observation est le pôle négatif qui supprimerait la différence entre la guerre et la politique. Dès lors, si l'on ne prend pas en considération

⁹ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz - I. L'âge européen*, op. cit., pp. 81-82 ; E. Terray, *Clausewitz*, op. cit., p. 59.

¹⁰ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Frankfurt-am-Main, Ullstein, 1981, p. 575, traduction revue par Terray (E. Terray, *Clausewitz*, op. cit., p. 59).

l'application du concept au réel, on n'aura aucune raison d'exclure le deuxième pôle négatif. Ensuite, la sous-section 25 intitulée « Diverses natures de guerres » du Livre I, Chapitre 1 est également remarquable :

Plus les motifs de guerre sont grandioses et puissants, [...] alors plus la guerre se rapprochera de sa forme abstraite, plus il s'agira de terrasser l'ennemi, plus l'objectif militaire et la fin politique coïncideront ; la guerre enfin semblera d'autant plus purement militaire et d'autant moins politique. Mais plus les motifs et les tensions sont faibles, moins l'orientation naturelle de l'élément militaire — c'est-à-dire la violence — suivra la ligne tracée par la politique, plus la guerre sera alors détournée de son orientation naturelle, plus la fin politique se distinguera de l'objectif d'une guerre idéale ; et la guerre semblera d'autant plus être de nature *politique*.

Mais nous devons noter ici, pour éviter au lecteur toute représentation erronée, qu'en parlant de cette *tendance naturelle* de la guerre nous pensons seulement à la tendance philosophique, *logique*, et nullement à la tendance des forces réellement engagées dans le conflit, qui engloberaient par exemple les passions et la fureur des combattants¹¹.

Là où la notion de « tendance naturelle » se distingue de celle d'« orientation naturelle ». La guerre pourrait soit se précipiter, en oubliant son caractère politique, à des activités purement militaires soit se détourner de son orientation naturelle violente pour être politique. Si bien qu'il y a deux sens de la tendance naturelle : le premier tend vers la guerre la moins politique dans laquelle l'objectif militaire et la fin politique coïncident ; le second tend vers la guerre la plus politique dans laquelle la fin politique se distingue complètement de l'objectif militaire. Dans le premier sens, la guerre va jusqu'à sa forme absolue, tandis qu'elle est « détournée de son orientation naturelle » dans le second sens. C'est dire que *la tendance naturelle de la guerre peut aller contre son orientation naturelle violente*. L'important est que ces deux sens de la tendances naturelles sont philosophiques, logiques et donc *conceptuelles*. Clausewitz suggère ici la possibilité d'envisager deux conceptions opposées de la guerre : celle de la guerre radicalement violente et celle de la guerre contre sa nature violente. Si le pur concept n'a rien à voir avec le réel, rien n'empêche d'élaborer un concept de la *guerre non-violente*.

En deuxième lieu, il est question de savoir *qui* définit la nature de la guerre comme violence aveugle. Cette question n'est pas la même que la question précédente sur

¹¹ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, pp. 44-45.

l'identification du pur concept à la violence extrême, car nous entendons par « nature » l'orientation naturelle de la guerre *réelle*. Clausewitz réfléchit, tout au long de son livre, sur la guerre sous diverses formes, mais pourtant la violence est constamment au cœur de la guerre : la guerre est avant tout « un acte de violence »¹². Malgré sa clarté et sa simplicité, toute une série de questions découlent de cette définition problématique : la violence est-elle nécessairement intrinsèque à la guerre réelle ? Détermine-t-elle *a priori* l'orientation naturelle de toute activité militaire ? Or, on sait qu'il y a dans *De la guerre* des guerres qui échappent à la violence. Si nous sommes dans la guerre défensive, il faudra supposer que sa nature soit une pure « attente », et que la nature de notre guerre ne soit pas la même que celle de la guerre offensive de l'ennemi : « une défense absolue contredit entièrement le concept de guerre car, dans ce cas, seul l'un des belligérants ferait la guerre »¹³ ; lorsque ce type de guerre devient offensive, sa nature devrait être redéfinie comme acte de violence. Pour ce qui est de la guerre de guérilla, bien qu'elle ne soit pas un sujet de *De la guerre*, il faudrait sans doute dire qu'une simple observation militaire est la nature de l'activité militaire comme on le voit dans le passage ironique de T. E. Lawrence, qui est déjà cité au début de cette Première partie¹⁴. En somme, comme le dit le titre de la sous-section 25 du Livre I, Chapitre 1, il n'est pas nécessaire que la guerre réelle ait une unique nature.

Si la violence aveugle n'est pas la nature unique et nécessaire de la guerre, faudrait-il dire qu'il y a quelque chose qui, en étant à l'extérieur de la guerre, lui confère sa nature violente ? C'est là que nous posons une hypothèse : la politique d'État fait que la violence est l'orientation naturelle de la guerre réelle ; l'appropriation stratégique fait que la guerre réelle a pour « objet » la violence extrême ; en fonction de la situation défensive ou bien offensive, la politique d'État fait que la guerre a pour objet l'attente défensive ou la violence offensive. Clausewitz ouvre le Livre I avec une simple définition de la guerre — « acte de violence » — qui n'a apparemment aucun rapport avec la politique d'État, mais cette définition tient aux besoins stratégiques de l'État et se subordonne déjà à la Formule. C'est la politique d'État qui détermine, en vue d'utiliser la violence à ses propres fins, la nature violente de la guerre. Dès lors, il s'agit d'une double opération de l'appropriation : d'une part celle de déterminer la nature de la guerre, de l'autre celle de limiter ou de contrôler son orientation naturelle. Le but de tout le discours clausewitzien de la guerre

¹² *Ibid.*, p. 20.

¹³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴ T. E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, trad. fr. Charles Mauron, Édition Payot & Rivages, Paris, 2002, p. 272.

absolue est de mettre en lumière *théoriquement* la condition nécessaire à la deuxième opération : la réalité de la guerre freine son orientation naturelle déterminée par la fin politique.

La raison pour laquelle Clausewitz suppose l'identité des trois termes — l'orientation naturelle de la guerre réelle, le pur concept de guerre et la violence extrême — c'est surtout d'ôter la possibilité réelle de la guerre autonome ou absolue, en la laissant dans le pur concept : *l'identification de la nature violente de la guerre au pur concept pour dénier la réalité de sa nature*. Si l'on se libère de l'obsession de prouver l'irréalité de la guerre absolue, si l'on affirme les possibilités de la désappropriation des moyens stratégiques, et si l'on n'observe que la guerre réelle sans considération de son concept qui est posé pour être annulé, cela rendra douteuse la nécessité de l'hypothèse clausewitzienne du pur concept et de la nature de la guerre. Cette hypothèse n'est pas inévitablement nécessaire à la formation de stratégies, mais elle est seulement l'une des manières dont on constitue la stratégie. Concernant la structure stratégique que nous avons formalisée, peu importe que la guerre ait ou non sa nature : mettre en rapport les moyens avec leur objet naturel ou non-naturel, prendre comme la nature de la guerre la destruction de l'adversaire ou bien l'observation simple, ou refuser toute idée de la nature et de l'objet naturel, tout cela dépend des *choix stratégiques* ; il n'est pas question de savoir quelle est la nature des moyens, mais de savoir qui les associe à leur objets naturels. De ce point de vue, la guerre pourrait avoir pour objet la bataille, et celle-ci, la destruction des forces ennemies, mais ces associations ne sont pas nécessaires : pour utiliser le vocabulaire guattaro-deleuzien, ces objets ne sont que « supplémentaires ».

Pour terminer notre relecture de Clausewitz, rappelons-nous ses deux conclusions : 1) la structure de l'appropriation stratégique et sa formalisation ne consistent que dans la guerre réelle ; 2) l'assimilation du pur concept de guerre à la violence extrême n'est pas nécessaire. Dès lors, si l'on distingue strictement de la guerre réelle le pur concept et si l'on passe de celle-là à celui-ci, apparaîtront les moyens dont les objets ne sont pas soumis à la politique d'État : les pures Idées de la guerre sans bataille et de la « machine de guerre » sans guerre. Elles sont les sujets du 12^e Plateau, intitulé « Traité de nomadologie : la machine de guerre », de *Mille plateaux*.

Chapitre II. L'espace de la stratégie pure

La stratégie minoritaire est le devenir-minoritaire conçu comme stratégie. Certes, la stratégie n'est pas un sujet explicite chez Deleuze et Guattari (comme nous l'avons annoncé précédemment, ce n'est pas eux, mais Balibar qui élabore la notion de « stratégie minoritaire » dans sa formulation des trois stratégies de civilité). Néanmoins, il serait tout à fait légitime de prendre pour des matériaux du concept guattaro-deleuzien de « stratégie » certaines propositions du 12^e Plateau, intitulé « 1227 - Traité de nomadologie : la machine de guerre ». Surtout, les auteurs de *Mille plateaux* tentent de découvrir l'« Idée pure » de la machine de guerre, en extrayant la Proposition IX de la confrontation de la Formule clausewitzienne avec l'Axiome I, « La machine de guerre est extérieure à l'appareil d'État ». À cet égard, cette proposition peut être considérée comme, pour emprunter l'expression de Balibar, une « variation guattaro-deleuzienne sur un thème de Clausewitz »¹. Or, la stratégie minoritaire n'est pas l'un des types habituels de stratégies politiques dont le concept de stratégie a son origine dans la théorie clausewitzienne. Lorsque l'on envisage le devenir-minoritaire comme stratégie, son concept de stratégie n'est jamais défini comme une utilisation des moyens aux fins. Toutefois il ne s'oppose pas simplement au concept clausewitzien, car il se trouve dans la réarticulation radicale de la Formule clausewitzienne. Comme nous l'avons montré dans les analyses précédentes sur l'appropriation et la désappropriation de la structure stratégique, la Formule comporte déjà les possibilités d'une auto-transformation radicale. Le but de ce chapitre est de conceptualiser la stratégie guattaro-deleuzienne qui s'appellera « pure stratégie », expression utilisée pour désigner l'« espace nomade » ou « *nomos* » du point de vue de la théorie des jeux². Pour parvenir à ce concept, il convient d'explorer brièvement les axiomes et les propositions du 12^e Plateau.

Dans la mesure où l'État et la machine de guerre sont considérés comme « deux grands agencements anthropomorphes et alloplastiques »³, ils ne sont pas seulement des objets politiques ou militaires. C'est pourquoi Deleuze et Guattari supposent les Propositions I, II, III et IV qui « attestent » l'Axiome I dans différentes disciplines ou dimensions : la

¹ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 203.

² MP, pp. 436-437.

³ MP, p. 639.

mythologie, la théorie des jeux, l'ethnologie, l'épistémologie et la noologie⁴ (pour la même raison, le concept de « pure stratégie », qui se définit par contraste du Go et des Échecs, n'est pas seulement un concept de la théorie des jeux). L'Axiome II affirme, du point de vue anthropologique, l'origine nomade de la machine de guerre : « la machine de guerre est l'invention des nomades (en tant qu'elle est extérieure à l'appareil d'État et distincte de l'institution militaire). À ce titre, la machine de guerre nomade a trois aspects, un aspect spatial-géographique, un aspect arithmétique ou algébrique, un aspect affectif »⁵. Les Propositions V, VI et VII rendent compte respectivement de ces trois aspects. Notre étude sur la pure stratégie renverra au premier aspect spatial-géographique, car elle consiste à tracer l'espace nomade contre celui d'État, ou le *nomos* contre la *polis*. La Proposition VIII selon laquelle la métallurgie constitue par elle-même un flux de matière accomplit l'Axiome III et sa grille hjelmslevienne⁶.

Enfin, pour conclure le 12^e Plateau et passer au 13^e Plateau, Deleuze et Guattari posent les questions sur l'appropriation du point de vue de « l'histoire universelle » (ou plutôt du point de vue anthropologique) : « comment l'État va-t-il *s'approprier* la machine de guerre, c'est-à-dire s'en constituer une, conforme à sa mesure, à sa domination et à ses buts ? Et avec quels risques ? »⁷ En synthétisant l'Axiome I et l'Axiome II ainsi que les propositions précédentes, ils y répondent avec trois hypothèses de la machine de guerre :

- 1) la machine de guerre est l'invention nomade qui n'a même pas la guerre pour objet premier, mais comme objectif second, supplémentaire ou synthétique, au sens où elle est déterminée à détruire la forme-État et la forme-ville auxquelles elle se heurte ;
- 2) quand l'État s'approprie la machine de guerre, celle-ci 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 ;
- 3) mais, justement, c'est quand la machine de guerre est ainsi appropriée par l'État

⁴ On pourrait considérer l'attestation comme une espèce de « méthode ». Dans la mesure où il s'agit des agencements, leurs axiomes constitutifs et leurs aspects ne sont pas délimités dans certaines disciplines particulières. C'est pourquoi ils ne peuvent être qu'attestés ou témoignés par différents disciplines, dimensions, auteurs, théories, études, modèles, etc. C'est l'une des fonctions de la « machine abstraite ».

⁵ MP, p. 471.

⁶ MP, p. 518.

⁷ MP, p. 520.

qu'elle tend à prendre la guerre pour objet direct et premier, pour objet « analytique » (et que la guerre tend à prendre la bataille pour objet)⁸.

Il s'ensuit une simultanéité de trois opérations :

Bref, c'est en même temps que l'appareil d'État s'approprie une machine de guerre, que la machine de guerre prend la guerre pour objet, et que la guerre devient subordonnée aux buts de l'État⁹.

Cet ensemble de l'hypothèse pose historiquement trois types de problèmes : les dangers, les formes concrètes et les moyens de l'appropriation (il faut traiter ces problèmes, en se référant à d'autres descriptions de l'histoire universelle, notamment celles des cinq « processus mécaniques » et des trois grandes formes d'État, et encore en tenant compte de la Proposition XIV sur « Axiomatique et situation actuelle »¹⁰). Ils nous permettront quelques remarques. En premier lieu, il y a plusieurs types de dangers ou de risques de l'appropriation. La machine de guerre en tant qu'invention nomade n'a pour objet la guerre qu'à condition de se heurter à la forme-État, c'est-à-dire que la guerre est son objet « supplémentaire ». C'est pourquoi, après avoir détruit l'appareil d'État et conquis ses terres, les nomades rencontrent une « hésitation » à cause de laquelle l'État peut retourner la machine de guerre contre les nomades. De plus, au moment où les nomades conquiert un État ou une ville, il y a un double danger comme Deleuze et Guattari l'illustrent avec les exemples de Gengis Khan et de Tamerlan : les nomades risquent de s'intégrer à l'appareil d'État qu'ils ont conquis, en même temps que celui-ci est menacé par une possibilité que les nomades retourneraient contre l'État la machine de guerre déjà appropriée par l'appareil d'État. Ce n'est pas seulement dans les études historiques sur l'Empire mongol qu'il s'agit de ce double danger, mais celui-ci pose toute une série de questions dans la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. En deuxième lieu, il est question des formes concrètes de l'appropriation : « mercenaires ou territoriaux ? Armée de métier ou armée de conscription ? Corps spéciaux ou recrutement national ? » Et surtout « encastement » ou « appropriation à proprement parler » ?¹¹ Or, ces questions ne se posent pas seulement sur le processus d'organiser l'institution militaire ; elles nous conduiront aux

⁸ MP, pp. 520-521.

⁹ MP, p. 521.

¹⁰ MP, pp. 542, 573, 575.

¹¹ MP, p. 522.

problèmes des formes concrètes de la « puissance » appropriée que l'axiomatique mondiale dégage de la machine de guerre. En dernier lieu, Deleuze et Guattari répondent à la question clausewitzienne la plus essentielle — comment la politique d'État s'approprie-t-elle la guerre ? — en considérant « la territorialité, le travail ou les travaux publics, la fiscalité » comme moyens d'appropriation de l'appareil d'État¹². Clausewitz tente de trouver sa réponse à cette question dans sa distinction épistémologique entre le concept pur et le réel, alors que les auteurs de *Mille plateaux* découvrent leur réponse du point de vue de *l'histoire universelle*.

Enfin de compte, si l'on imagine la machine de guerre non appropriée par l'appareil d'État, c'est-à-dire si la simultanéité des trois opérations s'annule, alors il s'ensuivra la Proposition IX qui est juste une expression simple de l'ensemble de l'hypothèse que nous venons de voir :

Proposition IX : La guerre n'a pas nécessairement pour objet la bataille, et surtout la machine de guerre n'a pas nécessairement pour objet la guerre, bien que la guerre et la bataille puissent en découler nécessairement (sous certaines conditions)¹³.

Nous reviendrons à cette proposition dans les pages suivantes pour extraire des conséquences stratégiques de l'idée de la « guerre sans bataille ».

¹² MP, p. 522.

¹³ MP, p. 518.

§1. L'Idée de la stratégie pure

Réarticulation de la Formule : une nécessité de la machine de guerre

En confrontant l'ensemble de l'hypothèse de la machine de guerre avec leur relecture de *De la guerre*, Deleuze et Guattari radicalisent l'axiome clausewitzien de la distinction entre le réel et le concept pour retrouver l'extériorité de la machine de guerre, c'est-à-dire qu'ils passent à l'Idée pure qui n'a rien à voir avec l'expérience de la guerre. Pour cela, ils reviennent à la problématique clausewitzienne de la guerre absolue et la reformulent, en utilisant leur vocabulaire dans les dernières pages du 12^e Plateau : 1) la guerre absolue est un pur concept ou une « Idée non donnée dans l'expérience » ; 2) « ce qui est donné, ce sont les guerres réelles en tant que soumises à des buts d'États » ; 3) la guerre réelle oscille entre la guerre totale et la guerre limitée. La distinction entre la guerre totale et la guerre limitée n'est pas confondue avec celle entre la guerre absolue et la guerre réelle : la guerre totale et la guerre limitée, ces deux pôles entre lesquels la guerre réelle ne cesse d'osciller appartiennent toujours au réel. La guerre absolue n'est jamais identifiée à la guerre totale, mais à la guerre conceptuelle ou idéale¹.

Comme nous l'avons vu chez Clausewitz, son pur concept de guerre n'est pas formé par une opération d'abstraction des données historiques diverses, mais par une mise en place sur les pôles extrêmement opposés de l'expérience. Dès lors, il est douteux que ces pôles rompent complètement avec le champ de l'expérience, car il reste toujours des contiguïtés du concept et du réel. Surtout, la guerre absolue n'est pas un concept pur qui n'a rien à voir avec le réel, mais elle est un critère conceptuel pour analyser la guerre réelle, c'est-à-dire que l'objet cible du concept de guerre est, en dernière analyse, la guerre réelle. Par ailleurs, la notion clausewitzienne de « tendance naturelle » de la guerre suppose aussi une contiguïté du concept et du réel. Elle est la tendance philosophique, logique et donc conceptuelle, mais toujours celle de la guerre réelle. Bref, elle est une *forme sous laquelle le concept pur devient immanent au réel*. En revanche, en appelant la guerre absolue « Idée pure », Deleuze et Guattari la séparent absolument de l'expérience et de la guerre réelle. Leur notion de « pur » est beaucoup plus rigoureuse que celle de Clausewitz, au point que leur réflexion vise à penser l'Idée en tant que telle qui n'est plus un instrument théorique pour analyser le réel. Certes, on peut considérer cette relecture guattaro-deleuzienne de *De la guerre* comme l'une des « variations sur un thème de Clausewitz », mais pourtant il faut

¹ MP, p. 523.

la distinguer nettement d'autres variations. Car ce dont il s'agit dans les débats post-clausewitziens, c'est le plus souvent la possibilité réelle de la guerre absolue, tandis que Deleuze et Guattari ne s'intéressent pas à cette possibilité : ce qui compte, c'est de découvrir l'Idée de la machine de guerre, en poussant la guerre absolue jusqu'à sa forme purement idéale. Ainsi, une conclusion, qui exprime la thèse essentielle de la Proposition IX, se dégage de la reformulation de la guerre absolue :

En premier lieu, cette distinction d'une guerre absolue comme Idée, et des guerres réelles, nous paraît d'une grande importance, mais avec la possibilité d'un autre critère que celui de Clausewitz. L'Idée pure ne serait pas celle d'une élimination abstraite de l'adversaire, mais celle d'une machine de guerre *qui n'a justement pas la guerre pour objet*, et qui n'entretient avec la guerre qu'un rapport synthétique potentiel ou supplémentaire. Si bien que la machine de guerre nomade ne nous paraît pas, comme chez Clausewitz, un cas de guerre réelle parmi les autres, mais au contraire le contenu adéquat à l'Idée, l'invention de l'Idée, avec ses objets propres, espace et composition du *nomos*².

En analysant le paradoxe du concept clausewitzien de stratégie du point de vue guattaro-deleuzienne dans le chapitre précédent, nous avons déjà montré qu'il n'y a aucune structure de l'appropriation stratégique dans la guerre absolue comme pur concept, puisque la guerre ne se subordonne à la politique d'État que dans la guerre réelle : la guerre absolue se définit par la désappropriation stratégique. Clausewitz pense que celle-ci entraîne une guerre autonome qui n'est rien d'autre que la violence extrême. C'est parce qu'il suppose l'*objectif naturel ou conceptuel du moyen* : la guerre a pour objet la violence aveugle dans son concept ; le concept d'engagement définit son objectif naturel comme destruction de l'adversaire. Or, ces associations des moyens à leur objectif conceptuel ne sont pas nécessaires. Clausewitz ne nie pas lui-même que la guerre ait diverses natures : elle peut conceptuellement se définir par sa forme purement défensive, le concept d'engagement peut avoir la forme d'une simple observation militaire. Bref, si l'on ne tient pas compte de l'application du concept à l'expérience, si l'on envisage l'Idée pure de la guerre absolue qui se distingue radicalement de la guerre réelle appropriée par la politique d'État, il s'avérera alors qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'objectif naturel ou conceptuel du moyen ; rien n'empêche de *définir* le concept de guerre comme « acte de non-violence », « défense absolue » ou « attente pure », le concept d'engagement comme « simple observation

² MP, pp. 523-524.

militaire ». C'est l'appareil d'État qui définit l'objectif conceptuel du moyen pour l'imposer dans la réalité. Deleuze et Guattari reprennent la simultanéité des trois opérations d'appropriation :

C'est en même temps que l'appareil d'Etat *s'approprie* la machine de guerre, la subordonne à des *buts* « politiques », et lui donne pour *objet* direct la guerre³.

La guerre n'est pas un moyen intrinsèque à la politique d'État, sa nature et son concept sont déterminés au moment où elle est appropriée par l'appareil d'État : la guerre offensive violente ou la guerre défensive non-violente, l'engagement pour terrasser l'adversaire ou l'engagement de simple observation armée. Si la violence extrême et la simple observation militaire sont les deux pôles extrêmement opposés du concept de guerre, l'appareil d'État en *choisit* un comme « étalon » de la guerre réelle.

C'est l'ensemble de l'hypothèse qui permet de radicaliser la distinction entre la guerre absolue et la guerre réelle. Mais cela ne veut pas dire que Deleuze et Guattari « créent » l'Idée pure de la machine de guerre pour la confronter à la Formule. Une implication remarquable de leur relecture de *De la guerre*, c'est que la Formule implique déjà une idée de la machine de guerre qui ne se réduit pas à la guerre réelle ni aux institutions militaires ou armées, bien que l'Idée pure au sens strict du terme ne soit pas explicitée dans la pensée de Clausewitz⁴. Comme nous avons insisté à maintes reprises, si la guerre est une « simple continuation de la politique par d'autres moyens », c'est qu'elle n'est pas intérieure à la politique⁵ ; l'extériorité de la guerre détermine toute la problématique clausewitzienne. Si l'on pousse cette extériorité jusqu'à sa forme extrême ou absolue, la guerre deviendra autre chose que la « guerre » clausewitzienne : quelque chose d'extérieur à l'État, qui n'est pas la guerre, mais devient la guerre lors de l'appropriation par la politique d'État. C'est là que la machine de guerre se sépare de la guerre : la machine de guerre n'a pour objet la guerre qu'à condition d'être appropriée par l'appareil d'État. Ainsi, l'intérêt du 12^e Plateau

³ MP, p. 524.

⁴ Toutefois, le terme de « machine de guerre » est remarquable dans *De la guerre* ; l'auteur l'utilise pour désigner l'autonomie de la guerre elle-même : « dans le chapitre sur la suspension de l'acte militaire, nous avons montré comment le pur principe d'hostilité, tel qu'il s'incarne dans son agent humain et dans toutes les circonstances qui composent la guerre, peut être suspendu et diminué par des causes inhérentes à la machine [*Maschine*] de la guerre elle-même » (C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, pp. 317-318).

⁵ « Les guerres réelles sont toujours déterminées politiquement, non parce que la guerre est intrinsèquement ou essentiellement politique, mais au contraire parce qu'elle ne l'est pas » (G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, *op. cit.*, p. 115).

s'oppose à celui de *De la guerre*, dans la mesure où Clausewitz s'intéresse en dernière instance à la question de savoir comment subordonner la guerre à la politique d'État, tandis que la question guattaro-deleuzienne est de savoir comment penser la guerre en tant qu'elle est extérieure à l'appareil d'État.

Or, s'il existe une guerre réelle ou conceptuelle sans violence, pourquoi faudra-t-il l'appeler toujours « guerre » ? Si la machine de guerre se distingue de la guerre, pourquoi s'appelle-t-elle la machine de « guerre » ? Parce qu'elle a pour objet « supplémentaire » ou « synthétique » la guerre, et que la bataille ou la violence sont le « supplément » de la guerre :

En second lieu, même dans la pureté de son concept, la machine de guerre nomade effectue nécessairement son rapport synthétique avec la guerre comme supplément, découvert et développé contre la forme-État qu'il s'agit de détruire. Mais, justement, elle n'effectue pas cet objet supplémentaire ou ce rapport synthétique sans que l'État, de son côté, n'y trouve l'occasion de s'approprier la machine de guerre, et le moyen de faire de la guerre l'objet direct de cette machine retournée⁶.

La guerre que la machine de guerre effectue contre la forme-État n'a rien à voir avec la guerre clausewitzienne qui permet le modèle de la guerre moderne des États-nations. Son moyen ne serait pas l'engagement clausewitzien, mais la « non-bataille » ou la « guérilla ». Nous reviendrons à ce problème pour distinguer deux pôles de la machine de guerre.

L'objet positif de la machine de guerre

Revenons à la Proposition IX et aux trois problèmes par lesquels Deleuze et Guattari commencent leur argumentation pour l'extraire. Il s'agit d'abord de l'ambiguïté du terme « objet » :

Nous rencontrons successivement trois problèmes : la bataille est-elle l'« objet » de la guerre ? Mais aussi : la guerre est-elle l'« objet » de la machine de guerre ? Et enfin, dans quelle mesure la machine de guerre est-elle « objet » de l'appareil d'État ? L'ambiguïté des deux premiers problèmes vient certainement du terme *objet*, mais implique leur dépendance par rapport au troisième⁷.

⁶ MP, p. 524.

⁷ MP, p. 518.

Ces trois problèmes traitent successivement les rapports subordonnés de la bataille à la guerre, de la guerre à la machine de guerre et de la machine de guerre à l'appareil d'État. L'ambiguïté du terme implique que le plus essentiel est le troisième problème, c'est-à-dire que celui-ci détermine les sens du terme dans les deux premiers problèmes. Son ambiguïté nous a permis de généraliser et de formaliser la structure stratégique clausewitzienne, et ainsi nous avons emprunté le terme de façon à désigner le lien en général entre les moyens : ceux-ci ne sont pas directement subordonnés à la fin, mais celle-ci se les approprie en leur distribuant des objets. Les caractères des objets, aussi bien que les sens du terme « objet » qui demeureraient ambigus, ne sont déterminés qu'au moment où la fin s'approprie les moyens pour constituer une structure hiérarchique « moyen-objet-fin ». (On peut toutefois préciser différents sens du terme dans les trois problèmes. En proposant deux séries problématiques de l'hypothèse de la machine de guerre, Sibertin-Blanc analyse le terme dans ses trois sens par lesquels les problèmes sont réexprimés : la bataille est-elle la « forme objective » de la guerre ? La guerre est-elle l'« objectif » de la machine de guerre ? La machine de guerre est-elle le « moyen » de l'appareil d'État ?⁸)

Notons que le troisième problème n'est qu'un fil vers la véritable question déjà citée : « comment l'État va-t-il s'approprier la machine de guerre, c'est-à-dire s'en constituer une, conforme à sa mesure, à sa domination et à ses buts ? » À cette question répond l'ensemble de l'hypothèse : cette appropriation n'est pas un processus nécessaire, mais se produit, pour utiliser le vocabulaire de *L'Anti-Œdipe*, dans l'histoire universelle des *contingences*⁹ ; ses moyens sont historiquement « la territorialité, le travail ou les travaux publics, la fiscalité ». Dès lors, la nécessité du rapport subordonné de la machine de guerre à l'appareil d'État est niée, et par conséquent celle des rapports de la guerre à la machine de guerre, de la bataille à la guerre est également niée. Ainsi sont affirmées les possibilités de la *guerre sans bataille*, de la *machine de guerre sans guerre* et préalablement de la *machine de guerre non-appropriée*¹⁰. L'introduction de la machine de guerre à la Formule produit des effets

⁸ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., pp.120-123.

⁹ ACE, p. 163.

¹⁰ Deleuze et Guattari font référence aux réflexions d'Aron au sujet de la non-bataille et de la distinction entre la guerre absolue et la guerre réelle (MP, p. 518, n. 97 ; p. 523, n. 100). Néanmoins, ils ne consentiraient pas du tout à l'« optimisme » d'Aron, puisqu'ils observent que les guerres réelles oscillent entre la guerre limitée et la guerre d'anéantissement : elles peuvent bien sûr aller jusqu'à la violence extrême, même si (ou plutôt parce que) elles sont dirigées par la politique d'État. Dans le contexte de la Proposition IX, la non-bataille est considérée comme caractérisant les temps d'armement nucléaire où « la politique est la continuation de la guerre avec l'autres moyens » (MP, p. 525).

paradoxaux : d'une part elle permet de réarticuler la structure de la Formule avec l'Idée pure de la machine de guerre, de l'autre elle élimine la nécessité de l'appropriation qui maintient cette structure. Or, la stratégie n'est-elle pas exactement la même que la structure hiérarchique d'appropriation ? Peut-on parler de la stratégie au cas où la machine de guerre n'est pas appropriée ? La machine de guerre comme Idée pure a-t-elle toujours une « stratégie » quelconque ? Ne faudrait-il pas considérer l'espace nomade comme un espace non-stratégique ou *contre-stratégique* ?

La machine de guerre est traitée de deux points de vue. Du premier point de vue « négatif » de l'Axiome I, elle est la « pure forme d'extériorité » qui diffère de la « forme d'intériorité » que l'appareil d'État constitue¹¹. La première moitié du 12^e Plateau est saturée d'exemples qui « attestent » cette extériorité : la mythologie de Georges Dumézil montre que, dans la tradition indo-européenne, la fonction de guerre (*Indra, Thor, Tullus Hostilius...*) est extérieure à deux pôles de la souveraineté politique (*Varuna-Mitra, Oddhin-Tyr, Votan-Tiwaz, Ouranos-Zeus, Romulus-Numa...*). Selon l'ethnologie de Pierre Clastres, la guerre dans les sociétés « primitives » fonctionne comme mécanisme qui « conjure » la formation d'État. La « science nomade », qui est « plus sensible immédiatement à la connexion du contenu et de l'expression pour eux-mêmes, chacun de ces deux termes ayant forme et matière »¹², s'oppose à la « science royale » d'État qui est étroitement liée au modèle hylémorphique. Enfin, sur la ligne thématique qui connecte le Chapitre III de *Différence et répétition* sur « l'image de la pensée » (ou préalablement certaines sections de *Nietzsche et la philosophie*) à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari opposent la forme d'extériorité de la pensée, qui se donne à la machine de guerre, à la forme d'intériorité de la pensée, développée par l'appareil d'État. C'est de ce point de vue que la machine de guerre a pour objet supplémentaire ou synthétique la guerre : elle réalise la guerre nomade pour anéantir la forme-État, dès lors qu'elle se heurte à celle-ci. En ce cas, elle se trouve dans une *puissance de la contre-stratégie*, en ne cessant d'éliminer la fin supérieure imposée par la politique d'État et ainsi de détruire la structure stratégique de l'appropriation.

Du second point de vue « positif », la machine de guerre a ses propres objets en tant qu'elle est un agencement qui diffère en nature de l'appareil d'État :

¹¹ MP, p. 438.

¹² MP, p. 457.

Mais, plus généralement, nous avons vu que la machine de guerre était l'invention nomade, parce qu'elle était dans son essence l'élément constituant de l'espace lisse, de l'occupation de cet espace, du déplacement dans cet espace, et de la composition correspondante des hommes : c'est là son seul et véritable objet positif (*nomos*)¹³.

Cet objet positif se présente par ces deux premiers aspects que l'Axiome II formule, à savoir l'aspect « spatial-géographique » et l'aspect « arithmétique ou algébrique » de la machine de guerre. Le plus essentiel serait l'aspect spatial qui est défini par l'espace lisse ou le *nomos* : la machine de guerre nomade est la *forme d'expression* de l'agencement, l'espace lisse est sa *substance d'expression*¹⁴. C'est là que l'on découvre une stratégie conforme à l'essence de la machine de guerre : envisager la machine de guerre comme Idée pure ou invention nomade en tant que telle, ce n'est pas seulement chercher une puissance contre-stratégique qui déferait la structure de la Formule, mais en même temps *composer un espace lisse et le mouvement des hommes, et se déplacer dans cet espace*¹⁵. Il faut noter que la composition d'un espace lisse n'a rien à voir avec la constitution d'un autre « moyen » qui serait utilisé pour parvenir à un objectif ou une fin quelconque. C'est en redéfinissant le concept même de stratégie que nous appelons « stratégie » la composition d'un espace lisse : le concept clausewitzien de stratégie consiste à constituer l'espace strié dans lequel l'appareil d'État s'approprie la machine de guerre, tandis que la « pure stratégie » guattaro-deleuzienne consiste à laisser la machine de guerre composer son propre espace, c'est-à-dire l'espace lisse nomade dans lequel aucune structure d'appropriation ne peut se constituer.

La pure stratégie : Nomos contre Polis

Dans leur exemple magnifique qui atteste l'extériorité de la machine de guerre dans la théorie des jeux, Deleuze et Guattari emploient « pure stratégie » pour caractériser le go. Relisons le passage entier qui met en contraste les échecs et le go. Le caractère sémiologique des échecs est décrit dans les termes suivants :

Les échecs sont un jeu d'Etat, ou de cour, l'empereur de Chine y joue. Les pièces d'échecs sont codées, elles ont une nature intérieure ou des propriétés intrinsèques,

¹³ MP, p. 519.

¹⁴ MP, p. 518.

¹⁵ Cf. MP, p. 526.

d'où découlent leurs mouvements, leurs situations, leurs affrontements. Elles sont qualifiées, le cavalier reste un cavalier, le fantassin un fantassin, le voltigeur un voltigeur. Chacune est comme un sujet d'énoncé, doué d'un pouvoir relatif ; et ces pouvoirs relatifs se combinent dans un sujet d'énonciation, le joueur d'échecs lui-même ou la forme d'intériorité du jeu¹⁶.

Le jeu d'échecs serait un modèle « idéal » de la stratégie clausewitzienne. Idéal, parce que la rationalité du joueur se réalise au maximum dans ce modèle, et en même temps parce qu'ils ne sont qu'un modèle de la « guerre sur le papier ». Clausewitz, philosophe de la guerre réelle, non pas de la guerre théorique, ne prendrait pas les échecs pour son modèle de la stratégie¹⁷ (Deleuze et Guattari ne les prendraient pas non plus pour le modèle de la Formule clausewitzienne qu'ils réarticulent avec l'Idée pure de la machine de guerre, puisque la Formule ne se constitue pas dans l'espace strié, mais consiste à subordonner l'espace lisse à l'espace strié). Toutefois, nous pourrions au moins considérer les échecs comme modèle d'*un aspect* de la Formule : même si Clausewitz insiste sur la différence épistémologique du réel et de la théorie, cela n'occulte pas sa foi en un rationalisme stratégique dont le symbole par excellence est le jeu d'échecs. Pour récapituler le concept formel de la stratégie clausewitzienne, celle-ci suppose l'extériorité subjective et l'extériorité objective, et il y a dans sa structure le point central qui forme l'intériorité pure de la fin stratégique. Les échecs sont évidemment le modèle qui n'a pas d'extériorité objective : il n'y a pas de hasard, de friction ou de conditions objectives, mais seulement les mouvements calculables des pièces. En revanche, l'extériorité subjective apparaît sous sa forme maximale : se subordonnant complètement à l'entendement du joueur humain, les pièces inertes bougent selon leur qualification sans autonomie — « leurs fonctions sont structurales »¹⁸. Telle est la structure stratégique que Deleuze et Guattari comparent avec le

¹⁶ MP, p. 436.

¹⁷ Cf. C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 108. Pour la même raison, certains théoriciens des jeux signalent que ce qui peut servir de modèle de jeu réel, ce ne sont pas les échecs, mais le poker. John von Neumann répond :

« No, no, » he said. « Chess is not a game. Chess is a well-defined form of computation. You may not be able to work out all the answers, but in theory there must be a solution, a right procedure in any position. Now real games », he said, « are not like that at all. Real life is not like that. Real life consists of bluffing, of little tactics of deception, of asking yourself what is the other man going to think I mean to do. And that is what games are about in my theory » (L. Freedman, *Strategy - a history*, *op. cit.*, p. 151).

¹⁸ MP, p. 436.

« régime post-signifiant de signes » ou « régime de subjectivation » dans lequel il y a « un sujet d'énonciation, qui découle du point de subjectivation, et un sujet d'énoncé dans un rapport déterminable à son tour avec le premier sujet »¹⁹.

Au contraire, le go fait un « agencement machinique non subjectivé » qui ne permet à ses pions aucune identification et aucune qualification fixée :

Les pions de go au contraire sont des grains, des pastilles, de simples unités arithmétiques, et n'ont d'autre fonction qu'anonyme, collective ou de troisième personne : « Il » avance, ce peut être un homme, une femme, une puce, un éléphant. Les pions de go sont les éléments d'un agencement machinique non subjectivé, sans propriétés intrinsèques, mais seulement de situation²⁰.

À proprement parler, les pions du go ne sont pas des « pions » qui bougent sur le plateau, mais ils sont simplement des *marques* spatiales anonymes. D'où la différence cruciale entre les deux jeux. Les pièces des échecs bougent dans l'espace abstrait et homogène au sens bergsonien : les mouvements des pièces sont la distribution d'un espace fermé et exclusif à chaque pièce. Dans le cas du go, c'est l'espace lui-même qui étend, élargit, se limite ou diminue : il ne s'agit pas d'occuper un espace, mais de se territorialiser et de se déterritorialiser. Bref, les *pions du go ne sont autres que l'espace même*. Ainsi, la différence entre le régime de subjectivation des échecs et l'agencement machinique non subjectivé du go n'est pas définie par la différence de caractère entre les pièces et les pions, mais par différents rapports de ces derniers avec l'espace :

Aussi les rapports sont-ils très différents dans les deux cas. Dans leur milieu d'intériorité, les pièces d'échecs entretiennent des rapports bi-univoques les unes avec les autres, et avec celles de l'adversaire : leurs fonctions sont structurales. Tandis qu'un pion de go n'a qu'un milieu d'extériorité, ou des rapports extrinsèques avec des nébuleuses, des constellations, d'après lesquels il remplit des fonctions d'insertion ou de situation, comme border, encercler, faire éclater. À lui tout seul, un pion de go peut annihiler synchroniquement toute une constellation, tandis qu'une pièce d'échecs ne le peut pas (ou ne le peut que diachroniquement)²¹

¹⁹ MP, p. 160.

²⁰ MP, p. 436.

²¹ *Idem*.

Non qu'un pion de go occupe une partie de l'espace ; dans la mesure où il n'a que des « rapports extrinsèques » avec l'espace comme une « constellation », le mouvement d'un seul pion transforme l'espace tout entier. Une autre différence consiste en ce que l'espace du go peut devenir infini, tandis que celui des échecs est fini. On a beau imaginer un plateau infini d'échecs, car il y aura toujours un point qualifié de roi, sur lequel le jeu se terminera. Dans le cas du go, le jeu pourrait continuer perpétuellement sur le plateau infini, il n'y aurait que des extensions d'espaces qui n'ont aucuns points terminants : un jeu sans bataille, sans victoire finale, bien que l'on puisse évaluer la supériorité ou l'infériorité d'une situation donnée. La guerre du go caractérisée par « pure stratégie » se distingue de la stratégie sémiologique de la guerre des échecs :

Les échecs sont bien une guerre, mais une guerre institutionnalisée, réglée, codée, avec un front, des arrières, des batailles. Mais une guerre sans ligne de combat, sans affrontement et arrières, à la limite sans bataille, c'est le propre du go : *pure stratégie* [souligné par moi], tandis que les échecs sont une sémiologie. Enfin, ce n'est pas du tout le même espace : dans le cas des échecs, il s'agit de se distribuer un espace fermé, donc d'aller d'un point à un autre, d'occuper un maximum de places avec minimum de pièces. Dans le go, il s'agit de se distribuer dans un espace ouvert, de tenir l'espace, de garder la possibilité de surgir en n'importe quel point : le mouvement ne va plus d'un point à un autre, mais devient perpétuel, sans but ni destination, sans départ ni arrivée²².

Certes, la stratégie clausewitzienne définie par l'utilisation des moyens aux fins suppose une sémiologie, c'est-à-dire qu'il faut que chaque moyen soit qualifié et identifié en tant qu'il est un sujet d'énoncé. L'espace est soit une condition homogène transcendante qui se sépare des pièces, soit une constitution des espaces fermés qui sont distribués aux pièces. Mais la pure stratégie ignore la structure de moyen et de fin. Même si l'on peut appliquer cette structure aux pions du go, il n'y aurait que l'espace qui est le seul moyen et à la fois la fin du jeu. L'enjeu du go est de composer l'espace lisse et de se distribuer dans cet espace, tandis qu'il ne s'agit que d'occuper des points dans l'espace des échecs.

Le contraste des échecs et du go est un « exemple limité » de l'extériorité de la machine de guerre. Son premier rôle est de l'attester en langue d'espace :

Espace « lisse » du go, contre espace « strié » des échecs. *Nomos* du go contre État des échecs, *nomos* contre *polis*. C'est que les échecs codent et décodent l'espace,

²² MP, pp. 436-437.

tandis que le go procède tout autrement, le territorialise et le déterritorialise (faire du dehors un territoire dans l'espace, consolider ce territoire par construction d'un second territoire adjacent, déterritorialiser l'ennemi par éclatement interne de son territoire, se déterritorialiser soi-même en renonçant, en allant ailleurs...). Une autre justice, un autre mouvement, un autre espace-temps²³.

Nomos ou espace lisse de machine de guerre, contre *polis* ou espace strié d'État. Enfin, la pure stratégie en tant qu'objet positif de la machine de guerre se définit comme composition d'un espace lisse nomade ou du *nomos*. (Pourquoi Deleuze et Guattari prennent-ils le terme « *nomos* » qui est généralement considéré comme indiquant « loi » ? Par référence à l'étude sémantique d'E. Laroche sur la racine grecque « *nem-* » dont dérivent les mots grecs tels que *nemo*, *nemesis*, *nomos*, etc., ils remontent à l'un des sens premiers de *nomos* : « le *nomos* a fini par désigner la loi, mais d'abord parce qu'il était distribution, mode de distribution »²⁴. Ils renversent ainsi le sens habituel du terme : le *nomos* comme distribution s'oppose à la loi ou à la *polis*).

²³ MP, p. 437.

²⁴ MP, p. 472. Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949. Sur une confrontation du concept guattaro-deleuzien de *nomos* avec celui de Carl Schmitt, voir G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., pp. 99-102.

§2. L'espaces stratégiques

Stratégie d'espaces, ou espaces stratégiques

La stratégie est celle d'espace, tous les stratégies contiennent le problèmes de l'espace. Il faudrait d'abord préciser la notion d'« espace » : qu'entendent Deleuze et Guattari par cette notion, lorsqu'ils définissent l'espace lisse comme objet positif de la machine de guerre ? Pourquoi le problème de la stratégie entraîne-t-il celui de l'espace ? Comment peut-on décrire les différences entre différents types de stratégies en langage d'espace ? En ce qui concerne ces questions sur la stratégie et l'espace, les pages les plus remarquables seraient celles de la relecture guattaro-deleuzienne des essais de Paul Virilio, qui offrent aux auteurs de *Mille plateaux* des modèles et des exemples abondants de l'espace lisse. Dans *Vitesse et politique*, Virilio déclare que le temps contemporain d'armes nucléaires est celui de la « dromocratie », où : « il n'y a pas 'révolution industrielle' mais 'révolution dromocratique', il n'y a pas démocratie mais dromocratie, il n'y a plus stratégie mais dromologie »¹ ; les espaces politiques, technologiques et économiques, aussi bien que l'espace stratégique qui était supposé dans la guerre clausewitzienne, sont ainsi remplacés par l'espace « dromologique ». Le créateur du concept de dromologie trouve une origine de l'espace dromologique dans la stratégie maritime du « *fleet in being* » dont le terme est créé par l'amiral Herbert à la fin du XVII^e siècle :

Le fleet in being, c'est la logistique accomplissant absolument la stratégie comme art du mouvement des corps non vus, c'est la présence permanente en mer d'une flotte invisible pouvant frapper l'adversaire n'importe où et n'importe quand, annihilant sa volonté de puissance par la création d'une zone d'insécurité globale où il ne sera plus jamais en mesure de « décider » avec certitude, de vouloir, c'est-à-dire de vaincre².

Pour prévoir les questions stratégiques de l'espace lisse, remarquons quelques points de l'idée de la dromocratie. 1) La violence et la stratégie deviennent « indirectes ». Dans la guerre dominée par le *fleet in being*, il n'existe pas d'« affrontement direct », mais la

¹ P. Virilio, *Vitesse et politique : essai de dromologie*, Galilée, 1977, p. 53. Les termes « dromocratie » et « dromologie » sont sans doute dérivés du grec « *dromos* » qui signifie « courir ». Virilio utilise plusieurs termes dérivés du préfixe « dromo- », en faisant référence à l'usage ancien et psychiatrique du terme « dromomane » (*Ibid.*, p. 15, n. 3).

² *Ibid.*, p. 46.

« stratégie indirecte peut désespérer un peuple sans effusion de sang »³. C'est un modèle primitif de la guerre totale post-fasciste, ce que Deleuze et Guattari appellent « paix de la Terreur »⁴. 2) « Le *fleet in being* invente la notion d'un déplacement qui serait sans destination dans l'espace et le temps »⁵. C'est précisément là que l'on trouve la distinction guattaro-deleuzienne entre « mouvement » et « vitesse » : « le mouvement peut être très rapide, il n'est pas pour cela vitesse ; la vitesse peut être très lente, ou même immobile, elle est pourtant vitesse »⁶. Dans l'espace créé par le *fleet in being*, il n'est pas question du lentement ou de la rapidité d'un « mouvement extensif » ; il est un espace de la « vitesse intensive ». C'est pourquoi l'espace dromocratique est identifié au *nomos* ou espace lisse dans les 12^e et 14^e Plateaux⁷. 3) La « mer libre » est rapidement devenue l'« empire des mers » par le *fleet in being*. Pour les cités méditerranéennes anciennes, la mer libre était l'espace par excellence extérieur à l'État⁸. La dromocratie invente un nouveau rapport entre l'État et la mer, ce que Virilio appelle « droit à la mer ». On trouverait, dans la naissance de ce droit, le processus d'un « striage » de l'espace lisse. Les États européens du XVII^e siècle qui étaient en concurrence pour la « *domination exclusive* des océans » n'intervenaient pas directement dans les organisations maritimes, mais se réservaient le pouvoir de « les sanctionner, de se les attribuer », alors qu'ils exerçaient de façon violente l'« opération de prolétarianisation militaire » du peuple, qui leur permettait d'accéder à la dromocratie. C'est en même temps l'État qui strie l'espace maritime et qui mobilise le peuple pour le transformer en prolétariat maritime. 4) La dromocratie est née en mer au XVII^e siècle et vient dominer les terres au XX^e siècle, si bien que la guerre devient la « guerre totale ubiquitaire ». Virilio observe, dans la Première Guerre mondiale qui utilisa des « voitures blindées allant par tous terrains »⁹, des nouveautés de l'espace militaire qui ne se trouvait pas chez Clausewitz. Ainsi devient obsolète la séparation entre le front et l'arrière, qui

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ MP, p. 525.

⁵ P. Virilio, *Vitesse et politique*, *op. cit.*, p. 48.

⁶ MP, p. 473.

⁷ MP, pp. 492, 598-599.

⁸ « *La mer libre* devait compenser toutes les contraintes sociales, religieuses, morales, toutes les oppressions politiques et économiques et jusqu'aux limites des lois physiques dues à la pesanteur terrestre, à l'exiguïté continentale » (P. Virilio, *Vitesse et politique*, *op. cit.*, p. 49).

⁹ *Ibid.*, p. 61.

n'était pas seulement une séparation spatiale, mais encore une condition géopolitique de la subordination clausewitzienne de la guerre à la politique d'État.

Or, dans la guerre totale dromocratique qui rompt avec la guerre clausewitzienne, le concept clausewitzien de stratégie devient-il inutile ? Le concept dromologique de stratégie, ou plutôt le remplacement de la stratégie par la dromologie, requiert-il de renoncer à la stratégie clausewitzienne ? Celle-ci est-elle vraiment obsolète dans les temps de la guerre totale nucléaire ? C'est là qu'il faut distinguer *deux manières de concevoir le rapport de la dromocratie à la stratégie*. Clausewitz considère l'espace géographique comme un des éléments extérieurs de la stratégie¹⁰. Si l'on considère de la même manière l'espace dromologique dominé par la vitesse comme un moyen stratégique ou une nouvelle condition extérieure à la stratégie, cet espace remplacera juste l'espace géographique clausewitzien, en se subordonnant encore à la structure de l'appropriation stratégique. Le droit à la mer et la guerre totale ubiquitaire sont des formes de cette subordination de la dromocratie aux États. Au contraire, on peut créer un autre concept de stratégie que le concept clausewitzien, en inventant l'espace dromologique. Si l'on élimine l'État dans cet espace, celui-ci n'aura aucune idée de la destination, de la fin ou de l'objectif. Mais il deviendra un espace lisse au sens guattaro-deleuzien, et la stratégie pure sera définie comme composition d'un espace dromologique ou d'un espace lisse, en rompant avec la stratégie clausewitzienne. Par conséquent, il ne s'agit pas d'une *stratégie d'espaces* ou d'une utilisation stratégique des espaces, mais de distinguer les espaces dans lesquels la stratégie se constitue de différentes façons : la structure d'appropriation de la stratégie clausewitzienne est constituée par la politique d'État dans l'espace de mouvement extensif

¹⁰ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 177.

ou espace strié, et la stratégie pure présuppose la vitesse intensive et l'espace lisse¹¹. Si l'on conçoit ainsi l'espace comme étant *constitutif* de la stratégie, la dromologie n'a pas seulement pour objet d'étudier l'espace comme moyen ou élément de la stratégie, mais encore elle remplace la stratégie même :

Si, comme le prétendait Lénine, « la stratégie est le choix des points d'application des forces », nous sommes contraints de considérer que ces « points », aujourd'hui, ne sont plus *des points d'appui géostratégiques* puisqu'à partir *d'un point quelconque* on peut en atteindre désormais un autre où qu'il soit, en un temps record et avec une précision de quelques mètres... Il nous faut bien le reconnaître, *la localisation géographique semble avoir définitivement perdu sa valeur stratégique* et, à l'inverse, cette même valeur est attribuée à *la délocalisation du vecteur*, d'un vecteur en mouvement permanent, que celui-ci soit aérien, spatial, sous-marin ou sous-terrain peu importe, seules comptent la vitesse du mobile et l'indéfectibilité de sa course¹².

L'espace lisse stratégique

La dromologie de Virilio permet de redéfinir la stratégie en terme d'espace. Le concept clausewitzien de stratégie suppose un espace stratégique dans lequel la politique d'État sur le point central organise tous les moyens et leur distribue des objets, c'est-à-dire qu'il s'agit de distribuer un « espace fermé » aux moyens. Ce que nous appelons « structure de l'appropriation stratégique » est un espace stratégique de l'État, qui pourrait être envisagé

¹¹ Il conviendrait de mettre en contraste la dromologie de Virilio avec le passage suivant d'Henri Lefebvre

Ces espaces sont *produits*. À partir d'une « matière première », la nature. Ce sont des produits d'une activité qui implique l'économique, le technique, mais va bien au-delà : produits politiques, espaces stratégiques. Ce terme « stratégie » comprend des projets et actions très divers, combinant la paix avec la guerre, le commerce des armes avec la dissuasion en cas de crise, l'emploi des ressources propres aux espaces périphériques avec celui des richesses en provenance des centres (industrialisés, urbanisés, étatisés) (H. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 1974, p. 102).

En tenant compte du concept marxiste de « production », Lefebvre considère la production d'espaces comme condition de la stratégie, et l'espace comme un des moyens stratégiques. Toutefois, cette production de l'espace stratégique ne reconstitue pas le concept même de stratégie. Ce que l'idée du *fleet in being* invente n'est pas un mode de production de l'espace, mais un espace dromocratique dans lequel il ne s'agit pas seulement de la production d'espaces, mais de l'espace qui redéfinit les concepts mêmes de stratégie et encore de production.

¹² P. Virilio, *Vitesse et politique*, *op. cit.*, pp. 132-133.

comme modèle stratégique de l'espace strié. Au contraire, la stratégie pure se définit comme composition d'un espace lisse ou du *nomos*. Elle n'est donc pas une manière d'utiliser l'espace, et l'espace lisse n'est pas son moyen ou son élément, mais il s'agit pour elle de se distribuer dans un « espace ouvert », si bien qu'elle n'est autre que la dromologie. Dès lors, on pourrait prendre la stratégie pure et la stratégie clausewitzienne pour une « attestation » stratégique de la distinction entre deux espaces : « l'espace lisse et l'espace strié, — l'espace nomade et l'espace sédentaire, — l'espace où se développe la machine de guerre et l'espace institué par l'appareil d'Etat »¹³. Les auteurs de *Mille plateaux* mettent ces espaces dans deux séries « paradigmatiques » de multiplicités, que Deleuze trace depuis les années 1960 :

Il nous est souvent arrivé de rencontrer toutes sortes de différences entre deux types de multiplicités : métriques, et non métriques ; extensives, et qualitatives ; centrées, et acentrées ; arborescentes, et rhizomatiques ; numéraires, et plates ; dimensionnelles, et directionnelles ; de masse, et de meute ; de grandeur, et de distance ; de coupure, et de fréquence ; *striées*, et *lisses*¹⁴.

Récapitulons l'opposition entre ces deux types d'espace que nous avons déjà regardés dans le modèle ludique du jeu de go et du jeu d'échecs. Deleuze et Guattari formulent l'« opposition simple » entre ceux-ci sur trois points :

Le lisse et le strié se distinguent en premier lieu par le rapport inverse du point et de la ligne (la ligne entre deux points dans le cas du strié, le point entre deux lignes dans le lisse). En second lieu, par la nature de la ligne (lisse-directionnelle, intervalles ouverts ; striée-dimensionnelle, intervalles fermés). Il y a enfin une troisième différence concernant la surface ou l'espace. Dans l'espace strié on ferme une surface, et on la « répartit » suivant des intervalles déterminés, d'après des coupures assignées ; dans le lisse, on se « distribue » sur un espace ouvert, d'après des fréquences et le long des parcours (*logos* et *nomos*)¹⁵.

En relisant ce passage cité avec des pages sur l'Axiome II du 12^e Plateau, nous en dégagerons certaines remarques. La première opposition consiste en ce que la ligne ou le

¹³ MP, p. 592.

¹⁴ MP, p. 604. Sur la notion de « paradigmatique », voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, 2009, p. 136.

¹⁵ MP, p. 600. Cf. MP, pp. 471-473.

trajet sont subordonnés aux points dans l'espace strié, tandis que les points sont subordonnés aux trajets dans l'espace lisse. Celui-ci n'est pas dimensionnel ni métrique, si bien que ses lignes ou ses trajets sont un « vecteur » directionnel. Dès lors, il faut en deuxième lieu distinguer la « vitesse » du « mouvement » : celui-ci est un mouvement *extensif* entre les points, alors que celle-là en tant que vitesse *absolue* et *intensive* constitue un corps « ubiquitaire » au sens dromologique du terme, qui remplit l'espace lisse. En troisième lieu, un espace fermé est distribué aux hommes ou aux choses dans l'espace strié, tandis que ces derniers se distribuent dans l'espace lisse. Pour désigner cette distribution nomade, Deleuze et Guattari empruntent le terme « *nomos* » à l'étude de Laroche sur la racine grecque « *nem-* ». L'observation de Toynbee est une description magnifique qui synthétise ces trois remarques : « Toynbee a profondément raison de suggérer que le nomade est plutôt *celui qui ne bouge pas* »¹⁶. À savoir que ce qui bouge dans l'espace lisse n'est pas le nomade, mais le paysage : le nomade *marche sur place*. Dans cet espace, une forêt apparaît ou disparaît, et une steppe croît ou décroît¹⁷. En dernier lieu, il faudrait y ajouter une remarque sur les éléments numériques de l'espace lisse, sur lesquels porte la Proposition VI du 12^e Plateau. L'organisation *arithmétique* en espace lisse, qui s'appelle « nombre nombrant », s'oppose à la *géométrie* en espace strié comme science royale ou majeure¹⁸. Le nombre nombrant nomade en tant que multiplicité qualitative non-métrique est toujours « complexe », « articulé », au sens où il compose en lui-même des éléments hétérogènes tels que des hommes, des armes, des bêtes et des véhicules (la thèse du

¹⁶ MP, p. 472.

¹⁷ Deleuze et Guattari distinguent l'espace lisse nomade d'autres genres d'espace qui sont souvent confondus avec ce dernier. D'abord, le nomade n'est pas le migrant, car il « ne bouge pas », alors que le migrant « quitte un milieu devenu amorphe ou ingrat » (MP, p. 472). Par ailleurs, il faut le distinguer de l'« itinérant » (ou « ambulante ») et du « transhumant », mais pour une autre raison que le migrant : itinérer ou ambuler, c'est « suivre un flux de matière, un *phylum machinique* » ; la transhumance est l'une des itinérances secondaires, qui se définit par une « rotation destinée dès le départ à le faire revenir au point qu'il a quitté » (MP, p. 509). Le nomade, l'itinérant et le transhumant sont déterminés respectivement par l'espace lisse, la matière-flux et la rotation (Cf. sur les différences entre ces trois cas, schématisées par Sibertin-Blanc : G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari, op. cit.*, p. 104). Or, l'espace nomade ne s'oppose pas à l'espace itinérant : en tant que figure par excellence de l'itinérant, « le forgeron n'est pas nomade chez les nomades et sédentaire chez les sédentaires, ou mi-nomade chez les nomades, mi-sédentaire chez les sédentaires ». Le forgeron habite dans un « trou » et troue l'espace, et cet « espace troué communique par lui-même avec l'espace lisse et avec l'espace strié ». L'espace troué est l'espace comme matière-flux, si bien qu'il est la substance du contenu dans la grille hjelmslevienne de la machine de guerre (MP, pp. 516-518).

¹⁸ Les auteurs de *Mille plateaux* posent déjà dans le 5^e Plateau le problème du « nombre » pour traiter de caractères de la sémiotique nomade « contre-signifiante » (MP, pp. 148-149). Ils empruntent ses expressions concernant le nombre à Julia Kristeva (MP, p. 148, n. 8).

« devenir-animal du guerrier » est ici réaffirmée)¹⁹. Dans ce type nomade d'organisation, ce qui est articulé, ce ne sont pas seulement les rapports intérieurs entre les éléments, mais encore les rapports extérieurs : « encore faut-il tenir compte aussi des rapports arithmétiques extérieurs, mais contenus dans le nombre »²⁰. Deleuze et Guattari dégagent une conclusion concernant une continuation de la « stratégie » et de la « logistique » :

La *logistique* est l'art de ces rapports extérieurs, qui n'appartiennent pas moins à la machine de guerre que les rapports intérieurs de la *stratégie*, c'est-à-dire les compositions d'unités combattantes entre elles. Toutes deux constituent la science de l'articulation des nombres de guerre. Tout agencement comporte cet aspect stratégique et cet aspect logistique²¹.

C'est là que l'on trouve un caractère de la stratégie pure, qui permet de l'opposer à la stratégie clausewitzienne : la structure de celle-ci est déterminée par l'extériorité objective et l'extériorité subjective (que nous avons formulées dans le Chapitre I), tandis que la stratégie pure ignore la séparation entre l'extérieur et l'intérieur stratégiques, ou encore elle consiste à composer un espace lisse comme pure forme d'extériorité sans aucune intériorité.

De la même manière qu'ils traversent dans le 12^e Plateau les différents modèles qui « attestent » l'extériorité de la machine de guerre, Deleuze et Guattari envisagent nombre de modèles dans le 14^e Plateau pour décrire l'opposition entre l'espace strié et l'espace lisse : les modèles technologiques, musicaux, maritimes, mathématiques, physiques et esthétiques, et ils y ajoutent le modèle ludique et le modèle noologique qu'ils analysent déjà dans le 12^e Plateau. Certes, on peut dégager de ces modèles un « modèle stratégique » qui montrerait également l'opposition entre les deux espaces, ou entre la stratégie pure et la stratégie clausewitzienne de l'État. Nous avons déjà conçu cette opposition, en nous appuyant sur le modèle ludique du jeu d'échecs et du jeu de go. Le modèle maritime, que Deleuze et Guattari empruntent à la dromologie de Virilio, est lui-même un modèle de l'espace lisse stratégique : *il n'y a plus dans la dromocratie la stratégie au sens clausewitzien ou léniniste, et la composition d'un espace lisse la remplace*. Par ailleurs, on peut prendre la Proposition IX du 12^e Plateau comme telle pour un modèle stratégique qui comporte cet exemple de l'espace lisse stratégique, *la guerre de guérilla*. L'auteur le plus

¹⁹ MP, pp. 486-487. Cf. MP, pp. 436, 605.

²⁰ MP, p. 487.

²¹ *Idem*.

important auquel Deleuze et Guattari renvoient au sujet de la guérilla est T. E. Lawrence²². Dans les récits autobiographiques de ses expériences militaires pendant la grande révolte arabe²³, Lawrence décrit l'espace de la guerre de guérilla, dans lequel il se heurte à un échec de la théorie clausewitzienne de la guerre d'État. Si la stratégie de la guerre de guérilla se distingue nettement de celle de la guerre d'État, ce n'est pas que l'utilisation ou la production d'espaces stratégiques soient simplement différentes dans ces deux types de guerre, mais que la guerre de guérilla « s'opère comme la guerre maritime » : le désert est un espace dromocratique dans lequel les forces arabes deviennent le « gaz » ubiquitaire. La « non-bataille » est un caractère conséquent de ce type de guerre, si bien que la paix et la guerre ne se distinguent pas nettement : *tout l'espace de la grande révolte arabe est en paix à la fois en guerre*. À cet égard, la guerre purement ubiquitaire n'est pas la guerre totale dont la première forme apparaît dans la Première Guerre mondiale, mais la guerre de guérilla, guerre de « non-bataille ».

Striage de l'espace lisse

Nous avons redéfini la stratégie pure et la stratégie clausewitzienne en terme d'espace. Il conviendrait de préciser encore le rapport entre la stratégie et l'espace, car ce rapport n'est pas le même dans les deux conceptions opposées de la stratégie. La stratégie pure en tant qu'objet positif de la machine de guerre se définit précisément comme composition d'un espace lisse et distribution d'hommes et de choses dans cet espace. En ce cas, l'espace lisse n'est pas un moyen stratégique, mais il peut être identifié à la stratégie pure elle-même dans la mesure où il la constitue en tant que telle. L'espace strié est constitutif de la stratégie

²² MP, p. 518, n. 97.

²³ Pour un article de l'*Encyclopædia Britannica* sur la guerre de guérilla, Lawrence reprend et remanie un beau passage de *Les Sept Piliers de la sagesse* (T. E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, op. cit., pp. 266-267) :

In the Arab case the algebraic factor would take first account of the area to be conquered. A casual calculation indicated perhaps 140,000 square miles. How would the Turks defend all that — no doubt by a trench line across the bottom, if the Arabs were an army attacking with banners displayed...but suppose they were an influence, a thing invulnerable, intangible, without front or back, drifting about like a gas? Armies were like plants, immobile as a whole, firm-rooted, nourished through long stems to the head. The Arabs might be a vapour, blowing where they listed. It seemed that a regular soldier might be helpless without a target. He would own the ground he sat on, and what he could poke his rifle at (T. E. Lawrence, « T. E. Lawrence on guerrilla warfare » in *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/T-E-Lawrence-on-guerrilla-warfare-1984900>).

clauswitzienne qui est définie comme structure de l'appropriation stratégique. Or, dès lors qu'elle est constituée en tant que stratégie de la politique d'État, elle utilise l'espace comme le moyen par lequel elle s'approprie la machine de guerre et l'espace lisse : « une des tâches fondamentales de l'Etat, c'est de strier l'espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d'un moyen de communication au service d'un espace strié »²⁴. L'enjeu est une constitution de l'espace : s'approprier la machine de guerre, c'est strier l'espace lisse ; révolutionner contre l'État, c'est reconstituer un espace lisse nomade.

En ce sens, l'État ne cesse de décomposer, recomposer et transformer le mouvement, ou de régler la vitesse. [...] Et chaque fois qu'il y a opération contre l'Etat, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît, avec reconstitution d'un espace lisse ou d'une manière d'être dans l'espace comme s'il était lisse (Virilio rappelle l'importance du thème émeutier ou révolutionnaire « tenir la rue »). C'est en ce sens que la réplique de l'Etat, c'est de strier l'espace, contre tout ce qui risque de le déborder. L'Etat ne s'est pas approprié la machine de guerre elle-même sans lui donner la forme du mouvement relatif : ainsi avec le modèle *forteresse* comme régulateur de mouvement, et qui fut précisément l'achoppement des nomades, l'écueil et la parade où venait se briser le mouvement tourbillonnaire absolu. Inversement, quand un Etat n'arrive pas à strier son espace intérieur ou avoisinant, les flux qui le traversent prennent nécessairement l'allure d'une machine de guerre dirigée contre lui, déployée dans un espace lisse hostile ou rebelle (même si d'autres Etats peuvent y glisser leurs stries)²⁵.

Dans la mesure où la stratégie pure et la stratégie clauswitzienne sont définies par l'espace lisse et l'espace strié, l'opposition entre elles n'est pas seulement celle entre deux stratégies militaires. Comme nous le verrons, elle est l'opposition entre les deux stratégies militaires, politiques et encore révolutionnaires qui se développent en deux espaces différents. À cet égard, ces deux stratégies sont deux types de voyages : un « voyage sur place » et un voyage d'un point à l'autre.

Voyage sur place, c'est le nom de toutes les intensités, même si elles se développent aussi en extension. Penser, c'est voyager, et nous avons essayé précédemment de dresser un modèle théo-noologique des espaces lisses et striés. Bref, ce qui

²⁴ MP, p. 479.

²⁵ MP, p. 480.

distingue les voyages, ce n'est ni la qualité objective des lieux, ni la quantité mesurable du mouvement — ni quelque chose qui serait seulement dans l'esprit — mais le mode de spatialisation, la manière d'être dans l'espace, d'être à l'espace. Voyager en lisse ou en strié, penser de même...²⁶

De la même manière que Deleuze et Guattari disent que « penser, c'est voyager », on pourrait dire que *révolutionner, c'est voyager*. La stratégie révolutionnaire est, dans la littérature marxiste, souvent identifiée à un voyage pour atteindre le point de destination ultime, tandis que la stratégie pure serait conçue comme *devenir* ou voyage sur place dans l'intensité. D'où cette grande différence entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire qui représentent deux conceptions opposées de la révolution : la révolution entre le passé et l'avenir (c'est de l'Histoire) et le devenir-révolutionnaire²⁷.

Il faut noter que le rapport entre l'espace lisse et l'espace strié n'est pas simple, bien que l'on puisse en dégager quelques « oppositions simples ». Deleuze et Guattari soulignent que « la situation est encore beaucoup plus embrouillée que nous ne disons », et que l'opposition entre les deux espaces « n'est pas facilement situable ». Ce qui nous renvoie à des « complications », à des « alternances » et à des « superpositions » de l'espace lisse et de l'espace strié²⁸. Ces dernières ne permettent pas seulement à l'État de strier l'espace lisse, mais encore elles rendent possibles des *transformations de la nature de ces deux espaces*. Dès lors, on doit distinguer deux problèmes de la Proposition IX du 12^e Plateau : 1) celui de l'appropriation de la machine de guerre ou du striage de l'espace lisse par l'appareil d'État ; 2) celui de l'invention d'une nouvelle « machine de guerre mondiale » ou de la reconstitution d'une « nouvel espace lisse » par l'axiomatique capitaliste mondiale. Le premier problème traverse évidemment le 12^e Plateau entier : des premières Propositions de l'extériorité de la machine de guerre à la Proposition IX de l'appropriation clausewitzienne de la machine de guerre. Le deuxième problème est posé dans la réflexion guattaro-deleuzienne sur la situation actuelle ou « post-fasciste » qui marque un point de rupture entre la machine de guerre en tant qu'invention nomade et la machine de guerre mondiale, ou entre l'histoire universelle de l'appropriation de la machine de guerre par l'appareil d'État et l'axiomatique capitaliste par laquelle la machine de guerre mondiale s'approprié les États comme moyens.

²⁶ MP, p. 602.

²⁷ Cf. le Chapitre VI, §1.

²⁸ MP, pp. 481, 600-601.

À cet égard, la dromologie de Virilio paraît encore d'une grande importance, au point que Deleuze et Guattari la prennent pour articuler ces deux problèmes :

Comme le souligne Virilio, la mer sera le lieu du *fleet in being*, où l'on ne va plus d'un point à un autre, mais où l'on tient tout l'espace à partir d'un point quelconque : au lieu de strier l'espace, on l'occupe avec un vecteur de déterritorialisation en mouvement perpétuel. Et de la mer, cette stratégie moderne se communiquera à l'air comme nouvel espace lisse, mais aussi à toute la Terre considérée comme un désert ou comme une mer. Convertisseur et captureur, l'Etat ne relativise pas seulement le mouvement, il redonne du mouvement absolu. Il ne va pas seulement du lisse au strié, il reconstitue de l'espace lisse, il redonne du lisse à l'issue du strié. Il est vrai que ce nouveau nomadisme accompagne une machine de guerre mondiale dont l'organisation déborde les appareils d'Etat, et passe dans des complexes énergétiques, militaires-industriels, multi-nationaux²⁹.

D'une part, « la mer est l'espace lisse par excellence », et pour cette raison, elle est également « l'archétype de tous les striages de l'espace lisse »³⁰. Le modèle maritime exprimé par la dromologie sur le *fleet in being* indique d'abord les caractères de la mer en tant qu'espace lisse. Or, il est aussi le modèle par excellence du striage de l'espace lisse comme Virilio le révèle dans ce qu'il appelle « droit à la mer ». Bref, le premier objet de la dromologie est double : la nature de l'espace lisse en tant qu'invention nomade et le striage de cet espace par l'État. D'autre part et surtout, le *fleet in being* est l'archétype du « nouveau nomadisme » ou « néo-nomadisme » qui est inventé ou reconstitué par l'État (notons que, dès le début, le *fleet in being* est une invention de l'État) :

Ce qui ne contredit pas l'autre hypothèse de Virilio : à l'issue de son striage, la mer redonne une sorte d'espace lisse, occupé par le *fleet in being*, puis par le mouvement perpétuel du sous-marin stratégique, débordant tout quadrillage, inventant un néo-nomadisme au service d'une machine de guerre encore plus inquiétante que les Etats qui la reconstituent à la limite de leurs striages³¹.

Comme nous venons de le remarquer, l'opposition entre l'espace lisse et l'espace strié n'est pas simple. Il y a toujours des complications, des alternances ou des superpositions entre

²⁹ MP, p. 481.

³⁰ MP, pp. 598-599.

³¹ MP, p. 599.

eux, et l'appropriation de la machine de guerre et le striage de l'espace lisse par l'État ne s'arrêtent pas, si bien que le « néo-nomadisme » apparaît comme leur complication la plus extrême. C'est l'invention d'un nouvel espace lisse, d'une machine de guerre « encore plus inquiétante » ou « machine de guerre mondiale ». Si le *fleet in being* est l'archétype, c'est dans l'axiomatique capitaliste mondiale que cet archétype se réalise sous ces formes extrêmes, la guerre totale post-fasciste ou « la paix de la Terreur »³².

³² MP, p. 590.

Chapitre III. Politique et stratégie

Cette Première partie a pour objet une analyse critique sur le concept de stratégie pour préciser l'opposition double entre la stratégie minoritaire et la stratégie majoritaire : la stratégie pure contre la stratégie clausewitzienne, le devenir-minoritaire contre la constitution de la majorité. Pour cela, nous avons redéfini la stratégie pure par l'espace lisse nomade ou *nomos*. Mais, de la Formule clausewitzienne au traité guattaro-deleuzien de la machine de guerre, la stratégie militaire n'est-elle pas l'objet de tout ce que nous avons examiné jusqu'à maintenant ? Faudrait-il d'autre part la distinguer de la « stratégie politique » et reposer des questions sur celle-ci ? La distinction entre la stratégie politique et la stratégie militaire nous renvoie au problème du rapport de la politique à la guerre. Dans la mesure où la Formule suppose l'extériorité de la guerre et en même temps la continuité de celle-ci avec la politique d'État, on peut en dégager un concept clausewitzien de « stratégie politique » ou encore celui de « politique ». Nous exposerons ces concepts par une *continuité entre la stratégie militaire, la stratégie politique et la politique même*, en révélant une implication politico-militaire de la Formule et de sa structure de l'appropriation stratégique qui suppose la supériorité de la politique d'État comme « entendement pur » et l'infériorité de la guerre comme moyen. Dès lors, il ne s'agit pas de distinguer la stratégie politique de la stratégie militaire, mais de réfléchir sur l'appropriation stratégique du *point de vue de la politique d'État* : il sera notamment question de savoir quels *dangers* peuvent se produire dans le processus d'appropriation, pour le compte de la politique d'État autant que pour le compte de la machine de guerre.

Depuis la Première Guerre mondiale, des objections théoriques, pratiques ou historiques sont produites au modèle clausewitzien de la guerre par certains penseurs militaires ou politiques. Ceux qui donnent lieu aux débats post-clausewitziens sont surtout la problématique de la « guerre absolue » et celle de la « guerre totale ». Il ne faudrait pas confondre ces deux problématiques, bien que l'on observe souvent certains caractères communs à celles-ci. Comme Deleuze et Guattari le précisent, la guerre absolue comme concept pur de guerre s'oppose à la « guerre réelle », alors qu'en tant que forme de guerre réelle, la guerre totale s'oppose à la « guerre limitée »¹. L'idée moderne de la guerre totale n'apparaît pas explicitement dans *De la guerre*, mais Clausewitz traite du problème de la guerre absolue, c'est-à-dire, celui de la possibilité réelle d'une violence extrême qui vise à

¹ Les guerres réelles oscillent entre la guerre totale et la guerre limitée. Voir MP, p. 523.

anéantir la force ennemie. En reposant sur ses présupposés épistémologiques, il élimine cette possibilité pour montrer que la guerre se subordonne à la politique d'État. En outre, à la suite de la Première Guerre mondiale, Erich Ludendorff observe des aspects de la guerre totale dont certains éléments existaient, sans être remarqués, déjà à l'époque de Clausewitz. Dans « la guerre totale qui n'est pas seulement l'affaire des forces armées, mais qui touche aussi la vie immédiate et l'âme de chaque membre des peuples belligérants »² s'annule l'extériorité entre le peuple, la force armée et la politique d'État qui constituent la définition « trinitaire » de la guerre clausewitzienne. Malgré la différence entre leurs contextes, les problématiques de la guerre absolue et de la guerre totale convergent sur le point : il s'agit de l'extériorité qui existe entre la guerre et la politique d'État. Toute l'argumentation clausewitzienne vise à affirmer la nécessité de cette extériorité, tandis que tous les débats post-clausewitziens sur la guerre absolue et la guerre totale commencent par douter de cette nécessité : il est dès lors question des *dangers d'une autonomisation de la guerre, d'une coïncidence de la politique avec la guerre, d'une transformation de la nature de la politique par la guerre, d'une inversion du rapport entre celles-ci, etc.* En se situant sur ce champ de débats, Deleuze et Guattari redéfinissent la guerre absolue comme Idée pure de la machine de guerre, alors qu'ils expriment la guerre totale permanente par la formule contre-clausewitzienne : « la politique est la continuation de la guerre avec d'autres moyens »³.

Ces dangers ne sont pas nouveaux, mais se trouvent toujours dans le processus d'appropriation de la machine de guerre comme Deleuze et Guattari le remarquent du point de vue de l'histoire universelle⁴. Or, il y a dans la « situation actuelle » une nouvelle condition qui force la politique d'État à coïncider avec la guerre et précipite ainsi la guerre limitée vers la guerre totale. C'est le *capitalisme comme axiomatique mondiale* :

Et c'est une même tendance historique qui entraîne les États à évoluer d'un triple point de vue : passer des figures d'encastement à des formes d'appropriation proprement dite, passer de la guerre limitée à la guerre dite totale, et transformer le rapport du but et de l'objet. Or les facteurs qui font de la guerre d'État une guerre totale sont étroitement liés au capitalisme : il s'agit de l'investissement du capital constant en matériel, industrie et économie de guerre, et de l'investissement du

² E. Ludendorff, *La guerre totale*, Paris, Perrin, 2014, p. 43.

³ MP, p. 525.

⁴ Cf. le début du Chapitre II.

capital variable en population physique et morale (à la fois comme faisant la guerre, et la subissant)⁵.

Dans le capitalisme qui axiomatise tous les flux décodés pour constituer le capital constant et le capital variable, la guerre joue un rôle important pour réaliser la plus-value. Ainsi, Deleuze et Guattari reprennent les passages de *L'Anti-Œdipe* sur le « rôle d'un complexe politico-militaire-économique » dans le capitalisme⁶, et les associent aux remarques de Ludendorff sur la guerre totale. Dès que la machine de guerre a pour objet direct la guerre totale, son rapport à l'appareil d'État se heurte à une « contradiction ». Pour récapituler notre formalisation de la structure de l'appropriation stratégique, il faudrait souligner qu'une stratégie n'est pas constituée simplement par le couple « moyen-fin », mais par la structure hiérarchique trinitaire « moyen-objet-fin », et qu'il y a souvent dans cette structure la possibilité qu'un objet devienne autonome. Dans la mesure où l'appareil d'État (*fin*) s'approprie la machine de guerre (*moyen*) dans le capitalisme, il lui donne pour *objet* direct la guerre totale. Mais celle-ci est exactement l'objet autonome qui va jusqu'à la contradiction avec la fin, en dépassant celle-ci et en devenant illimité (la guerre totale se distingue à cet égard de la guerre absolue au sens guattaro-deleuzien, car elle est l'objet donné à la machine de guerre dans la structure d'appropriation, tandis que la guerre absolue comme Idée pure est le moyen qui prend son propre objet positif à l'extérieur de cette structure). Ainsi, « les États tendent à relâcher, à reconstituer une immense machine de guerre dont ils ne sont plus que les parties, opposables ou apposées »⁷, si bien qu'apparaît une nouvelle « machine de guerre mondiale ». Deleuze et Guattari présentent le « fascisme » et le « post-fascisme » comme deux figures de cette nouvelle machine de guerre : c'est évidemment le fascisme qui inventa celle-ci, mais la figure post-fasciste fait de la guerre totale la « paix de la Terreur ou de la Survie ». Cette paix qui est devenue une continuation de la guerre mondiale définit l'axiomatique capitaliste après les guerres mondiales.

Enfin, et encore, ni du point de vue clausewitzien ni du point de vue post-clausewitzien, il ne s'agit de distinguer la stratégie politique de la stratégie militaire. La stratégie clausewitzienne se trouve depuis toujours subordonnée à la stratégie politique (à proprement parler, il n'y a pas dans *De la guerre* de « stratégie militaire », mais seulement

⁵ MP, p. 524.

⁶ ACE, pp. 279-280.

⁷ MP, p. 525.

« tactique militaire »). Dans la guerre totale post-fasciste, la stratégie politique se réduit à l'un des moyens de la stratégie militaire. Or, la stratégie pure ne joue pas le même rôle dans ces deux cas. Dans la mesure où elle consiste à composer un espace lisse, elle s'oppose à la stratégie clausewitzienne qui suppose l'espace strié de l'appareil d'État. En revanche, la guerre totale ne permet pas à la stratégie pure de s'opposer simplement à l'espace strié, parce que la nouvelle machine de guerre mondiale « reforme un espace lisse qui prétend maintenant contrôler, entourer toute la terre ». À savoir, l'espace lisse n'est plus l'extériorité pure ni le « tracé d'une ligne de fuite créatrice », mais devient l'« ordre mondial » qui contrôle tout l'espace, y compris l'espace strié : « les Etats ne sont plus que des objets ou des moyens appropriés à cette nouvelle machine »⁸. Dans ce chapitre, des questions sur la stratégie pure seront posées par rapport à la nouvelle machine de guerre. Pour cela, nous traiterons préalablement de la continuité entre la politique et la guerre dans les perspectives clausewitziennes et post-clausewitziennes qui impliquent des idées de la *politique comme guerre*.

⁸ MP, pp. 525-526.

§1. La politique comme guerre

Guerre et politique : inversions de la Formule

En réarticulant la structure stratégique de la Formule dans le Chapitre I, nous avons formulé le concept clausewitzien de « stratégie » par la structure d'appropriation dans laquelle la politique occupe la place de fin stratégique, la guerre est définie comme un de ses moyens. Pour formaliser cette structure, nous supposons l'*extériorité subjective* entre la fin et les moyens, la politique d'État et la guerre. Or, si la relation entre ces dernières n'est déterminée que par cette extériorité, comment faudrait-il comprendre la « continuation » entre la politique et la guerre, qui est supposée par la Formule ? N'y-a-t-il pas de contradiction entre l'extériorité et la continuation ? Afin de traiter de ces questions, il faudrait d'abord préciser la notion clausewitzienne de « politique » qui reste équivoque dans *De la guerre*. Terray observe, dans une section sur « La politique et la guerre » de son livre, que la Formule implique la « double hypothèse clausewitzienne d'une continuité et d'une ressemblance entre guerre et politique »¹. Il examine cette hypothèse dans deux cas : la *politique extérieure* ou étrangère qui traite les relations diplomatiques entre les États, et la *politique intérieure* à l'État. Clausewitz considère certainement la guerre comme un des moyens diplomatiques, alors que la continuité et la ressemblance entre la guerre et la politique intérieure ne sont pas évidentes dans *De la guerre*. C'est pourquoi Terray relit ce livre avec d'autres écrits ou lettres de Clausewitz pour chercher ses idées de la relation entre la guerre et la politique en général. En effet, comme Ludendorff le critique², ce que l'officier général prussien entend par « politique » est généralement la politique extérieure ; il laisse délibérément de côté les thèmes de la politique intérieure.

Or, à nos yeux, ce qui compte est moins la distinction entre la politique extérieure et la politique intérieure que celle entre différents sens de la notion de politique. Relisons les passages dans lesquels la Formule est exposée. La première version apparaît dans le Livre I, Chapitre 1 :

23. Mais la guerre demeure un moyen sérieux en vue d'une fin sérieuse, Définitions plus précises

[...] La guerre d'une communauté — de peuples entiers et notamment des nations civilisées — surgit toujours d'une situation politique et n'éclatera que pour un motif

¹ E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, p.104.

² E. Ludendorff, *La guerre totale, op. cit.*, pp. 45-47.

politique. Elle est donc un acte politique. [...] Puisque nous considérons que la guerre procède d'une fin politique, il est donc naturel que ce premier mobile qui lui donna naissance demeure aussi dans sa conduite la considération première et suprême.

24. la guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens

Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une continuation des relations politiques, un accomplissement de celles-ci par d'autres moyens³.

Dans le Chapitre 6B du Livre VIII, intitulé « la guerre est un instrument de la politique », l'auteur introduit la deuxième version qui affirme également la continuation entre la guerre et la politique, mais ce sur quoi elle met l'accent n'est pas le même que la première. C'est là que sont re-confirmées l'impossibilité de l'autonomie de la guerre et la nécessité de sa relation subordonnée à la politique :

Cette unité n'est autre que le concept selon lequel *la guerre n'est qu'une partie des relations politiques, et n'est donc absolument pas autonome*. On sait bien sûr que la guerre n'est suscitée que par les relations politiques des gouvernements et des peuples. Mais on imagine généralement que la guerre suspend ces relations, faisant apparaître alors un état tout différent qui n'est soumis qu'à ses propres lois. Nous affirmons au contraire que la guerre n'est rien d'autre qu'une continuation des relations politiques par l'immixtion d'autres moyens⁴.

Il faut premièrement remarquer qu'il y a trois sens de la notion de politique : *les « moyens » ou « instruments » politiques, les « relations » (Verkehrs) politiques et la « fin politique »*. À proprement parler, ces passages cités n'affirment pas la continuation de la guerre avec la politique en général, mais celle avec d'autres moyens et les relations politiques : la guerre n'est que l'un des genres de moyens politiques, et la politique d'État peut la prendre pour une forme de relation politique. Clausewitz définit, au début de son livre, la guerre comme activité de « violence physique » (*physische Gewalt*)⁵ pour la distinguer des moyens non-violents, mais les deux versions de la Formule affirment en dernière analyse que la différence entre la violence et la non-violence n'est qu'une forme de

³ C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, pp. 43-44.

⁴ *Ibid.*, pp. 340-341.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

leur continuation⁶. (Pourquoi Clausewitz se consacre-t-il tellement à la question de cette différence, si la guerre n'est vraiment qu'un des moyens politiques ? Il trouve la possibilité de l'autonomie de la guerre, ou celle de la « guerre absolue », dans le fait que la guerre est un acte violent : la différence entre les moyens non-violents et la guerre consiste en ce que celle-ci est *un moyen qui peut être autonome dans son concept pure*. Pour conjurer cette possibilité, l'auteur cherche tout au long de *De la guerre* à séparer la guerre réelle du concept de guerre. Dans la Formule qui résulte de cette conjuration, le moyen violent ne se distingue plus des moyens non-violents.)

Deuxièmement, la continuation entre la guerre et la fin politique n'est pas évidente, et encore ce que nous avons appelé « extériorité subjective » est supposé être entre ces dernières par leur relation hiérarchique⁷. Ce que Clausewitz veut dire par sa Formule, notamment dans la deuxième version, n'est pas simplement la continuation entre les moyens militaires et politiques, mais la subordination de ces derniers à la fin politique comme leur *utilisateur*. Celle-ci au sens propre du terme « fin » n'est rien d'autre que le sujet politique qui occupe la place de fin *unique* dans la structure stratégique. Dès lors, il s'agit du « sujet politique souverain » comme Balibar l'observe :

Qui jugera de l'opportunité de ces substitutions, ou de la nécessité d'utiliser certains instruments plutôt que l'autres ? C'est le *sujet politique*, caractérisé par sa capacité (que nous pouvons bien dire *souveraine*) d'utiliser alternativement deux genres de moyens, violents et non-violents, donc de ne pas se limiter à l'usage de moyens non-violents⁸.

Du point de vue de ce sujet, toutes les relations politiques et militaires sont ses moyens, et donc la politique extérieure et la politique intérieure ne sont que deux catégories de moyens. En fin de compte, ce que la Formule affirme n'est pas la continuité entre la guerre

⁶ La distinction clausewitzienne entre la violence et la non-violence est l'un des éléments essentiels qui définissent la guerre, mais pourtant elle n'implique pas que la guerre soit le seul moyen violent de la politique d'État. Celle-ci utilise bien d'autres types de violence physique ou « morale », ce que Deleuze et Guattari appelleraient « police d'État ou violence de droit ». Bref, il n'est pas question de la différence entre la violence et la non-violence, mais de différents « régimes de violence » (MP, p. 559).

⁷ Clausewitz accepte bien la possibilité d'une transformation de la fin politique par les moyens : « la fin politique n'est pas pour autant un législateur despotique, elle doit s'adapter à la nature de son moyen. Elle en sera par conséquent souvent complètement transformée, même si elle reste toujours au premier rang des considérations » (C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 43). Il faut pourtant noter que la fin transformée est toujours la fin politique, c'est-à-dire que l'extériorité subjective entre la fin et le moyen n'est jamais éliminée.

⁸ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 212.

et la politique, mais précisément *celle entre la stratégie militaire et la stratégie politique*. Deux présupposés de la Formule — la supériorité de la fin politique et la continuation entre les moyens militaires et politiques — permettent de prolonger la définition clausewitzienne de la stratégie militaire dans la stratégie politique, en définissant celle-ci comme *utilisations des moyens violents ou non-violents pour parvenir à la fin politique*. Bref, elle n'est qu'une continuation simple de la stratégie militaire qui en fait partie.

Nous avons énuméré certains « dangers » post-clausewiziens qui procèdent de certaines variations du rapport supposé par la Formule entre la guerre et la politique⁹. De la continuation entre la stratégie militaire et la stratégie politique se dégage la possibilité d'une inversion de la Formule, c'est-à-dire, le danger que la politique devienne une simple continuation de la guerre par d'autres moyens. C'est la célèbre critique post-clausewitzienne, mais il faut une fois encore distinguer ces deux sens de la notion de politique, la fin politique et le moyen politique. D'abord, il y a le danger que les moyens politiques aient pour objet la guerre. Par exemple, le sujet politique souverain peut utiliser toute la politique intérieure et le peuple pour la guerre comme Ludendorff l'observe dans la guerre totale moderne. La guerre devient autonome par rapport aux moyens politiques, mais la structure hiérarchique de la stratégie n'est pas défaite, car c'est toujours la politique d'État qui lui donne l'autonomie. La Formule implique *positivement* ce danger, car la continuation entre les stratégies militaires et politiques permet bien aux moyens militaires d'utiliser les moyens politiques, et réciproquement. En ce sens, on peut dire que *La guerre totale* expose une tendance virtuelle de *De la guerre*, bien que Ludendorff commence son livre par une critique de Clausewitz. En revanche, le danger que la fin politique devienne

⁹ Pour cartographier les débats post-clausewiziens, il conviendrait de faire référence à l'« axiomatique clausewitzienne » proposée par Balibar. Celle-ci est constituée par quatre thèses :

Les deux thèses issues de Clausewitz qui — aujourd'hui du moins — alimentent la discussion très au-delà du cercle des experts en stratégie et des polémologues sont 1) celle qui définit la guerre comme (simple) « continuation (*Fortsetzung*) de la politique par d'autres moyens » et 2) celle qui pose la supériorité « stratégique » de la défensive sur l'attaque ou l'offensive (mais que faut-il entendre par « stratégie » ?) ce point fait lui-même partie du problème). Il faut les compléter par deux autres pour arriver à l'idée d'une axiomatique et identifier les points d'hérésie qu'elle comporte : 3) celle qui concerne la différence entre « guerre absolue » et « guerre limitée », et 4) celle qui affirme qu'en dernière instance les facteurs « moraux » doivent l'emporter sur les autres pour déterminer l'issue historique des guerres (É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewiziennes », *op. cit.*, pp. 207-210).

Ces thèses sont étroitement liées, mais ne dépendent pas l'une de l'autre. On peut donc discuter de « conséquences d'un *renversement* de tout ou partie d'entre elles en leurs contraires ». Cela permet des « variations sur un thème de Clausewitz ».

un instrument de la guerre serait dans une tout autre situation que celle du premier danger : la rationalité politique disparaît, et la politique est dominée par la violence illimitée auto-destructive, si bien que la structure stratégique est défaite. La Formule implique *négativement* ce danger. « Négativement », parce qu'elle est formulée surtout pour le nier. Elle l'implique pourtant, car, dans la mesure où Clausewitz définit le concept de guerre comme violence aveugle extérieure à la politique d'État, ce danger qu'il veut conjurer ne cesse de revenir. Ces deux dangers relèvent respectivement de la guerre totale fasciste et de la guerre totale post-fasciste que Deleuze et Guattari distinguent l'une de l'autre.

La variation guattaro-deleuzienne de la Formule distingue trois types de guerre : *la guerre limitée, la guerre totale fasciste et la guerre totale post-fasciste*. Dans la première qui serait une guerre « idéale » pour Clausewitz, l'appareil d'État s'approprie la machine de guerre et lui donne pour objet exclusif la « guerre plus ou moins limitée ». La guerre totale est une invention du fascisme, dans laquelle la machine de guerre devient autonome, en ayant pour objet direct la guerre illimitée en acte. Toute l'économie devient celle de guerre qui a « encore besoin de la guerre totale en tant qu'objet » ; tous les moyens politiques deviennent des moyens de la guerre. L'État fasciste se précipite vers ce que Virilio appelle « État suicidaire », en permettant à la machine de guerre de devenir autonome. Cependant, cette guerre totale reste toujours sous la Formule, bien que la structure hiérarchique de celle-ci soit menacée par la contradiction entre la fin politique et l'objet de la machine de guerre. La guerre totale fasciste marque ainsi la limite de la guerre clausewitzienne, mais ne renverse pas la Formule. C'est seulement dans la guerre totale post-fasciste qu'elle est complètement inversée : « c'est la politique qui devient la continuation de la guerre, *c'est la paix qui libère techniquement le processus matériel illimité de la guerre totale* »¹⁰. L'inversion de la politique et de la guerre n'est pas simplement celle de la fin et du moyen, mais une dissolution de la structure de l'appropriation stratégique et une substitution de l'espace strié de la politique d'État par un nouvel espace lisse de la machine de guerre mondiale.

Un concept clausewitzien de « politique » ?

La continuation que la Formule suppose explicitement entre la stratégie militaire et la stratégie politique, et le premier danger que les moyens et les relations politiques deviennent des moyens de la guerre n'indiquent pas seulement la possibilité d'une guerre

¹⁰ MP, p. 583.

totale fasciste, mais ils permettent d'interpréter la Formule dans différents contextes. On pourrait d'abord en dégager un concept clausewitzien de « politique ». Comme nous venons de l'observer, la notion de « politique » reste équivoque dans *De la guerre*. Cela dit, il est certain qu'il n'y a pas de politique non-stratégique qui ignore la structure d'appropriation : les trois sens de la notion — le moyen, la relation et la fin politiques — sont des éléments de la stratégie politico-militaire, et ainsi la politique d'État est surtout considérée comme *rationalité souveraine* qui utilise ses moyens. Si la guerre n'est qu'un moyen politique du point de vue de la politique d'État, celle-ci n'est que la fin stratégique du point de vue de la guerre. Pour utiliser la distinction de Terray, la politique extérieure se réduit chez Clausewitz à l'utilisation des moyens diplomatiques ou militaires par la politique d'État, et « la politique intérieure n'est rien d'autre que l'administration éclairée de l'intérêt général, la gestion rationnelle du 'bien public' »¹¹. Dès lors, on peut se demander si Clausewitz *identifie implicitement la politique à la stratégie*. En effet, il serait bien conforme à l'objectif de *De la guerre* de dire que la politique n'est rien d'autre que la stratégie politique. Par conséquent, la thèse explicite de la continuité entre la stratégie politique et la stratégie militaire, et la thèse implicite de l'identification de la politique à la stratégie nous permettent de dégager un concept clausewitzien de politique : *la politique est un processus d'utilisation des moyens violents ou non-violents pour parvenir à un résultat politique visé*.

Or, les écrits de Clausewitz ne sont pas la seule source par laquelle on découvre l'identification de la politique à la stratégie. Il y a dans la vie sociale ou politique contemporaine des conceptions fréquentes de la politique, qui supposent une telle identification sous la forme de relation analogique ou métaphorique entre la politique et la guerre. Par exemple, le leader politique conduit son peuple à sa fin politique, comme le général conduit sa force armée à la fin militaire ; si la guerre est un « duel violent », la campagne électorale est un « duel politique ». Il y a partout dans le champ politique contemporain de telles analogies. Mais, parmi celles-ci, certaines ne sont pas seulement analogiques ou métaphoriques, mais supposent une *continuité réelle* entre la guerre et la politique, dans la mesure où ces dernières sont également définies comme utilisation des moyens pour parvenir à la fin (leur seule différence se trouverait dans l'écart entre les moyens violents militaires et les moyens non-violents politiques). En fait, cette conception de la politique, qui suppose la discontinuité hiérarchique entre les moyens et les fins politiques, n'a pas pris un statut dominant dans la pensée politique classique, mais elle était souvent dissimulée dans l'obscurité du « machiavélisme ». Cependant, elle marque sur le

¹¹ E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, p.103.

courant de pensée politique les points d'où naissent les grands penseurs subversifs qui mettent en question la limite de la pensée et de la pratique politique. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il s'agit des *rapports de la politique à sa pratique et à sa stratégie*, on revient toujours au *Prince* qui est un manuel de l'utilisation des moyens pour parvenir à la seule fin du prince : « de maintenir, de renforcer et de protéger » la principauté qui est extérieure au prince et donc ne cesse d'être menacée¹². Selon Michel Foucault, ce n'est pas un hasard si, après une longue disparition, Machiavel soit revalorisé au début du XIX^e siècle où se pose la question suivante : « comment et dans quelles conditions peut-on maintenir la souveraineté d'un souverain sur un État ? C'est également l'apparition, avec Clausewitz, du problème des rapports entre politique et stratégie »¹³. Il faudrait souligner que ce problème rend possible une transformation du concept de « politique ». Si *Le Prince* introduit à la politique des questions au sujet de la stratégie, celles-ci ne sont pas seulement des questions sur leur rapport, mais encore elles permettent de concevoir autrement la politique elle-même. D'où l'idée machiavélienne que la *politique n'est qu'une stratégie pour maintenir la souveraineté du prince*, c'est-à-dire qu'elle se réduit à un processus d'utilisations des moyens pour produire un résultat politique visé. Dès lors, on rencontre dans *Le Prince* l'idée essentielle de la Formule clausewitzienne : si la politique est une stratégie, l'un de ses moyens est justement la guerre. Machiavel envisage déjà la guerre comme un des moyens du prince : « un prince, donc, ne doit avoir autre objet ni autre pensée, ni prendre aucune chose pour son art, hormis la guerre et les institutions et science de la guerre ; car elle est le seul art qui convienne à qui commande »¹⁴. Qu'il prenne sérieusement la guerre pour un moyen politique, c'est l'une des raisons pour lesquelles il est considéré comme un des premiers penseurs de la stratégie politique.

En outre, comme Foucault l'observe bien, la conception de la politique comme stratégie joue un rôle de grande importance dans le développement de la théorie de l'État ou de la « raison d'État » depuis la Renaissance¹⁵. Et encore, on pourrait trouver une forme ancienne

¹² M. Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, 2004, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴ N. Machiavel, « Chapitre XIV : Ce qui convient au prince en matière militaire » in *Le Prince*, trad. fr. Yves Lévy, Paris, Flammarion, 1992, p. 127.

¹⁵ Foucault montre que l'idée de la politique identifiée à la stratégie est également découverte dans la littérature anti-Machiavel, en remarquant cette phrase de Guillaume de La Perrière : « gouvernement est la droite disposition des choses, desquelles on prend charge pour les conduire jusqu'à fin convenable » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 99). La réflexion sur le concept foucauldien de « gouvernementalité » du point de vue stratégique pourrait être un travail inspirant.

de cette conception dans l'analyse de Carl Schmitt sur la « dictature de commissaire ». D'après lui, les débuts de l'État moderne sont marqués par la convergence de ces trois éléments de la dictature de commissaire, « rationalisme », « technicité » et « pouvoir exécutif ». Dans la mesure où ils peuvent exactement être considérés comme éléments fondamentaux de la politique qui se réduirait à une stratégie, on peut dire que la dictature de commissaire est un prototype de la politique comme stratégie¹⁶.

La politique comme guerre civile : une guerre pour devenir l'État?

Dans *De la guerre*, la notion de politique indique le plus souvent des éléments de la stratégie comme nous venons d'en dégager le concept de politique comme stratégie. Or, celui-ci n'est pas le seul concept possible : Clausewitz accepte une ressemblance directe entre la guerre et la politique, qui permet d'élaborer un autre concept de politique, celui qui marque une dimension plus fondamentale de la politique que sa dimension stratégique. Dans une section célèbre, l'auteur affirme encore que « la guerre n'appartient pas au domaine des arts et des sciences, mais à celui de la vie en société ». C'est parce que la guerre est un « conflit » :

La guerre est un conflit de grands intérêts réglé par le sang, et ce n'est qu'en cela qu'elle se distingue des autres conflits. Plutôt qu'à un art quelconque, il vaut mieux la comparer au commerce, qui est aussi un conflit entre des intérêts et des activités humaines. Elle est encore *bien plus* proche de la politique, qui peut être envisagée à son tour comme une forme de commerce à grande échelle. De plus, la politique est la matrice dans laquelle la guerre se développe ; les linéaments de la guerre s'y

¹⁶ C. Schmitt, *La dictature*, Éditions du Seuil, 2000, pp. 76-77. La conjoncture urgente extérieure impose une tâche à la « dictature de commissaire », celle-ci en tant qu'institution provisoire et stratégique a pour condition la direction rationnelle du dictateur, les techniques d'utilisation des moyens, et le pouvoir qui s'exerce sur ces derniers. Les passages de Schmitt sur la dictature de commissaire sont décrits en langue de stratégie :

Nous verrons, au cours des analyses qui vont suivre, que le contenu de l'activité du dictateur consiste à atteindre un certain résultat déterminé, « à mettre quelque chose en œuvre » : l'ennemi doit être vaincu, l'adversaire politique doit être apaisé ou réprimé. C'est toujours « la situation objective » qui importe. Étant donné que l'on doit atteindre un résultat concret, la dictature doit intervenir dans le déroulement causal des événements de manière directe par des moyens concrets. [...] C'est la raison pour laquelle, dans la dictature, la fin, qui consiste à réaliser une situation concrète, domine exclusivement, libérée de toutes les entraves juridiques, et est uniquement déterminée par la nécessité (*ibid.*, pp. 74-75).

cachent, déjà ébauchés, comme les propriétés des créatures vivantes dans leurs germes¹⁷.

La politique est le plus « proche » de la guerre, en ce qu'elle est la grande « matrice » de conflit, dans laquelle la guerre est née. Cette ressemblance semble quelque peu ordinaire ou banale, mais elle fourmille dans la littérature classique sur la stratégie (par exemple, nombre de relectures de *L'Art de la guerre* de Sun Tzu dans les cultures asiatiques), et de plus elle donne lieu au courant de pensées de la politique non-étatique, notamment le concept de politique qui se développe dans la tradition marxiste révolutionnaire du XX^e siècle et celui de Schmitt qui définit le propre de la politique comme « discrimination entre de l'ami et de l'ennemi »¹⁸ pour la distinguer de l'État.

Parmi les variations clausewitziennes ou post-clausewitziennes dans lesquelles le rapport entre la guerre, la politique et la stratégie est réarticulé, ce qui témoigne de la possibilité d'une coïncidence extrême de la politique avec la guerre est sans doute le problème de la « guerre civile ». Clausewitz focalise dans *De la guerre* son intérêt sur la guerre nationale extérieure entre les États pour exclure des sujets du livre toutes les autres formes de guerre, telles que la guerre civile ou la guerre populaire révolutionnaire. Il reconnaît bien que la politique est identifiée à la guerre dans la guerre civile ou intérieure dont la nature est toute différente de celle de la guerre extérieure¹⁹. La guerre civile révolutionnaire qu'Aron décrit dans une section de Mao Zedong n'est donc pas un exemple contraire à la Formule, mais juste une « exception » — « la guerre civile entraîne ainsi l'identification de l'objectif militaire à la fin politique : le jour où les armées ennemies sont anéanties, le pouvoir appartient, sans réserves et sans équivoque, au révolutionnaire »²⁰. On pourrait dire que la guerre civile est une forme réelle de la guerre absolue au sens clausewitzien en ce qu'elle tend à anéantir l'ennemi, et qu'elle est une forme extrême de la guerre totale, parce qu'elle est une guerre dans laquelle tout le peuple devient une force armée.

Il nous faudrait traiter de la guerre civile sociale, parce que le problème de celle-ci révélerait une tendance inévitable des stratégies révolutionnaires que nous classons dans la catégorie de « stratégie majoritaire », notamment l'« alliance de classes » de Lénine et la

¹⁷ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 152.

¹⁸ C. Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Flammarion, 1992, p. 64.

¹⁹ Sur deux motifs de la guerre populaire, voir Livre VI, Chapitre 26 (C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 277).

²⁰ R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz : L'âge planétaire*. II. Gallimard. 2009, p. 114.

« guerre de position » de Gramsci. Ce qui nous permet de poser ce problème dans le contexte marxiste est une relecture originale de Balibar, dans laquelle se croisent les variations clausewitziennes et le *Manifeste communiste* de 1848. À la suite de son analyse sur l'« axiomatique clausewitzienne »²¹, il remarque le passage dans lequel Marx et Engels identifient l'histoire de la lutte de classes à celle de la guerre civile²². Il distingue d'abord deux concepts marxistes du politique :

Marx, en réalité, semble avoir été lui-même déchiré entre deux concepts du politique : si le politique renvoie à « l'État politique », à l'autonomisation d'une sphère publique organisée autour de l'institution étatique, agissant dans l'intérêt de la classe dominante au travers l'une forme juridique apparemment neutre ou universelle, alors la lutte des classes ne peut être « politique », sauf à se *limiter* elle-même dans ses moyens et ses objectifs. Elle représente plutôt ce qui excède le politique et, au bout du compte, le supprimera comme sphère autonome (ce que Marx, dans *Le Manifeste* et d'autres textes contemporains, appelle « la fin de l'État politique »). En revanche, si nous appelons politique le conflit lui-même, avec sa tendance à la polarisation des antagonismes, son devenir « conscient » et « organisé », et sa fonction déterminante des transformations historiques, alors il faut précisément l'identifier à cette « guerre civile » permanente, qui traverse l'histoire en changeant constamment de forme et de contenu, mais sans jamais disparaître (jusqu'à la « fin », le moment eschatologique de la confrontation *ultime* entre bourgeoisie et prolétariat)²³.

En s'appuyant sur ce second concept dans lequel la politique est conçue comme « conflit lui-même », Balibar n'accepte pas que l'usage du concept de guerre civile soit métaphorique dans le passage du *Manifeste communiste*, mais il en dégage deux hypothèses suivantes :

²¹ Cf. n. 9.

²² « En esquissant à grands traits les phases du développement du prolétariat, nous avons retracé l'histoire de la guerre civile, plus ou moins larvée, qui travaille la société actuelle jusqu'à l'heure où cette guerre éclate en révolution ouverte, et où le prolétariat fonde sa domination par le renversement violent de la bourgeoisie » (K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, 1847, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000.htm>).

²³ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, pp. 235-236. Comme Balibar le dit, Clausewitz exclut ce second concept de politique aussi bien que l'intérêt de la guerre civile, mais pourtant il accepte dans le passage *exceptionnel* que nous venons de citer la ressemblance directe entre la politique et la guerre, qui permet de concevoir la politique comme une « grande matrice » de conflit.

Et voici la question toujours relancée : cet usage du mot « guerre » est-il *métaphorique* ? Je ne le pense pas, et la comparaison avec Clausewitz peut nous aider à comprendre pourquoi. Mais il s'agit certainement d'un usage *réfléchissant* du concept, incluant sa remise en question, et non de la simple application d'un concept *déjà donné*. Car dans ces formulations marxistes nous pouvons lire les thèses (ou plutôt les hypothèses) suivantes : 1) seule la *guerre sociale*, en tant que « guerre civile », est absolue, ou exprime un antagonisme qui « monte aux extrêmes », et comporte le risque de l'anéantissement. Elle est donc la véritable guerre ; 2) une telle guerre est *constitutive* de la politique : elle renverse la formulation clausewitzienne, mais aussi elle en exprime la conséquence logique, restée chez Clausewitz à l'état de tendance et hantise, à savoir l'idée que l'utilisation de la violence comme « moyen » de la politique réagit sur celle-ci et la transforme en instrument de son propre instrument²⁴.

Bref, la lutte des classes, notamment celle dans la société capitaliste, est la guerre civile qui est « constitutive de la politique » même. Afin de clarifier ces hypothèses, on peut les mettre en contraste avec une réflexion de Terray sur le même passage du *Manifeste communiste*. Il semble, pour utiliser l'expression de Balibar, rester dans un « usage métaphorique du concept » de guerre civile : il ne remarque guère ce concept-là, mais il concentre son attention sur la distinction que le passage du *Manifeste communiste* suppose entre la lutte des classes et la « révolution ouverte » ou guerre des classes. Dès lors, la problématique de Terray consiste à interroger sur le moment précis où la lutte des classes « ordinaire » se transforme en guerre des classes²⁵. Ainsi, en renvoyant à la distinction

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ Terray formule sa problématique dans les termes suivants :

Les formules marxistes soulèvent donc deux problèmes : en premier lieu, où passe exactement la frontière entre lutte des classes et guerre des classes, et sur quelles bases peut-on fonder la distinction qui les sépare ? Par ailleurs, s'il faut en croire les auteurs du *Manifeste*, la lutte des classes se transforme nécessairement à un moment donné en guerre des classes : même déclinante et affaiblie, une classe dominante ne se retire jamais de son plein gré ; si bref soit-il, un affrontement armé est un moment inéluctable de la conquête du pouvoir : quand et à quelles conditions se produit cette mutation ? (E. Terray, *Clausewitz*, *op. cit.*, p. 114).

Afin de préciser ce moment où la lutte des classes se transforme en guerre des classes, il renvoie au couple conceptuel de « consentement » et de « coercition », et à celui de « guerre de position » et de « guerre de mouvement ». Nous reviendrons à cette utilisation des concepts gramsciens dans le Chapitre IX pour remettre en question le concept gramscien de « guerre » : celui-ci n'est-il qu'une métaphore de la stratégie d'hégémonisation ? Ou bien Gramsci entend-il des guerres réelles par « guerre de position » et « guerre de mouvement » ?

clausewitzienne entre la guerre et la politique, il développe sa réflexion dans un autre sens que les hypothèses de Balibar qui cherche des traces de l'identification post-clausewitzienne de la politique à la guerre dans la tradition marxiste.

Examinons certaines conséquences des deux hypothèses. Dans la mesure où la lutte des classes est identifiée à la guerre sociale en tant que guerre civile, cette guerre sociale peut avoir pour objet d'anéantir l'ennemi, d'aller jusqu'à l'extrême et donc de devenir une guerre absolue au sens clausewitzien. Car, malgré le silence de Clausewitz sur le problème de la guerre civile, celle-ci est bien une forme *réelle* de guerre absolue, dans laquelle « la défaite militaire de l'un des deux camps entraîne *ipso facto* sa disparition politique »²⁶. Ce type de guerre est caractérisé par un renversement de la relation entre la politique et la guerre : celles-ci ne se distinguent pas l'une de l'autre, la guerre transforme « le cours, les conditions, les acteurs » de la politique²⁷, et ainsi « une telle guerre est constitutive de la politique ». Si bien que l'organisation de la classe prolétaire n'est autre qu'une formation de l'armée ouvrière, et que la politique du parti ouvrier devient un moyen de la guerre contre la classe bourgeoise. Bref, la lutte des classes comme guerre civile entraîne une représentation du prolétariat comme « armée » et celle du parti politique comme organisateur de cette armée. Or Balibar observe que Marx n'a pas poussé cette représentation, mais reculé dans ses œuvres ultérieures pour retourner à un usage métaphorique du concept de guerre civile, et que ce sont Lénine et Mao (nous y ajouterons Gramsci avec certaines conditions) qui avancent, des décennies après le *Manifeste communiste*, vers les conséquences « philosophiques » et stratégiques des deux hypothèses²⁸.

Là où il nous faudrait poser certaines questions critiques sur la variation de la Formule clausewitzienne par l'idée de la lutte des classes comme guerre civile, en utilisant les deux dangers que nous avons formulés dans les sections précédentes : la relation renversée dans cette guerre civile est-elle celle entre la fin politique et la guerre, ou bien celle entre le moyen politique et la guerre ? La guerre civile est-elle à elle-même sa propre fin qui utilise la politique comme son moyen ? L'anéantissement de la classe opprimante est-il la *fin ultime* de ce type de guerre ? Autrement dit, le parti en tant qu'« état-major » et son « armée

²⁶ E. Terray, *Clausewitz, op. cit.*, p. 71.

²⁷ É. Balibar, « Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique : Lénine 1914-1916 » in Philippe Soulez (éd.), *Les Philosophes et la Guerre de 14*, Presses universitaires de Vincennes, 1988, <http://revueperiode.net/le-moment-philosophique-determine-par-la-guerre-dans-la-politique-lenine-1914-1916/>.

²⁸ « [...] au sens fort du terme, il n'y a qu'un moment philosophique chez Lénine, et c'est précisément la guerre, avec ses enjeux et ses conséquences immédiates, qui le détermine » (*Ibid.*).

ouvrière » risquent-ils d'aller jusqu'à une guerre auto-destructive pour anéantir la classe bourgeoise ? Il importe ici qu'il y ait, dans la guerre civile sociale des classes, toujours le parti au double titre de sujet politico-militaire. Pour récapituler le cœur de la Formule, sur lequel nous avons à maintes reprises insisté, la fin politique n'est autre que le sujet politique souverain lui-même ; dans la mesure où celui-ci occupe la place de fin dans la structure stratégique, ce qui est renversé est juste la relation entre le moyen politique et la guerre. Ce qui nous renvoie au premier danger post-clausewitzien que les *moyens politiques* aient pour objet la guerre. En ce sens, même si la Formule est renversée dans la guerre civile sociale, même si la politique (mais quelle politique ?) du parti devient un moyen de cette guerre, le deuxième danger que la *fin politique* devienne un moyen de la guerre est exclu : la rationalité politique ne disparaît pas, le parti maintient son statut de sujet politico-militaire qui n'est pas dominé par la violence illimitée auto-destructive, et surtout la structure de l'appropriation stratégique est toujours assurée. Bref, les deux hypothèses que Balibar relit dans le *Manifeste communiste* ne sont jamais une négation de la Formule, mais une variation post-clausewitzienne qui restait déjà « chez Clausewitz à l'état de tendance et de hantise ». C'est pourquoi, même si Mao affirme que « la guerre est la forme suprême de lutte »²⁹, le statut supérieur du parti n'est pas menacé, mais plutôt renforcé par sa conduite militaire. Comme Terray le dit, l'« orthodoxie clausewitzienne est ici parfaitement respectée » chez Mao³⁰, Clausewitz est encore considéré comme un maître de la stratégie politico-militaire.

Il est encore question du concept de « politique ». Si le parti est l'organisateur du prolétariat comme armée, que faut-il entendre par sa politique ? Revenons aux deux concepts marxistes du politique, entre lesquels Balibar observe un « dilemme »³¹. Dans le second concept qui conçoit le politique comme conflit lui-même ou antagonisme, c'est la lutte des classes qui définit la politique du parti, puisque « toute lutte de classes est une lutte politique »³². Si bien que la guerre civile sociale elle-même s'identifie à la politique du parti révolutionnaire. En revanche, le premier concept qui renvoie à l'« État politique » ou à l'institution étatique dominée par la bourgeoisie détermine une autre tâche politique du parti : pour ouvrir l'espace politique qui n'exclut ni ne limite la lutte des classes, il faut détruire cet État lui-même ou le *remplacer* par un autre État (sur ce point divergent la

²⁹ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 244.

³⁰ E. Terray, *Clausewitz*, *op. cit.*, p. 122.

³¹ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 235. n. 2.

³² K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*

stratégie hégélienne et la stratégie majoritaire comme nous l'avons dit dans l'Introduction). La dialectique entre ces deux niveaux de la politique permet au parti d'ouvrir un véritable champ stratégique, précisément au point qu'il y a un dilemme entre eux (bien entendu, ce qui nous renvoie à la vieille distinction entre « lutte économique » et « lutte politique »). Dès lors, nous remarquerons trois points au sujet de cette dialectique pour en dégager une tendance inévitable du parti révolutionnaire. En premier lieu, si la lutte des classes est une forme de guerre civile, la politique contre l'État fait également partie de cette guerre. Car la guerre civile sociale entre le prolétariat et la bourgeoisie contient nécessairement la guerre contre le « gouvernement moderne » que Marx et Engels considèrent comme « comité de la classe bourgeoise ». D'où une représentation symétriquement simplifiée : ces deux classes sont représentées comme deux armées belligérantes ; le parti révolutionnaire et l'État bourgeois sont respectivement représentés comme leurs organisateurs ou leurs « état-majors ». À cet égard, la véritable fin de la stratégie reste toujours « politique » dans la guerre civile, car, *en tant que sujet politico-militaire, le parti se situe sur la place de fin, en devient un quasi-État*. C'est pourquoi, en deuxième lieu, dans la mesure où on met en relation l'armée ouvrière et son parti dans la structure de la stratégie clausewitzienne, les deux niveaux de la politique du parti ne sont pas qualifiés de « fin politique ». Mais ils ne sont que des moyens politiques qui peuvent, si c'est nécessaire, être transformés par la guerre, et encore plus précisément qui ne se distinguent pas de la guerre civile sociale elle-même. En troisième lieu, si la lutte des classes en tant que guerre civile est une forme réelle de guerre absolue comme la première hypothèse de Balibar le suppose, il faut, pour finir cette guerre, anéantir la classe ennemie et encore éliminer le conflit lui-même entre les classes. Telle est la « paix » unique possible à laquelle la guerre civile peut aboutir.

En fin de compte, il est question de savoir comment et jusqu'à quel point existera le parti en tant qu'organisateur quasi-étatique de l'armée ouvrière. C'est là que nous nous permettons de poser notre hypothèse sur la stratégie révolutionnaire constituée par le parti : dans la mesure où cette stratégie est clausewitzienne, le parti en tant que fin risque de ne chercher que son auto-transformation étatique ; et encore la guerre civile sociale et la guerre contre l'État bourgeois risquent d'être réappropriées comme moyens pour que *le parti devienne un État*. C'est pourquoi la difficulté de Mao que Balibar observe ne semble pas seulement celle à laquelle la révolution chinoise se heurte, mais encore la difficulté immanente à toutes les stratégies majoritaires dominées par le concept clausewitzien de stratégie :

La difficulté de Mao [...] vient du fait que le pouvoir immanent de l'organisation chargée de transformer de l'intérieur le peuple en « armée populaire » imbue d'une idéologie révolutionnaire de classe dans des circonstances historiques données, n'accomplira sa tâche stratégique qu'à la condition de *se faire lui-même État*³³.

Comme nous le verrons, la stratégie gramscienne est caractérisée par le « devenir-État », bien qu'elle soit elle-même une coexistence entre le devenir-majoritaire des groupes subalternes et le devenir-subalterne de la majorité. Ainsi, elle est en dernière analyse classée dans la catégorie de « stratégie majoritaire ». Bref, dans la mesure où la stratégie majoritaire repose sur le concept clausewitzien de stratégie, elle ne peut se libérer ni de la structure de l'appropriation stratégique ni de l'espace stratégique d'État.

³³ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 248.

§2. La stratégie pure dans la « situation actuelle »

Les modes d'existence de la machine de guerre

La Proposition IX du 12^e Plateau trouve, dans sa réarticulation de la Formule clausewitzienne, l'« Idée pure » de la machine de guerre. Or, comment faudrait-il comprendre cette notion d'Idée pure ? Si la machine de guerre est l'Idée pure qui n'est pas donnée dans l'expérience, l'espace lisse n'est-il également qu'une idée de l'espace ou un espace idéal ? Comment cet espace peut-il être l'objet positif de la machine de guerre *dans le réel* ? Est-il possible que la composition d'un espace lisse se réalise en tant que stratégie pure dans la conjoncture réelle ? Plus simplement, sous quelle forme la machine de guerre existe-t-elle ? Quels sont ses modes d'existence, si l'on rappelle cet énoncé : « On appelle institution militaire, ou armée, non pas du tout la machine de guerre elle-même, mais cette forme sous laquelle elle est appropriée par l'État » ?¹ Est-elle seulement un pur concept ou bien une réalité agissante ? Notons le sens que Deleuze et Guattari donnent au mot « Idée pure » :

Pourtant, c'est bien une Idée, et il faut maintenir le concept d'Idée pure, quoique cette machine de guerre ait été réalisée par les nomades. Mais c'est plutôt les nomades qui restent une abstraction, une Idée, quelque chose de réel et non actuel².

Il y a deux raisons pour lesquelles les nomades restent en Idée pure non actuelle : premièrement, ils se mélangent souvent avec le migrant, l'itinérant et le transhumant³ ; deuxièmement, du point de vue de l'histoire universelle, la machine de guerre nomade se trouve dès le début dans le rapport avec l'État. Lorsqu'elle est appropriée par l'État, celui-ci lui donne la guerre pour « objet direct ». En revanche, lorsqu'elle réalise une guerre contre l'État, elle a pour objet « supplémentaire » la guerre : à savoir, même si la machine de guerre n'a pas pour objet nécessaire la guerre, elle a *nécessairement* pour objet *supplémentaire* la guerre. Si bien que la machine de guerre en tant qu'invention nomade qui est caractérisée par ses « trois aspects »⁴ et n'a rien à voir avec l'État et la guerre ne se trouve que comme Idée pure dans son concept. Or, il faut noter que l'Idée pure n'est pas

¹ MP, p. 520.

² MP, p. 523.

³ Voir le Chapitre II, §2, n. 17.

⁴ MP, p. 471.

irréelle, mais « non actuelle ». La machine de guerre est bien réelle, même si elle est appropriée par l'appareil d'État.

Il y a donc deux états *réels* de la machine de guerre dans l'histoire universelle : « la machine de guerre n'explique rien ; car ou bien elle est extérieure à l'Etat, et dirigée contre lui ; ou bien elle lui appartient déjà, encastée ou appropriée, et elle le suppose »⁵. Dans son premier état, elle a pour objet supplémentaire la guerre, tandis que le deuxième état approprié par l'État lui donne la guerre pour l'objet direct et nécessaire. Ce dernier état nous renvoie à la question des « formes concrètes de l'appropriation » que nous avons mentionnées au début du Chapitre II. L'appareil d'État a ces deux voies d'appropriation entre lesquelles la machine de guerre passe de la première à la seconde : l'« encastement » et l'« appropriation à proprement parler » qui correspondent respectivement aux fonctions de ces deux pôles de la souveraineté politique, le pôle despotique et le pôle juridique, ou la « violence de l'empereur magique » et la « violence du roi juriste » que Deleuze et Guattari trouvent dans leur relecture de la mythologie de Dumézil. Ces deux pôles de violence font l'unité de l'État, qui s'appelle « capture »⁶. D'autre part, nous avons relevé quelques questions sur le premier état, en observant les « dangers » de l'appropriation. À savoir, même si la machine de guerre est en état d'appropriation, le risque d'une guerre contre l'État persiste :

Et chaque fois qu'il y a opération contre l'Etat, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un

⁵ MP, p. 531.

⁶ MP, pp. 528-532. Ce n'est pas la violence qui assure l'extériorité de la machine de guerre, car « à la limite, la violence de la machine de guerre pourrait paraître plus douce et plus souple que celle de l'appareil d'Etat » (MP, p. 530). Il n'est donc pas question de distinguer la violence de la non-violence, mais de saisir une différence de nature entre la violence de la guerre et celle de l'Etat. En ce sens, Deleuze et Guattari distinguent quatre régimes de violence : la « lutte », la « guerre », le « crime » et la « police » (MP, p. 559). La violence de guerre est d'origine nomade, alors que celle de police, ou « violence de droit », consiste en une monopolisation de la violence par l'Etat en tant que *Rechtsstaat*. Par conséquent, l'appropriation est définie comme celle de la violence de guerre par la violence de droit. Il y a apparemment une discordance entre ces régimes de violence et la Formule clausewitzienne, car la violence est la nature de la guerre, qui permet à Clausewitz de distinguer la guerre de la politique d'État. Or, la Formule n'est nullement une négation de la monopolisation de la violence par l'État. Clausewitz ajoute à sa première définition de la guerre une phrase remarquable : « la violence, c'est-à-dire la violence physique, (car il n'existe pas de morale en dehors des notions d'Etat et de loi) est donc *le moyen* » (C. Clausewitz, *De la guerre, op. cit.*, p. 20). Cet énoncé ne nie pas la possibilité qu'il y ait une « violence physique » en dedans des « notions d'État ou de loi ».

nouveau potentiel nomadique apparaît, avec reconstitution d'un espace lisse ou d'une manière d'être dans l'espace comme s'il était lisse⁷.

La stratégie pure apparaît ainsi comme stratégie de la machine de guerre au premier état : à savoir, elle est la stratégie de la reconstitution d'un espace lisse contre l'État.

En renvoyant à l'hypothèse de la « coexistence intrinsèque des processus mécaniques »⁸, on peut dire que les deux états de la machine de guerre coexistent comme deux « puissances » opposées. Les sociétés à État, qui se définissent par ses appareils de capture, s'approprient d'autres processus mécaniques, alors que les sociétés nomades se trouvent comme devenirs ou mouvements qui nomadisent les sociétés à État, en inventant ses machines de guerre. C'est une coexistence de la « puissance d'appropriation » et de la « puissance de métamorphose », ou celle de la puissance d'intériorisation de l'appareil d'État et de la puissance d'extériorisation de la machine de guerre. Même si l'appareil d'État s'approprie la machine de guerre, celle-ci ne cesse d'opérer comme puissance révolutionnaire contre la forme-État : « De même, les machines de guerre ont une *puissance de métamorphose*, par laquelle certes elles se font capturer par les États, mais par laquelle aussi elles résistent à cette capture et renaissent sous d'autres formes, avec d'autres 'objets' que la guerre (la révolution ?) »⁹.

La puissance de la machine de guerre mondiale

Nous avons regardé certains caractères de la « situation actuelle » qui est dominée par l'axiomatique capitaliste mondiale par laquelle la machine de guerre, l'État et leur relation se transforment complètement par rapport au monde pré-capitaliste : l'État est pris pour des « modèles de réalisation » de l'axiomatique ; la machine de guerre devient une nouvelle machine de guerre mondiale qui s'approprie les États pour réaliser la guerre totale post-fasciste. En reprenant l'analyse de *L'Anti-Œdipe* sur le rapport entre la guerre, l'État et le capitalisme, les dernières pages du 12^e Plateau et la « Proposition XIV : Axiomatique et situation actuelle » du 13^e Plateau portent sur une analyse politico-militaire-économique de cette conjoncture après la Seconde Guerre mondiale. Deleuze et Guattari examinent, dans le

⁷ MP, p. 480.

⁸ MP, p. 544. Cf. le Chapitre VII, §2.

⁹ MP, p. 545.

livre de 1972, le « complexe politico-militaire-économique » dans les pages sur la « réalisation » et l'« absorption » de la plus-value par l'État :

Le rôle de l'Etat à cet égard, dans l'axiomatique capitaliste, apparaît d'autant mieux que ce qu'il absorbe ne se retranche pas de la plus-value des entreprises, mais s'y ajoute en rapprochant l'économie capitaliste de son plein rendement dans des limites données, et en élargissant à son tour ces limites, surtout dans un ordre de dépenses militaires qui ne font nulle concurrence à l'entreprise privée, au contraire (seule la guerre a réussi ce que le *New-Deal* avait manqué). Le rôle d'un complexe politico-militaire-économique est d'autant plus important qu'il garantit l'extraction de la plus-value humaine à la périphérie et dans les zones appropriées du centre, mais qu'il engendre lui-même une énorme plus-value machinique en mobilisant les ressources du capital de connaissance et d'information, et qu'il absorbe enfin la plus grande partie de la plus-value produite¹⁰.

Dans ce passage, les auteurs ne focalisent leur analyse que sur la question concernant les trois aspects de l'immanence du capitalisme : la « plus-value machinique du capital constant », la « plus-value humaine du capital variable » et l'État qui « absorbe ou réalise ces deux formes de la plus-value de flux ». Ce rôle de l'État comme « principal organe » de l'axiomatique est crucial pour assurer l'« absence de limite extérieure » du capitalisme¹¹. D'autre part, le problème du rapport de la guerre à l'État et au capitalisme est marginalisé, c'est parce qu'il va sans dire, la machine de guerre n'est pas un sujet de *L'Anti-Œdipe*. Il a fallu attendre le livre de 1980 pour mettre sur le devant de la scène le problème de la guerre et pour poser ce problème dans une « nouvelle perspective du matérialisme historico-machinique »¹². Dans cette perspective, la guerre n'est pas simplement l'un des instruments de l'État, qui ont pour objet d'absorber et de réaliser la plus-value, mais elle apparaît comme *puissance qui déborde l'axiomatique capitaliste* :

Supposons que l'axiomatique dégage nécessairement une puissance supérieure à celle qu'elle traite, c'est-à-dire à celle des ensembles qui lui servent de modèles. C'est comme une puissance du continu, liée à l'axiomatique, et pourtant qui la déborde. Nous reconnaissons cette puissance immédiatement comme puissance de

¹⁰ ACE, pp. 279-280.

¹¹ ACE, p. 282. Sur l'expression « principal organe », voir ACE, p. 299.

¹² G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 160.

destruction, de guerre, incarnée dans des complexes technologiques militaires, industriels et financiers, en continuité les uns avec les autres¹³.

Nous traiterons pour l'instant de cette puissance, en récapitulant les chapitres précédents (le Chapitre VII sera réservé à la théorie politico-scientifique de l'axiomatique).

Les auteurs reprennent dans *Mille plateaux* ce qu'ils observent dans le livre de 1972 : « les facteurs qui font de la guerre d'État une guerre totale sont étroitement liés au capitalisme : il s'agit 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 »¹⁴. Dès lors, la question de la guerre totale est toujours liée à la question de l'« absence de limite extérieure » du capitalisme : l'axiomatique n'est pas saturée, car c'est en même temps qu'elle se heurte à ses limites extérieures et qu'elle les déplace ou les repousse ; la puissance de guerre participe à ce « transport des limites de l'axiomatique ». Il faut remarquer que cette participation ne se réduit pas à ces deux tendances de l'axiomatique, l'« adjonction » et la « soustraction » d'axiomes, parce que celles-ci ne débordent pas l'axiomatique qui maîtrise toute l'opération au niveau des axiomes. Au contraire, la puissance de guerre la déborde : « comme si la puissance de guerre venait toujours sursaturer la saturation du système, et la conditionnait »¹⁵. Or, pourquoi est-elle supérieure à l'axiomatique ? Pourquoi celle-ci ne peut-elle maîtriser cette puissance ? C'est là que Deleuze et Guattari reviennent à la question de la machine de guerre mondiale et de la guerre totale post-fasciste dans laquelle la Formule clausewitzienne est inversée.

En premier lieu, il faudrait préalablement savoir que les États sont des « modèles de réalisation » de l'axiomatique : « Avec le capitalisme, les États ne s'annulent donc pas, mais changent de forme et prennent un nouveau sens : modèles de réalisation d'une axiomatique mondiale qui les dépasse. Mais dépasser, ce n'est nullement se passer de... »¹⁶. Pour utiliser le vocabulaire de *L'Anti-Œdipe*, l'État est le « principal organe » ou le « régulateur » de l'axiomatique capitaliste : celle-ci ne peut *ajouter* ou *soustraire* des axiomes sans État. Que les États soient des modèles de réalisation, cela implique premièrement qu'ils sont « isomorphes » en ce qu'il y a une seule axiomatique capitaliste

¹³ MP, p. 582. Sur les concepts de « puissance » et de « puissance du continu » qui sont définis dans la théorie des ensembles, voir le Chapitre VII, §2, n. 20.

¹⁴ MP, p. 524.

¹⁵ MP, pp. 579, 582.

¹⁶ MP, p. 568. Sur les concepts de « modèles de réalisation » et d'« isomorphie » définis par Robert Blanché, voir le Chapitre VII, §2, n. 19.

mondiale, c'est-à-dire « un seul et même marché mondial extérieur »¹⁷. Notamment, ce sont ces deux tendances qui déterminent des pôles d'État *en général* — l'adjonction d'axiomes définit l'État dit « social-démocratie », la soustraction définit le pôle d'État « totalitarisme ». Deuxièmement, les États ne sont pourtant pas homogènes : « on aurait tort de confondre l'isomorphisme avec une homogénéité »¹⁸. Les deux tendances de l'axiomatique ne témoignent pas seulement de l'isomorphisme des États, mais en même temps suscitent une « grande hétérogénéité des États » (par exemple, la différence formelle entre la « social-démocratie » et le « totalitarisme »). Si bien qu'il n'y a aucune contradiction entre l'isomorphie et l'hétérogénéité.

En deuxième lieu, en tant que « puissance du continu » qui est supérieure à celle que l'axiomatique peut traiter, la puissance de la machine de guerre mondiale la déborde. C'est surtout parce que les États ne s'approprient plus cette nouvelle machine de guerre, mais inversement celle-ci s'approprie les États et ainsi règne sur les modèles de réalisation de l'axiomatique :

La machine de guerre régnait sur toute l'axiomatique comme la puissance du continu qui entourait l'« économie-monde », et mettait en contact toutes les parties de l'univers. Le monde redevenait un espace lisse (mer, air, atmosphère) où régnait une seule et même machine de guerre, même quand elle opposait ses propres parties. Les guerres étaient devenues des parties de la paix. Bien plus, les États ne s'approprièrent plus la machine de guerre, ils reconstituèrent une machine de guerre dont ils n'étaient plus eux-mêmes que les parties¹⁹.

Comme nous l'avons vu dans le Chapitre II, le *fleet in being* est l'archétype du nouvel espace lisse, de la machine de guerre mondiale et de la puissance de destruction. Or, c'est exactement après la Seconde Guerre mondiale que cette nouvelle machine de guerre est née par l'« autonomisation de la machine de guerre », et que l'axiomatique dégage la puissance supérieure. Ainsi, la machine de guerre aborde finalement son *troisième état* : la guerre totale post-fasciste, la « paix de la Terreur » ou la « troisième guerre mondiale ». Ce qui est inversé, ce n'est pas seulement la Formule, mais encore la distinction clausewitzienne entre la guerre et la paix. Revenons à la typologie des guerres, que nous avons faite au début de ce chapitre pour distinguer les trois types de guerres — la guerre limitée, la guerre totale

¹⁷ MP, p. 580. Cf. MP, p. 544.

¹⁸ MP, p. 544.

¹⁹ MP, p. 583.

fasciste et la guerre totale post-fasciste. La guerre limitée, ou guerre idéale clausewitzienne, suppose une distinction stricte entre la guerre et la paix. En se situant dans une série binaire — le moyen et la fin, la tactique et la stratégie, la guerre et la politique d'État, etc. — cette distinction fait partie du fondement de *De la guerre* : « À l'origine, la stratégie ne poursuit la victoire, c'est-à-dire le succès tactique, qu'en qualité de moyen. En dernier ressort, elle a pour fin les objets qui doivent conduire directement à la paix »²⁰. Clausewitz suggère ici un principe paradoxal que l'on suppose depuis le début du XIX^e siècle dans le plan international de l'Europe : la guerre est un moyen indispensable pour la paix internationale européenne²¹. En ce sens, ce qui distingue la guerre et la paix, c'est surtout la violence physique, car la guerre est en dernière analyse définie comme « acte de violence ». Dans la mesure où la guerre totale fasciste reste sous la Formule, elle n'élimine pas cette distinction, mais celle-ci se transforme en distinction entre la guerre totale et l'économie de guerre : « Toute l'économie fasciste devenait économie de guerre, mais l'économie de guerre avait encore besoin de la guerre totale en tant qu'objet »²² ; la machine de guerre devient autonome, et l'État fasciste lui donne pour objet direct la guerre totale illimitée qui se distingue nettement de la paix. En revanche, la guerre post-fasciste est elle-même une nouvelle paix : la guerre n'est plus l'objet direct de la machine de guerre, mais celle-ci « prend directement la paix pour objet »²³ ; la guerre n'est qu'une partie de cette nouvelle paix qui n'est autre que l'axiomatique capitaliste mondiale elle-même. Ainsi se transforment totalement la nature de la politique, de la guerre et de la machine de guerre et le rapport entre celles-ci : « c'est la paix qui libère techniquement le processus matériel illimité de la guerre totale. La guerre cesse d'être la matérialisation de la machine de guerre, c'est la machine de guerre qui devient elle-même guerre matérialisée »²⁴. C'est la guerre dromocratique « sans effusion de sang » ou la « paix absolue de la terreur ou de la

²⁰ C. Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 140.

²¹ Foucault remarque que ce principe de Clausewitz est apparu comme un support du mécanisme de la sécurité européenne au XIX^e siècle, c'est-à-dire que le complexe politico-militaire est indispensable pour la paix européenne : « comment et dans quelles conditions peut-on maintenir la souveraineté d'un souverain sur un État ? C'est également l'apparition, avec Clausewitz, du problème des rapports entre politique et stratégie. C'est l'importance politique, manifestée par le congrès de Vienne, en 1815, des rapports de force et du calcul des rapports de force comme principe d'intelligibilité et de rationalisation des relations internationales. » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 93).

²² MP, p. 583.

²³ MP, p. 525.

²⁴ MP, p. 583.

dissuasion ». Toutefois, et encore une fois, la puissance de cette paix est supérieure à celle que l'axiomatique peut traiter. Si bien que la nouvelle machine de guerre ne cesse de reproduire l'« ennemi quelconque » ou les *minorités*, et que l'axiomatique ne peut les traiter « sans déclencher la guerre absolue qu'elle est censée conjurer »²⁵.

Par conséquent, il serait inutile, dans la conjoncture après la Seconde Guerre mondiale, d'opposer la stratégie pure nomade à la stratégie clausewitzienne de la politique d'État. Car le monde redevient un espace lisse, au fur et à mesure que l'axiomatique dégage la puissance de guerre, si bien que la stratégie pure comme composition d'un espace lisse devient la stratégie de l'axiomatique mondiale, en s'appropriant la stratégie de la politique d'État. Ce qui compte dans cette « situation actuelle désespérante », c'est de reconfirmer le fait théorique suivant : « *la machine de guerre a un rapport extrêmement variable avec la guerre elle-même* ». Dès lors, les auteurs de *Mille plateaux* séparent ce rapport en deux pôles de la machine de guerre :

Nous avons essayé de définir deux pôles de la machine de guerre : *d'après l'un*, elle prend la guerre pour objet, et forme une ligne de destruction prolongeable jusqu'aux limites de l'univers. Or sous tous les aspects qu'elle prend ici, guerre limitée, guerre totale, organisation mondiale, elle ne représente pas du tout l'essence supposée de la machine de guerre, mais seulement, quelle qu'en soit la puissance, l'ensemble des conditions sous lesquelles les États s'approprient cette machine, quitte à la projeter enfin comme l'horizon du monde, ou l'ordre dominant dont les États eux-mêmes ne sont plus que des parties. *L'autre pôle* nous semblait être celui de l'essence, lorsque la machine de guerre, avec des « quantités » infiniment moindres, a pour objet, non pas la guerre, mais le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la composition d'un espace lisse et du mouvement des hommes dans cet espace. Suivant cet autre pôle, la guerre est bien rencontrée par cette machine, mais comme son objet synthétique et supplémentaire, alors dirigé contre l'État, et contre l'axiomatique mondiale exprimée par les États²⁶.

Pour que la stratégie pure soit la stratégie révolutionnaire de la machine de guerre qui a pour objet « supplémentaire » la guerre contre l'État et l'axiomatique, pour qu'elle soit toujours le concept de stratégie qui permet d'opposer la stratégie minoritaire à la stratégie majoritaire, elle devrait être redéfinie d'après le deuxième pôle. Bref, il est question de

²⁵ P. Virilio, *Vitesse et politique*, *op. cit.*, p. 47 ; MP, pp. 584, 589.

²⁶ MP, pp. 525-526.

savoir comment suivre ce deuxième pôle qui représente l'« essence » de la machine de guerre. C'est là que Deleuze et Guattari posent le problème des minorités :

Si la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire, sont conformes à l'essence, c'est parce qu'elles prennent la guerre comme un objet d'autant plus nécessaire qu'il est seulement « supplémentaire » : *elles ne peuvent faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps*, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non organiques²⁷.

Pourquoi les auteurs proposent-ils « la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire » comme définissant l'essence de la machine de guerre ? C'est parce que la puissance des minorités est la deuxième puissance que l'axiomatique ne peut traiter : dans la mesure où elle est celle des « ensembles non dénombrables », elle fait des « propositions indécidables » auxquelles l'axiomatique se heurte nécessairement²⁸. Enfin c'est dans la guerre de minorité que l'on retrouverait la stratégie pure sous sa forme la plus réelle et la plus actuelle. Nous reprendrons la question de la guerre de minorité dans le Chapitre VII pour compléter la définition de la stratégie minoritaire.

²⁷ MP, p. 527.

²⁸ MP, pp. 586-591.

Deuxième partie. Minorité et subalternité

Ainsi, la grande masse de la nation française est constituée par une simple addition de grandeurs de même nom, à peu près de la même façon qu'un sac rempli de pommes de terre forme un sac de pommes de terre.

Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*

Chapitre IV. Les concepts de la minorité

Dans l'Introduction, nous avons proposé une typologie de stratégies d'émancipation : stratégie majoritaire de majorité, stratégie majoritaire de minorité et stratégie minoritaire de minorité. Cette typologie ne procède pas des traditions marxistes ou post-marxistes dont les stratégies majoritaires relèvent, mais des théories guattaro-deleuziennes de la minorité et de la pure stratégie ; autrement dit, la stratégie minoritaire n'est pas seulement l'un des types de stratégies, mais c'est de son point de vue que la typologie est dressée. Les opérateurs sont le concept de stratégie et celui de minorité : la stratégie minoritaire se distingue de la stratégie majoritaire au point que l'espace de la pure stratégie ne se confond jamais avec l'espace stratégique clausewitzien ; les trois types de stratégies divergent sur un point qui marque de différentes manières de concevoir la minorité. Cette Deuxième partie visera à examiner, du point de vue de la stratégie minoritaire, ce deuxième opérateur. Ce qui compte avant tout, c'est une distinction premièrement formulée dans le 4^e Plateau entre « minoritaire » et « minorité » :

C'est pourquoi nous devons distinguer : le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-systèmes, et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif. [...] Bien sûr, les minorités sont des états définissables objectivement, états de langue, d'ethnie, de sexe, avec leurs territorialités de ghetto ; mais elles doivent être considérées aussi comme des germes, des cristaux de devenir, qui ne valent qu'en déclenchant des mouvements incontrôlables et des déterritorialisations de la moyenne ou de la majorité¹.

De même, Deleuze et Guattari mettent l'accent sur la distinction entre « minorité comme ensemble ou état » et « minoritaire en tant que devenir ou processus » dans un passage du 10^e Plateau sur le devenir-minoritaire² ; ils la reprennent, à la fin du 13^e Plateau, pour affirmer que la puissance de minorités contre l'axiomatique capitaliste ne provient pas de ses états définissables, mais de son caractère indéfinissable et non-dénombrable, c'est-à-dire que les minorités « doivent être considérées » comme devenir-minoritaire pour retrouver sa puissance³. Bref, il y a *deux conceptions des minorités* : 1) on suppose d'abord

¹ MP, p. 134.

² MP, p. 356.

³ MP, p. 588.

un système majoritaire et ensuite on définit les minorités comme son sous-système, autrement dit, on s'installe dans la majorité pour réfléchir sur les minorités ; 2) on s'installe d'emblée, sans prise en compte du système majoritaire, dans la puissance du devenir-minoritaire. (À cet égard, la notion de minorité est ambivalente dans *Mille plateaux* : elle désigne tantôt un état distinct du minoritaire, tantôt ce qui peut et doit être considéré comme le minoritaire. Il convient donc de distinguer ces deux sens de la notion.)

Selon la première conception, on peut repérer le concept guattaro-deleuzien de minorité dans les discours contemporains de la subordination et de l'émancipation. Pour désigner, sur le terrain académique ou celui de luttes politiques et sociales, des groupes sociaux dominés, opprimés ou subordonnés, mais capables de devenir un sujet politique, un certain nombre de notions sont employées : prolétariat, masse, multitude, subalterne, minorité ou même peuple. Chacune de ces dernières relève de son propre paradigme de « subjectivation politique », qui est né pendant l'époque de révolutions des deux derniers siècles. Guillaume Sibertin-Blanc expose de tels paradigmes avec trois figures par excellence, qui ont promu de grandes luttes sociales et mondiales : « figure républicaine du peuple », « figure du prolétariat » et « nouvelles figures des groupes subalternes et des minorités »⁴. Certes, chaque figure n'est pas unique : il y a des variations du prolétariat, qui étaient des enjeux de débats violents dans les marxismes et les mouvements révolutionnaires depuis le début du XX^e siècle ; si l'on considère les figures des classes subalternes et des minorités comme un pôle opposant à celui du prolétariat, il existera entre ces deux pôles de diverses figures qui s'appelleraient « masse », « multitude » ou « peuple » (de Rosa Luxemburg à Antonio Negri ou Ernesto Laclau). Représentant leur paradigme de subjectivation politique, toutes ces figures font partie d'un réseau conceptuel constitué par certains points nodaux problématiques, notamment les projets politiques de l'*émancipation*, qui rendent possible de connecter une figure à l'autre et en même temps de la distinguer de l'autre. Dans la tradition républicaine ou de la politique « bourgeoise », le peuple national comme sujet politique émancipé se distingue de « mineurs » qui s'imposent la tâche morale d'autonomiser soi-même et de devenir un « citoyen ». En revanche, la figure du prolétariat et ses variations expriment des *particularités de l'émancipation*, c'est-à-dire, celle des non-

⁴ « La figure républicaine du peuple, ou la figure du peuple national, elle-même inséparable de ses investissements contradictoires, émancipateurs et impérialistes, démocratiques et fascistes ; la figure du prolétariat, mais aussi celle des colonisés ; l'émergence enfin de ces nouvelles figures d'un sujet politique essentiellement multiple et problématique, les 'groupes subalternes' et les 'minorités' » (G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari, op. cit.*, p. 191). On pourrait faire correspondre ces trois figures aux trois stratégies balibariniennes de civilité : la *Sittlichkeit* de l'État et du peuple national, la stratégie majoritaire du prolétariat et la stratégie minoritaire des minorités.

émancipés, des exclus ou des « sans part » ; en requérant leur propre émancipation, chacune d'elles se présente comme une figure universelle telle que « peuple du peuple » ou « classe universelle »⁵. Certes, dès lors que la minorité et la subalternité sont considérées comme une figure universelle des états non-émancipés, elles peuvent également être des variations du prolétariat, qui sont nées dans des critiques historiques et théoriques de celui-ci. Mais si elles sont « nouvelles », c'est qu'il existe une rupture cruciale entre elles et la figure du prolétariat.

Une telle rupture est affirmée par le fait que la minorité ne soit pas seulement sous-système ou négativité de l'émancipation, mais reprenne sa puissance dans son devenir. Dans la seconde conception de la minorité, la théorie guattaro-deleuzienne du devenir-minoritaire rompt avec les discours de l'émancipation majoritaire et s'entrecroise avec *un côté guattaro-deleuzien* de la théorie gramscienne des classes subalternes et de la culture subalterne. La connexion de Gramsci à Deleuze et Guattari est virtuelle, mais bien présente ; quoiqu'il n'existe pas de nom d'Antonio Gramsci dans les bibliographies de Deleuze et Guattari, une traduction de la théorie gramscienne en langue guattaro-deleuzienne montrera que *la subalternité ne se présente pas seulement comme des classes subordonnées au bloc historique dirigé par des classes dominantes, mais encore comme un devenir-subalterne du système dominant et de la « culture supérieure »*. Voilà pourquoi une confrontation de Deleuze et Guattari avec Gramsci est nécessaire et légitime : ce n'est ni parce que minorité et subalternité désignent des mêmes groupes historiques, ni qu'elles sont deux figures ressemblantes de subjectivation politique, mais que la distinction entre la minorité et le minoritaire requiert deux conceptions de la subalternité ; si bien que celle-ci n'est pas seulement une figure de subjectivation politique de la stratégie majoritaire, mais aussi une figure de la puissance de devenir dans la stratégie minoritaire.

Les deux conceptions nous paraissent d'une grande importance, car la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire reposent respectivement sur elles. En fin de compte, nous formulerons des différences essentielles qui distinguent ces deux types de stratégies : 1) toutes les stratégies d'émancipation suppose une majorité comme système constant et

⁵ « Ambivalence du côté des dominés, des exclus de la politique, qui revendiquent leur émancipation particulière comme la condition et la preuve de l'émancipation de tous, en invoquant la vérité de la proposition d'égal liberté, et en vérifiant de ce fait même son effectivité » (É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, pp. 24-25). Cette « ambivalence » évoque immédiatement la logique de « raison populiste » que Laclau définit comme universalisation d'une particularité, autrement dit, « contamination de l'universalité du *populus* par la particularité du *plebs* » (E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 260). Selon cette logique, il serait nécessaire que les noms tels que masse, multitude, subalterne ou peuple deviennent des « signifiants flottants » ou encore « signifiants vides ».

dominant ou *état émancipé* ; 2) dans la stratégie majoritaire, la minorité est comprise comme un état subordonné ou non-émancipé qui est définissable par rapport à la majorité ; 3) la stratégie minoritaire la comprend comme état indéfinissable et non-dénombrable, processus ou devenir. Dans ce chapitre introductif, nous résumerons les problématiques et les concepts fondamentaux de la minorité : il sera premièrement question de savoir quelle est la position des problèmes de la minorité dans les discours contemporains de l'émancipation ; ensuite, en relisant les co-travaux de Deleuze et Guattari et les textes de Gramsci, nous tenterons d'en rassembler des passages essentiels sur les deux conceptions de la minorité. Ce chapitre a certes pour objet d'insister sur la seconde conception de la minorité qui sera le sujet des chapitres suivants.

§1. La première conception : les minorités non-émancipées

Esclave et enfant : personnages mineurs philosophiques

Dans les traditions « républicaines » anciennes et modernes, il y a évidemment des états ou figures comme ce que Deleuze et Guattari entendent par « minorité ». Puisqu'il est impossible de faire un simple schéma dans lequel toutes les idées historiques de la minorité sont repérées, on ne peut parcourir que certaines scènes où des philosophes configurent leurs personnages « mineurs », en participant au plan rhizomatique de concepts et de problématiques des minorités. La première scène se trouve certainement chez Aristote qui établit le dualisme de la *polis* et de l'*oikos*. Comme Pocock l'observe dans son magnifique article¹, ces deux instances ne sont pas simplement mises à l'écart par une opposition entre « public » et « privé », mais par leur façon opposée d'organiser le moyen et la fin : la *polis* est un espace public dans lequel la fin des actions ne se distingue pas de leur moyen ou instrument, si bien que la politique comme activité de dominer et en même temps d'être dominé n'est pas un moyen du bien public, mais elle-même le bien en tant que fin ; l'*oikos* est un espace domestique dans lequel on reproduit et dirige les choses matérielles pour les utiliser à la fin, si bien que la fin et le moyen des actions se séparent. La différence de nature entre ces deux espaces détermine leur rapport : la *polis* est la fin, l'*oikos* est son moyen matériel. Par conséquent, l'émancipation en tant qu'auto-détermination requiert la sortie de l'*oikos* à la *polis*. Quatre figures — *homme, esclave, femme et enfant* — appartiennent à l'*oikos*², mais seul l'homme patriarcal peut en sortir et doit ainsi s'émanciper, en laissant toute la tâche de l'administration familiale aux autres qui doivent rester retenus à la reproduction matérielle. D'où des figures classiques de la majorité et de la minorité : l'homme libre en tant que citoyen émancipé et auto-déterminant et sujet du droit à la politique ; l'esclave, la femme et l'enfant non-émancipés, exclus du droit à la politique et subordonnés à la politique majoritaire.

Les philosophes des Lumières éliminent *formellement* les limites anthropologiques établies entre l'homme libre et les figures mineures. Ce dont ils traitent, ce ne sont pas des minorités comme groupes historico-sociaux, mais des personnages conceptuels mineurs qui leur permettent de penser philosophiquement les minorités. Dans le premier paragraphe de

¹ J. G. A. Pocock, « The Ideal of Citizenship Since Classical Times », *op. cit.*, pp. 32-33.

² Aristote, *Les politiques*, 1259b.

Qu'est-ce que les Lumières ? (1784), Kant définit les Lumières avec une image moderne de l'émancipation et de la minorité :

Les Lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité[Unmündigkeit] qu'il doit s'imputer à lui-même. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui. Il doit s'imputer à lui-même cette minorité, quand elle n'a pas pour cause le manque d'intelligence, mais l'absence de la résolution et du courage nécessaires pour user de son esprit sans être guidé par un autre. *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ta propre intelligence! voilà donc la devise des lumières³.

Les Lumières ne sont pas seulement un processus individuel, mais celui du peuple. Dans les paragraphes suivants, l'auteur distingue l'« usage public » et l'« usage privé » de la raison, en mettant l'accent sur le premier : le public reste dans sa minorité, mais pourtant *il est un tuteur de lui-même*. D'où une version moderne du concept grec antique de *demokratia* dont le cœur est l'auto-détermination du *demos* : le peuple est capable de sortir de sa minorité et de se conduire soi-même à sa propre autonomie⁴. De cette manière, le projet kantien des Lumières fonde un *projet démocratique de l'émancipation*. Il faut ici remarquer que Kant prend l'enfant ou le mineur (*Unmündigkeit*) pour sa figure non-émancipée. L'enfant n'est pas simplement une allégorie ou un symbole, mais plutôt un « personnage conceptuel antipathique » tel que Deleuze et Guattari le décrivent dans le Chapitre 3 de *Qu'est-ce que la philosophie ?* De la même manière que Descartes présuppose un « Idiot » qui peut, sait et veut penser, Kant présuppose l'enfant capable de se servir de sa propre raison ; si l'Idiot est un « précurseur » du *cogito*, personnage conceptuel cartésien qui le lance⁵, on pourra dire que l'enfant est l'un des personnages conceptuels qui sont corrélatifs au plan d'immanence kantien. Par ailleurs, ce que l'on découvre dans une relecture de Rousseau, c'est une figure de l'esclave : « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des

³ E. Kant, *Réponse à cette question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. fr. Jules Barni, 1853.

⁴ La majorité conçue comme état de coïncidence entre la fin et le moyen est retrouvée chez Kant. De la notion kantienne de « *räzonieren* », utilisée dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, dit Foucault dans son commentaire : « ce mot, qu'on trouve aussi employé dans les *Critiques*, ne se rapporte pas à un usage quelconque de la raison, mais à un usage de la raison dans lequel celle-ci n'a pas d'autre fin qu'elle-même ; *räzonieren*, c'est raisonner pour raisonner » (M. Foucault, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1984) in *Dits et écrits, II : 1976-1988*, Gallimard, 2017, p. 1384).

⁵ QLP, pp. 60-61.

autres, qui ne lasse pas d'être plus esclave qu'eux »⁶. Dans ce premier énoncé de *Du contrat social*, auquel renvoie le premier article de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, l'esclave n'est pas simplement un état qui est défini par une absence de liberté dont le concept est déjà créé. Mais c'est lui qui témoigne que l'homme est né libre, et affirme contre Hobbes et Grotius une impossibilité de l'aliénation de la liberté, du « droit d'esclavage » et du pacte de servitude. L'esclave est un personnage conceptuel rousseauiste qui prépare le mouvement de tracer un plan pré-conceptuel corrélatif du concept de liberté. Ainsi, dans la philosophie politique moderne, on retrouve des exemples dans lesquels les minorités aristotéliennes réapparaissent : ce n'est pas l'homme majeur libre, mais l'enfant ou l'esclave en tant que « personnages conceptuels antipathiques » qui participent à la création des concepts philosophiques d'émancipation, de liberté et de majorité :

Même quand ils sont « antipathiques », c'est en appartenant pleinement au plan que le philosophe considéré trace et aux concepts qu'il crée : ils marquent alors les dangers propres à ce plan, les mauvaises perceptions, les mauvais sentiments ou même les mouvements négatifs qui s'en dégagent, et vont eux-mêmes inspirer des concepts originaux dont le caractère répulsif reste une propriété constituante de cette philosophie⁷.

Or, existe-il un philosophe qui prend la « femme » pour son personnage conceptuel, même si celui-ci est antipathique ? Il s'agit de savoir pourquoi on ne peut se rappeler les noms de ces philosophes. Ce n'est pas un hasard si Deleuze et Guattari considèrent le devenir-femme comme « premier quantum » d'une série de devenir-minoritaire⁸ : la femme, minorité des minorités humaines... Par ailleurs, il faudrait rappeler que la majorité des esclaves grecques étaient étrangers, et que l'esclavage occidental moderne avait pour objet les non-occidentaux. Cependant, ce à quoi Rousseau fait appel pour créer son concept d'« homme libre » n'est pas un personnage de l'étranger *noir*, mais apparemment celui de l'homme-blanc-européen qui est *éventuellement* dans un état d'esclave (par exemple, l'état de prisonnier de guerre)⁹. À vrai dire, son personnage conceptuel n'est pas tellement antipathique... Les différences de sexes et de races étaient occultées, lors de la naissance de la politique moderne ; les figures des femmes et des Noirs marquent ainsi certaines limites

⁶ J. -J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 42.

⁷ QLP, p. 62.

⁸ MP, p. 304.

⁹ Cf. Livre I, Chapitre IV de *Du contrat social*.

de la pensée philosophique de l'émancipation. Comme Balibar l'observe¹⁰, la figure kantienne de l'enfant n'est pas celle qui lutte contre les adultes pour sortir de la minorité. La figure rousseauiste de l'esclave n'est pas non plus celle qui lutte contre les hommes libres. Elles luttent contre elles-mêmes pour devenir l'homme majeur libre. En revanche, les femmes et les noirs luttent pour revendiquer l'égalité des droits. Ce n'est donc pas un hasard si les questions du racisme et du sexisme sont au cœur des débats sur les minorités dans ce que Balibar appelle « problématique post-moderne de la citoyenneté »¹¹.

Le concept politique de minorité dans la modernité

D'une part les minorités sont des sources auxquelles les philosophes des Lumières empruntent leurs personnages conceptuels, de l'autre elles sont elles-mêmes reproduites par la politique moderne. C'est chez Balibar que nous trouvons des concepts et des problématiques nécessaires pour analyser les mécanismes de la reproduction des minorités. Ses réflexions depuis la fin des années de 1980 ont pour objet une tension intrinsèque à la politique moderne, celle entre le discours de l'universalité de l'émancipation et le discours que Balibar appelle « différences anthropologiques ». Reprenons la problématique de la « proposition de l'égaliberté » que nous avons mentionnée dans l'Introduction. Dans son texte de 1989¹², en déniait le « libéralisme » et le « socialisme » — les deux discours contemporains les plus usuels qui supposent que la liberté et l'égalité s'excluent l'une de l'autre — Balibar crée un mot-valise « égaliberté » pour indiquer une identification complète de la liberté et de l'égalité. Cette identification est équivalente à une autre identification qui se dégage de la relecture balibarienne de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* : il n'y a aucune différence entre « homme » et « citoyen » dans ses articles. D'où une double identification que l'on pourrait exprimer avec une double

¹⁰ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté » in *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 140.

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² É. Balibar, « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen" - La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté » in *Les frontières de la démocratie*, la Découverte, 1992. La première version de ce texte est un exposé du 17 novembre 1989 au Petit Odéon. Ce texte est remanié et développé dans le livre de 2010 (É. Balibar, « La proposition de l'égaliberté » in *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010, pp. 53-89).

équation : égalité = liberté \Leftrightarrow homme = citoyen¹³. Il importe que la proposition de l'égaliberté ne soit pas seulement celle de la première identification, mais aussi celle de la seconde. Car elle n'exprime l'idée politico-juridique de l'émancipation impliquée dans l'énoncé révolutionnaire de 1789 qu'à condition d'être une proposition de cette double identification. Dans son « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », Balibar reprend la proposition de l'égaliberté et en dégage deux conséquences¹⁴. Selon la première, la politique conçue comme émancipation est un « déploiement de l'auto-détermination du peuple » : ce qui traduit les principes philosophiques du Droit Naturel et le projet kantien de l'émancipation démocratique que nous venons de regarder dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* Une nouveauté et une radicalité de la thèse balibarienne de l'égaliberté se trouvent dans sa seconde conséquence : la « clause de réciprocité » selon laquelle tous les individus ne peuvent être émancipés que de façon réciproque et mutuelle ; autrement dit, ils ne se confèrent que *collectivement* leurs droits individuels qui réalisent matériellement et formellement l'égaliberté. C'est par cette réciprocité que l'auto-détermination du peuple se redéfinit en accord avec la proposition, si bien qu'il s'agit moins de se libérer de l'oppression extérieure que de « supprimer ce qui sépare le peuple de lui-même ». Ces deux moments ou aspects de l'émancipation, l'auto-détermination et la réciprocité, ont pour condition un « droit universel à la politique ». Car, si le premier moment requiert, pour que le peuple « se fasse lui-même », qu'aucune restriction de l'accès à l'égalité et à la liberté ne doive être légitime, si le second suppose qu'un individu soit une référence des droits de l'autre, alors l'émancipation ne se constitue que dans la mesure où tous les sujets de la politique sont « porteurs de l'universel ». Ce qui nous reconduit à l'équation « homme = citoyen » : dès que l'homme, quelle que soit sa nature, se distingue

¹³ Le rapport logique entre ces deux identifications n'est pas simple. Balibar le décrit dans les termes suivants : « il réside, me semble-t-il, dans une double identification, l'une explicitant l'autre et lui donnant son contenu ». Il ajoute à cette phrase originale de 1989 une phrase entre parenthèses dans son texte remanié de 2010 : « (mais, comme nous allons le voir, ce contenu reste étrangement indéterminé) » (É. Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *op. cit.*, p. 64). Il ne serait donc pas inutile de tenter de préciser l'équivalence des deux identifications. En premier lieu, si la liberté n'est pas identique à l'égalité, alors le citoyen se définira comme un autre statut que l'homme. Ce qui est, par exemple, le cas des *Politiques* d'Aristote dans lesquelles « l'égalité ici n'est qu'une conséquence, un attribut de la liberté » (*Ibid.*, p. 67) ; si bien que la citoyenneté grecque est positionnée entre deux *limites anthropologiques* : le « sous-homme » (femme, esclave ou enfant) et le « surhomme » (sage, dieu ou héros) (*Idem.*). En second lieu, si le citoyen n'est pas le même statut que l'homme, alors il ne sera pas possible d'identifier l'égalité à la liberté. Ce qui est le cas du libéralisme : l'homme est l'« individu privé », le citoyen est le « membre de l'État » (*Ibid.*, p. 68) ; il en résulte que la liberté est une essence de l'homme « naturel » ou de l'individu privé, et que l'égalité est un attribut de la citoyenneté ou une relation juridico-politique entre les membres de l'État.

¹⁴ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, pp. 20-23.

du citoyen comme sujet du droit à la politique, l'universalité des sujets est menacée : « pour être citoyen, il suffit d'être homme »¹⁵. Si bien que le droit universel à la politique, dont le contenu est ce que Balibar appelle « universalité intensive »¹⁶, devient le *critère* de l'émancipation. Certes, il y a plusieurs théories qui s'opposent à la séparation entre l'égalité économique et la liberté juridico-politique, en évitant des idéologies binaires du libéralisme et du socialisme¹⁷. Cela dit, dans la mesure où cet universalisme est une signification profonde de la proposition de l'égaliberté, celle-ci se distingue de telles théories de la citoyenneté¹⁸.

La proposition balibarienne nous permet de préciser la première conception de la minorité : la minorité est l'état non-émancipé ou l'état *exclu du droit à la politique*¹⁹. Or, cet appel à la notion d'« exclusion » nous conduit à l'une des questions les plus délicates qui sont posées dans les réflexions balibariennes sur la citoyenneté moderne. Il est question d'une distinction entre deux oppositions, qui nous paraît décisive pour comprendre le problème de la minorité dans la politique moderne : d'une part *l'opposition entre « conception formelle » et « conception matérielle » de l'égaliberté* ; de l'autre *l'opposition entre « inclusion » et « exclusion »*. Balibar traite de ces deux oppositions respectivement dans les deux leçons de « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté ». Il trouve l'origine de la première opposition, ou dilemme, dans la critique marxiste de la « révolution bourgeoise » :

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20 ; É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, pp. 135-136.

¹⁷ Par exemple, on évoquerait le « principe de la liberté égale » qui est formulé dans la *Théorie de la justice*. Mais, chez Rawls, la liberté n'est pas tout à fait identique à l'égalité (cf. É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 21, n. 1).

¹⁸ Il conviendrait de relire la proposition de l'égaliberté avec le discours classique de T. H. Marshall qui fonde une idéologie socio-démocratique du *Welfare State*. Sa formulation historique de trois éléments de la citoyenneté — *civils, politiques et sociaux* — qui correspondent, en Angleterre, respectivement aux XVIII^e s., XIX^e s. et XX^e s. implique que les principes classiques de la liberté et de l'égalité se conditionnent l'un de l'autre. Ses analyses historiques sur les « droits sociaux » montrent que l'État et la société occidentaux du XX^e siècle requièrent d'articuler de façon *nouvelle* la liberté et l'égalité pour administrer des conflits entre la lutte de classes sociales et la citoyenneté classique (T. H. Marshall, « Citizenship and Social Class » in *Citizenship and Social Class and other essays*, Cambridge University Press, 1950). Balibar retrouve ses propres questions sur la « seconde modernité » dans le discours de Marshall (É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 141).

¹⁹ Ce qui nous renvoie au livre d'Arendt qui pense la minorité dans le cadre de la citoyenneté moderne. Ses réflexions sur les problèmes de la « nation des minorités », qui sont posés dans la conjoncture entre les deux guerres mondiales, définit la citoyenneté comme « droit aux droits » et la minorité comme état exclu de ce droit (H. Arendt, « Chapter Nine : The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man » in *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951).

la *théorie* de cette dernière déclare que la vie politique est un moyen dont la fin est la vie de la société civile, tandis que, dans sa *praxis*, les droits de l'homme constitutifs de la vie dans la société civile cessent d'être des droits en conflit avec la vie politique ; si bien que la théorie de la révolution bourgeoise a pour « exception » sa *praxis*²⁰. Balibar révèle cet écart intrinsèque à la citoyenneté moderne entre « la revendication formelle de l'égaliberté » et « la mise en œuvre pratique de ce principe », en distinguant la conception « formelle », « abstraite » ou « symbolique » de l'égaliberté et la conception « matérielle », « substantielle » ou « réelle » de cette dernière²¹. L'universalisme de la citoyenneté classique que Balibar appelle « première modernité » doit historiquement achever une tâche : *la matérialisation ou la réalisation des droits formels*. L'auteur de la proposition de l'égaliberté propose la notion de « deuxième modernité » pour traiter de problèmes de la citoyenneté qui sont posés par la théorie des « droits sociaux » et de la « citoyenneté sociale », notamment celle de T. H. Marshall, et par les institutions constitutives d'un système social dit « *Welfare State* » qui a pour objet de matérialiser les droits sociaux. Comme il le dit dans une conclusion de la première leçon, il y a une continuité entre la première modernité et la deuxième : d'une part la conception formelle de l'égaliberté de la première continue de jouer, en tant que principe ou idée, un rôle décisif dans la deuxième ; de l'autre la deuxième procède du dilemme de la première entre droits formels et droits matériels. Autrement dit, la citoyenneté sociale, ou la matérialisation sociale des droits, est une réponse institutionnelle à la lutte de classes sociales qui est issue du dilemme de la première modernité. Mais, il en conclut aussi qu'il y a une discontinuité : la distinction entre « formel » et « matériel » implique celle entre la « politique de l'émancipation » et la « politique de la transformation » qui sont définies dans « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité ». Le passage historique de la première modernité à la deuxième manifeste un écart entre l'émancipation dont le contenu est la proposition de l'égaliberté et la transformation sociale et institutionnelle qui a pour principe cette proposition. C'est cet écart qui fonde la deuxième modernité et, comme Balibar le mentionne plusieurs fois, rend problématique le concept de « révolution ».

Ce qui compte, c'est qu'il ne faut pas confondre la problématique des première et deuxième modernités, qui procède de l'opposition entre la conception formelle et la conception matérielle de l'égaliberté, avec celle de l'*exclusion des minorités*. Certes, les

²⁰ K. Marx, *Sur la Question juive. Présentation et commentaires de Daniel Bensaid*, Éditions La Fabrique, 2006, pp. 58-59.

²¹ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, pp. 129, 133, 153.

notions d'« inclusion » et d'« exclusion » sont souvent utilisées dans les terrains académiques et institutionnels actuels de la citoyenneté sociale, tels que les politiques de l'emploi, de la sécurité sociale ou de l'éducation. Mais, lorsque Balibar pose le problème des minorités avec ces notions, celles-ci nous renvoient moins à la citoyenneté sociale qu'à un rapport conceptuel entre « subjectivité », « citoyenneté » et « communauté ». Si la citoyenneté et le devenir-citoyen requièrent une subjectivité, ou subjectivation comme « passage de la passivité à l'activité, ou de l'assujettissement à la subjectivité autonome »²², c'est parce que la subjectivation implique, quels que soient le dispositif et le processus de ce passage, une « intériorisation de la normalité » constitutive d'une communauté. Or, en tant que condition à laquelle l'individu et la société, ou le sujet et la communauté, sont mis en rapport, la normalité n'est pas une absence de différence entre humain et inhumain, c'est-à-dire qu'elle comporte nécessairement une possibilité de l'exclusion. En fin de compte, la subjectivité, la citoyenneté et la communauté qui sont coextensives à la politique moderne²³ inscrivent une possibilité de l'exclusion des minorités au sein de leur universalisme qui présuppose le « principe d'inclusion » comme nécessaire au droit universel à la politique. En ce qui concerne la conception de la minorité et la stratégie d'émancipation des minorités, la leçon la plus significative donnée par Balibar se trouve dans le fait que les problèmes posés par ses « deux leçons » sont indépendants l'un de l'autre (bien que les questions sur la normalité et la subjectivation opèrent comme « élément d'articulation » entre ces deux leçons²⁴). Dès lors, il semble qu'il y ait une rupture indécidable entre le problème de la mise en œuvre matérielle de l'égaliberté qui est posé, comme la première leçon le montre, dans la critique marxiste de la révolution bourgeoise et le discours des droits sociaux, et le problème des minorités présenté par la seconde leçon. Balibar introduit certaines formules pour exprimer la frontière entre ces deux problèmes. D'abord, il s'agit d'« oppositions dialectiques » et d'« oppositions non-dialectiques » respectivement dans le premier problème et le deuxième :

La question qui se pose alors est de savoir si l'on peut tracer, dans la logique paradoxale de l'universalité classique, une frontière nette entre *l'humain* et *l'inhumain* (ou *l'infrahumain*), mais surtout, ce qui est beaucoup plus décisif du point de vue de l'institution de la citoyenneté, entre des oppositions qui seraient en quelque sorte *dialectiques*, c'est-à-dire qui recèlent un *conflit de principes* entre le «

²² É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 157.

²³ Voir *Ibid.*, p. 159.

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

droit » et le « fait » (et impliquent par là même une lutte entre ceux qui s'emploient à maintenir les différences et ceux qui visent à les remettre en question : les maîtres et les esclaves, les patrons et les ouvriers, les hommes et les femmes...), et d'autres oppositions qui seraient essentiellement *non-dialectiques*, tendanciellement renvoyées à la nature, voire à la naturalisation des pratiques d'exclusion reléguant hors de la nature humaine différentes « anormalités » et « minorités ». C'est tout le problème de la *folie* et de la *criminalité*, c'est plus encore peut-être le problème de l'*enfance* dont le caractère d'exclusion « provisoire » ne fait qu'accentuer le caractère « naturel » (on n'imagine pas, ou pas encore, que les enfants luttent contre les adultes pour sortir de la minorité, ou revendiquent l'égalité des droits...) ²⁵

La frontière entre ces deux types d'oppositions montre qu'il est impossible d'articuler la « politique majoritaire » et la « politique minoritaire » dont les termes sont empruntés à Deleuze et Guattari. Ce qui indique cette impossibilité, c'est précisément ce que Balibar appelle « différences anthropologiques ».

Politique majoritaire et politique minoritaire : vers la seconde conception de la minorité

Dans la mesure où l'universalité intensive exprimée par la proposition de l'égaliberté se fonde sur la normalité, elle ne peut être revendiquée que « d'une façon ambivalente, à la fois 'inclusive' et 'exclusive' » : « peut-être, en réalité, l'idée d'une forme de l'universalité politique qui serait ou deviendrait absolument 'non exclusive' est-elle une absurdité anthropologique » ²⁶. Balibar appelle « politique majoritaire » cette politique moderne qui ne peut exclure la façon exclusive dont l'universalité des droits et de la citoyenneté s'institue :

Mais surtout je vois là une caractéristique de cette forme politique typiquement moderne, et donc typiquement « insurrectionnelle » ou « révolutionnaire » qu'on peut appeler la politique majoritaire, en « jouant » bien entendu sur les différentes connotations de ce terme — la « majorité » — que nous pourrions trouver avec différentes acceptions chez tous les auteurs déjà évoqués : Locke, Rousseau, Kant, Marx, Foucault... ²⁷

²⁵ *Ibid.*, pp. 139-140.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ *Idem.*

Pourquoi « majoritaire » ? C'est en tenant compte de ce double sens du terme romain et médiéval « *maioritas* », « plus grand nombre » et « autonomie de décision », comme Balibar le relève dans son texte sur les stratégies de civilité²⁸. En ce qui concerne l'idée de la libération des masses dominées, ce terme représente le moyen de « sortir de leur état de minorité » et suggère que leur libération soit « de leur propre responsabilité ». L'auteur trouve un lien entre ce sens du terme « *maioritas* » et le concept kantien d'émancipation. Bref, la politique majoritaire est définie comme politique qui ne s'oppose pas à ce concept exposé dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* Et, à cet égard, elle ne peut s'articuler avec la « politique minoritaire » dont la notion est empruntée au concept guattaro-deleuzien de « devenir-minoritaire » :

Au bout du compte je formulerai cette question en termes de statut politique pour les *différences anthropologiques*, en montrant que l'articulation d'une politique « majoritaire » inhérente à la tradition démocratique et d'une politique « minoritaire » (au sens que Deleuze, par exemple, donne à ce mot), ou si l'on veut l'articulation de la *norme et de l'exception, de l'universel et des singularités*, est précisément « impossible », c'est-à-dire affectée de son contraire dans sa réalisation même. J'emprunte le terme de « minoritaire » ou « devenir minoritaire » à Deleuze, le terme de « majoritaire » au texte de Kant sur les Lumières et à son commentaire par Foucault — quant aux termes ou expressions d'égaliberté, de transindividualité et de « différence anthropologique », bien qu'ils aient des sources assez faciles à identifier, je les prends dans ma propre signification²⁹.

Nous montrerons dans cette Deuxième partie que le devenir-minoritaire n'a rien à voir avec l'émancipation comme devenir-majoritaire des minorités. À proprement parler, le concept guattaro-deleuzien de « devenir » n'autorise pas à composer les termes « devenir » et « majoritaire » : « il n'y a de devenir que minoritaire »³⁰. Pour terminer cette section, nous résumerons rapidement le concept balibarien de « différences anthropologiques » et sa connexion avec le devenir-minoritaire.

Dans son texte original sur la proposition de l'égaliberté, « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen" - La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », Balibar observe déjà qu'« il y a un autre type de 'contradictions' ou de 'divisions' qui se laissent très

²⁸ É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, pp. 177-178.

²⁹ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, pp. 158-159.

³⁰ MP, p. 134.

malaisément formuler »³¹ dans le langage moderne de la liberté et de l'égalité. Il traite en particulier de *deux* divisions — « division des sexes » et « division du corps et de l'esprit » qui sont inscrites respectivement dans les deux « rapports d'inégalité collective » entre les hommes et les femmes, et entre les élites et les masses — qu'il appelle « différences anthropologiques ». La question des différences anthropologiques est de plus en plus devenue principale dans les études récentes de Balibar. Dans la « Fermeture » de son *Citoyen sujet* (2011), Balibar présente de façon plus systématique son hypothèse des différences anthropologiques par lesquelles l'aporie de la politique moderne est clairement reformulée : « la modernité politique a noué *deux mouvements antithétiques* au regard des 'différences anthropologiques', et continue de le faire pour autant que, dans son achèvement même, elle demeure inachevée ». Le premier mouvement a créé une notion de « citoyen » conçue comme « l'accès à un système de droits dont *aucun être humain ne peut être légitimement exclu* ». En revanche, la modernité politique dans le second mouvement « a donné une extension sans précédent à la *classification* des êtres humains » en fonction de leurs différences anthropologiques : « 'différence' n'est alors bien souvent que l'euphémisme » de l'exclusion ou de la discrimination³². La formulation balibarienne de ces deux mouvements antithétiques montre bien pourquoi la politique majoritaire ne peut traiter du problème des minorités.

Or, qu'entend exactement l'auteur par « différences anthropologiques » ? Revenons à la seconde leçon de « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté » qui les décrit dans les termes suivants :

Parmi ce que j'appelle les « différences anthropologiques », dont je ne prétends pas (ce serait à la limite contradictoire) produire une liste close, exhaustive, dont les termes seraient radicalement extérieurs les uns aux autres, j'inclus bien entendu non seulement la différence sexuelle comme différence des « genres » et différence des « sexualités », la différence « bio-sociale » du « normal » et du « pathologique » ou de la santé et de la maladie physique aussi bien que mentale, la différence de l'honnête homme et du criminel, et aussi les différences de ces différences (comme celle du fou et du criminel), mais des différences « culturelles » qui relèvent soit de l'opposition entre l'âme et le corps, les compétences « manuelles » ou « physiques » et « intellectuelles », les compétences cognitives de type « oral » et de type « écrit

³¹ É. Balibar, « "Droits de l'homme" et "droits du citoyen" - La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *op. cit.*, p. 143 ; É. Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *op. cit.*, p. 80.

³² É. Balibar, « Fermeture : Maître du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques » in *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 466-467.

», etc., soit de l'écart entre les cultures ethniques ou ethno-religieuses, les modèles d'identification au caractère communautaire au sens de Devereux, etc³³.

Certes, cette liste n'est qu'un exemple, parce qu'il serait « contradictoire » de produire une « liste close ». Il est donc impossible de dire quelles sont *exactement* les différences anthropologiques, la liste est toujours ouverte. Il faut noter que ces différences ne deviennent des « facteurs déterminants » que dans la problématique « post-moderne » de la politique. Balibar distingue la problématique des différences anthropologiques « avant » et « après » la modernité, c'est-à-dire, celles dans la « conception grecque de la *politeia* » et celles dans le « moment post-moderne de la modernité elle-même »³⁴ qui est caractérisée par la proposition de l'égaliberté et l'idée de l'universalité intensive. Elles sont dans l'Antiquité grecque « des différences de *statut* qui permettent aussi de *distribuer les êtres humains* entre différents *espaces* : l'espace public (*polis*) et l'espace domestique (*oikos*), et de les distribuer entre des fonctions hiérarchiquement définies ». Tandis que, dans la politique post-moderne de la modernité, elles « apparaissent comme ambiguës, problématiques, *impossibles* à définir et à fixer en un sens » ; « elles ne sont jamais véritablement localisables ou *territorialisées*, repérables par des frontières, dans des espaces simplement dichotomiques »³⁵. D'où l'impossibilité de la « liste close », si bien qu'elles n'apparaissent que comme « différentes minorités ». (C'est exactement ce à quoi tout le monde aujourd'hui assiste. Les minorités ne sont pas simplement des états exclus du système majoritaire, mais ses résidus : même si la politique de citoyenneté inclut une partie des exclus dans elle-même, même si elle lui permet d'accéder au droit à la politique, il restera toujours d'autres exclus secondaires. L'inclusion reproduit ainsi une autre exclusion : un accueil de migrants reproduit des migrants « sans papier ». C'est également la façon dont le chômage opère, car il faut toujours faire exister des chômeurs pour le système du travail : le chômage est une condition de l'emploi.)

En fin de compte, en empruntant le terme « minoritaire » à Deleuze et Guattari, les réflexions balibariennes sur les différences anthropologiques « post-modernes » aboutissent à une conclusion qui nous permet encore de distinguer les deux conceptions de la minorité,

³³ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 161.

³⁴ *Ibid.*, p. 160.

³⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.

ou les deux concepts guattaro-deleuziens de « minorité » et de « minoritaire »³⁶. Nous avons formulé la première conception, en nous référant à la proposition de l'égaliberté : les minorités sont des états non-émancipés, exclus du droit universel à la politique. En revanche, dans la deuxième conception, les minorités ne sont pas seulement conçues comme *exclusions*, mais aussi comme états qu'il est *impossible de définir*. Dans sa distinction entre les différences anthropologiques « antiques » et « post-modernes », Balibar centre la problématique post-moderne sur cette impossibilité : « cependant nul ne peut jamais dire *exactement où passent les différences anthropologiques fondamentales*, et par conséquent ce qu'est leur contenu essentiel. Nul ne peut dire vraiment ce qu'est 'un homme' ou ce qu'est 'une femme' »³⁷. Ce que la politique moderne peut faire de ces différences n'est qu'une « catégorisation sociale », c'est-à-dire qu'elle ne cesse de renvoyer les minorités à la première conception. Un exemple typique est, comme Balibar l'observe, l'État social d'aujourd'hui dont les tâches consistent surtout à classer les minorités dans les catégories sociales et institutionnelles. Or, les minorités indéfinissables ne sont pas seulement un point d'interruption où les principes de la politique moderne s'effondrent, mais elles rendent possible une « refonte du politique » :

Ces « minorités » ne réclament pas seulement des *droits ou libertés « négatives »*, c'est-à-dire l'abolition de certaines incapacités ou contraintes répressives, mais, beaucoup plus fondamentalement, elles réclament la possibilité de contribuer à une *refonte du politique*, et par là même elles « subvertissent » profondément la proposition de l'égaliberté. Ce qui veut dire aussi qu'elles la projettent en direction de son propre avenir en partie inconnu et imprévisible³⁸.

Ce passage cité nous renvoie directement aux pages de *Mille plateaux* dans lesquelles Deleuze et Guattari affirment la « puissance des minorités »³⁹. Il n'en reste pas moins qu'il y a une *impossibilité de l'articulation* entre la « politique majoritaire » basée sur la

³⁶ Dans sa relecture de *Mille plateaux*, Balibar tient toujours compte de la distinction entre ces deux concepts : « les minorités en tant que groupes sociaux sont statiques, et remplissent une fonction institutionnelle de 'territorialisation' [...] ce sont les devenirs-minoritaires qui permettent à la dés-identification radicale de l'emporter sur l'identification et la *reconnaissance de soi* dans la forme d'une identité fixe qui est aussi, toujours, un modèle normatif » (É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, p. 184).

³⁷ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 163.

³⁸ *Ibid.*, p. 159.

³⁹ MP, p. 588.

proposition de l'égaliberté et la politique minoritaire qui vise à refondre cette dernière par un devenir-minoritaire :

Je ne sais pas très bien non plus comment on peut articuler politiquement des politiques « majoritaires » et « minoritaires » dont l'attitude envers le rôle des *normes* dans la construction de la communauté est absolument opposée, même si, abstraitement parlant ou spéculativement, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a là rien qui ressemble à un *renoncement à l'universel*, contrairement à ce que beaucoup croient ou feignent de croire⁴⁰.

Cette impossibilité réapparaître sous la forme d'une « antinomie » entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire de civilité dans certains autres textes de Balibar. Nous reviendrons, dans le Chapitre IX, à la problématique de l'antinomie, qui est coextensive à la problématique de la *coexistence stratégique*.

⁴⁰ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 164.

§2. La seconde conception : les minorités indéfinissables

Création du concept guattaro-deleuzien de minorité : caractères de la littérature mineure

C'est d'abord du fait que les concepts guattaro-deleuziens de « minorité » et de « minoritaire » sont élaborés dans une réflexion sur la « littérature mineure » qu'ils se distinguent des concepts politico-juridiques de la minorité qui se définissent dans les discours modernes « majoritaires » de l'émancipation. Ils font donc un trajet de développement conceptuel indépendant de la problématique de la minorité conçue comme état exclu du droit universel à la politique. Cependant, comme nous le verrons tout au long de cette Deuxième partie, le concept littéraire de minorité est lui-même « politique » au sens guattaro-deleuzien aussi bien qu'au sens traditionnel du terme. Afin de regarder le moment où ce concept est créé, il faut revenir à *Kafka, pour une littérature mineure* dans lequel sont créés de nouveaux concepts qui peuplent *Mille plateaux*. (Pourrait-on dans *L'Anti-Œdipe* découvrir certains éléments du concept de devenir-minoritaire ? Cette question concerne un passage ou une rupture entre les deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*.)

Qu'entendent Deleuze et Guattari par « littérature mineure » dans *Kafka* ? Ils envisagent les écrits de Kafka comme *littérature juive écrite en allemand à Prague*. Une situation déterminée par ces trois conditions hétérogènes — la langue allemande, la population juive et la territorialité de Prague — fait que l'écriture de Kafka a trois caractères de la littérature mineure : « déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation »¹. Le premier caractère de la littérature mineure est constitué par les trois impossibilités : 1) « l'impossibilité de ne pas écrire », parce que, pour le peuple mineur et opprimé, la littérature est précisément la manière dont se forme leur conscience collective ; 2) « l'impossibilité d'écrire autrement qu'en allemand », parce que, pour le peuple juif de Prague, il faut s'éloigner de la langue tchèque, à savoir qu'il faut mettre une distance entre son peuple et la territorialité tchèque ; 3) « l'impossibilité d'écrire en allemand », parce que l'allemand est la langue d'un collectif mineur oppressif qui exclut les juifs. Comme Deleuze et Guattari le notent², on pourrait directement appliquer ces trois impossibilités au *black-english* qui est pris pour langue mineure par excellence dans le 4^e Plateau : pour leur conscience collective, les noirs ne

¹ KLM, p. 33.

² KLM, p. 30.

peuvent ne pas écrire ; ils ne peuvent écrire en « américain standard », parce que celui-ci est la langue des Blancs ; malgré tout, ils ne peuvent écrire autrement qu'en américain, parce qu'ils n'ont pas d'autre langue. De cette manière, le *black-english* déterritorialise la langue américaine standard, langue des Blancs. Le deuxième caractère est que tout est politique. Dans la littérature mineure, « chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique »³, et un triangle œdipien familial se connecte directement à d'autres grands triangles œdipiens tels que les triangles commerciaux, économiques, juridiques, etc. Au contraire, dans la littérature majeure, la politique n'est qu'un environnement ou un arrière-fond des affaires individuelles. Le troisième caractère, c'est que la littérature mineure ne peut pas être séparée de l'« énonciation collective » ; il est formulé dans les termes suivants : « *la littérature est l'affaire du peuple* ». À savoir, d'une part l'auteur mineure n'est jamais un maître ou un héros historique, d'autre part il n'y a pas de sujet d'énonciation, mais « il n'y a que des agencements collectifs d'énonciation »⁴. En nous en tenant à notre lecture de *Kafka*, notons juste un point pour anticiper le concept de « devenir-minoritaire » qui se développe dans les 4^e et 10^e Plateaux. Les trois impossibilités du premier caractère indiquent que la langue mineure consiste à déterritorialiser la langue majeure, c'est-à-dire qu'elle est un devenir-minoritaire de la langue majeure, bien que les auteurs ne mentionnent pas la notion de « devenir » dans les analyses sur les trois caractères de la littérature mineure. Ce sont moins ces impossibilités que le devenir et la déterritorialisation qui caractérisent la langue mineure : la minorité n'est pas seulement un état subordonné définissable ou un sous-système, mais encore le devenir-minoritaire de la majorité. On ne peut dégager une *définition en général* des langues mineures et de leur opposition aux langues majeures, mais une langue mineure n'est reconnue que par sa ligne de fuite ou de devenir comme Deleuze l'illustre dans « Un manifeste de moins » :

Mais, du coup, il est difficile d'opposer des langues qui seraient par nature majeures, et d'autres qui seraient mineures. Il arrive, notamment en France, qu'on proteste contre l'impérialisme de l'anglais ou de l'américain. Mais cet impérialisme a précisément pour contrepartie que l'anglais et l'américain sont travaillés du dedans par les minorités qui les emploient. Voyez comment l'anglo-irlandais travaille l'anglais chez Synge, et lui impose une ligne de fuite ou de variation continue : « the way... ». Et sans doute ce n'est pas de la même manière que les

³ KLM, p. 30.

⁴ KLM, pp. 32-33. Cf. KLM, pp. 149-150 ; G. Deleuze, « Un manifeste de moins » in G. Deleuze et C. Bene, *Superpositions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, pp. 95-97.

minorités travaillent l'américain, avec le black-english et tous les américains de ghetto. Mais, ce toutes façons, il n'y a pas de langue impériale qui ne soit creusée, entraînée par ces lignes de variation inhérente et continue, c'est-à-dire par ces usages mineurs⁵.

La minorité linguistique : constantes et variations

La réflexion du 4^e Plateau sur la minorité est une continuation de l'analyse sur la littérature mineure, que nous venons de regarder dans *Kafka*. Or, elle est plutôt linguistique que littéraire, et en ce sens elle est d'abord formulée avec le couple « langue majeure » et « langue mineure ». Le Postulat III, « Il y aurait des constantes ou des universaux de la langue, qui permettraient de définir celle-ci comme un système homogène », et le Postulat IV, « On ne pourrait étudier scientifiquement la langue que sous les conditions d'une langue majeure ou standard », définissent ces deux modes ou traitements de la langue par l'opposition entre les constantes et les variations de la langue. Les constantes ou les invariants sont essentielles en linguistique. Deleuze et Guattari énumèrent plusieurs formes prises par la question des invariants qu'analysent les linguistiques : les constantes phonologiques, syntaxiques et sémantiques, les universaux du langage, les relations entre les constantes (les arbres chomskiens), la compétence, l'homogénéité et la synchronie⁶. Certes, il faut que toutes les « études scientifiques » de la langue extraient de facteurs variants ces questions des invariants. Mais c'est notamment la grammaticalité de Chomsky sur laquelle porte la critique de Deleuze et Guattari. Ceux-ci proposent un rhizome contre les arbres chomskiens et reprochent la distinction chomskienne compétence-performance qui reprend la distinction saussurienne « langue-parole » (cette confrontation avec Chomsky aussi bien que la reprise cosmologique de la grille d'Hjelmslev permettent à Deleuze et Guattari non seulement de formuler les quatre « Postulats de la linguistique », mais encore de créer un certain nombre de nouveaux concepts dans *Mille plateaux*). Pour s'en prendre au modèle chomskien, ils renvoient au travail de William Labov qui propose de définir un système linguistique comme *variation immanente, continue et hétérogène*. Le linguiste américain récuse d'abord une alternative linguistique : « attribuer les variantes à des systèmes différents, ou bien les renvoyer en deçà de la structure »⁷. Car ces deux

⁵ G. Deleuze, « Un manifeste de moins », *op. cit.*, pp. 100-101.

⁶ MP, pp. 116-117.

⁷ MP, p. 118.

options ne s'opposent que superficiellement. Elles ont tout autant pour objet de dégager des variations un système homogène constant. Étant donné un locuteur qui passe fréquemment entre une langue mineure et une langue standard comme l'exemple d'un jeune Noir que prend Labov, *les études scientifiques considéreraient ses énonciations comme un changement entre deux différents systèmes extrinsèques et respectivement homogènes, ou bien abstrairaient une structure commune de ces deux systèmes*. Alors, même si les linguistes traitent de langues mineures, ils constitueraient « *black-english standard* », « allemand-juif-tchèque standard », « anglais irlandais standard », etc. En revanche, du point de vue de Labov, qu'un locuteur passe d'une langue à l'autre, cela ne suppose pas deux systèmes homogènes, mais une ligne de variation continue qui traverse les langues, c'est-à-dire ligne qui *met en variation les langues hétérogènes*. Pour revenir à l'exemple de Labov, le jeune Noir ne passe pas entre le *black-english* et l'américain standard, mais ses énoncés se mettent en variation continue phonologique, syntaxique et sémantique⁸. Il n'est pas du tout étonnant que Deleuze et Guattari rapprochent la musique du langage, en radicalisant la perspective de Labov. Si l'on se libère de la distinction langue-parole ou compétence-performance, il n'y a aucune raison pour laquelle une musique est séparée du langage. À cet égard il faudrait dire que, pour les auteurs de *Mille plateaux*, l'idéal de la linguistique est une musicologie. Il y a deux ambiguïtés qui confèrent au système tonal une puissance modale et le mettent en variation continue : l'ambiguïté du *chromatisme* qui s'oppose à la diatonique, et l'ambiguïté du *mode mineur* qui s'oppose au mode majeur dans le système diatonique de la musique. Le chromatisme ne désagrège pas seulement le principe central du système tonal, mais encore se développe et devient un « chromatisme généralisé ». Celui-ci consiste à « mettre en variation continue des éléments quelconques », c'est-à-dire la voix, la musique d'instruments, la parole, la langue, etc.⁹ C'est de cette ligne de variation que naît un « style » qui traverse la théâtre, la télévision, le cinéma, l'image audio-visuelle, la langue et la littérature. Ainsi, la *Ritournelle* est anticipée.

L'une des conclusions les plus importantes de ces analyses sur la distinction constante-variable est exprimée dans les termes suivants :

Constante ne s'oppose pas à variable, c'est un traitement de la variable qui s'oppose à l'autre traitement, celui de la variation continue. Les règles dites

⁸ W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, University of Pennsylvania Press, Incorporated. 1972, pp. 188-191.

⁹ MP, p. 123.

obligatoires correspondent au premier traitement, tandis que les règles facultatives concernent la construction d'un continuum de variation¹⁰.

Bref, la réalité de la langue est la variable virtuelle, « c'est-à-dire réelle sans être actuelle », et il y a deux *traitements* de cette variable : la mise en variation continue consiste à traiter cette variable en tant que telle, tandis que la constante est précisément une détermination *actuelle* de la variable *virtuelle*. Dès lors, *ceux qui s'opposent, ce ne sont pas la constante et la variable, mais la constante et la mise en variation*. Qu'est-ce qui caractérise le traitement de la constante qui permet d'étudier scientifiquement la langue ? Ce sont l'*abstraction* liée aux universaux et un système homogène constant qui résulte de cette abstraction. Au contraire, mettre en variation continue la variable de la langue, c'est « faire passer l'énoncé par toutes les variables, phonologiques, syntaxiques, sémantiques, prosodiques »¹¹ aussi bien que passer sans abstraction entre différents systèmes de la langue ou tracer une ligne de variation, en traversant la langue dans le champ social et politique comme Labov l'illustre. C'est là l'importance de la continuation du langage et de la musique, parce qu'elle conduit Deleuze et Guattari à forger les notions de « majeur » et de « mineur » dans la terminologie musicale. En tenant compte de ces deux modes musicaux qui sont redéfinis par leur analyse sur le système diatonique de la musique, ils appellent « langue majeure » le traitement ou l'usage de la langue qui font appel à la constante, « langue mineure » ceux-ci qui mettent en variation continue la variable de la langue. En musique, « majeur » et « mineur » ne sont pas deux modes d'échelle équivalents : le mode majeur est un étalon constant du système diatonique, tandis que « le 'mode' mineur, en vertu de la nature de ses intervalles et de la moindre stabilité de ses accords, confère à la musique tonale un caractère fuyant, échappé, décentré »¹². Le mode mineur rapporte ainsi la notion de « mineur » à celle de « devenir ».

En fin de compte, les questions de la littérature mineure et de la langue mineure, notamment celle de la mise en variation continue, s'expriment dans le terme de « devenir » :

Soustraire et mettre en variation, retrancher et mettre en variation, c'est une seule et même opération. Il n'y a pas une pauvreté et une surcharge qui caractériseraient les langues mineures par rapport à une langue majeure ou standard ; il y a une sobriété

¹⁰ MP, p. 131.

¹¹ MP, p. 119.

¹² MP, p. 120.

et une variation qui sont comme un traitement mineur de la langue standard, un devenir-mineur de la langue majeure. Le problème n'est pas celui d'une distinction entre langue majeure et langue mineure, mais celui d'un devenir. La question n'est pas de se reterritorialiser sur un dialecte ou un patois, mais de déterritorialiser la langue majeure. Les Noirs-américains n'opposent pas le black à l'english, ils font avec l'américain qui est leur propre langue un black-english. Les langues mineures n'existent pas en soi : n'existant que par rapport à une langue majeure, ce sont aussi des investissements de cette langue pour qu'elle devienne elle-même mineure. Chacun doit trouver la langue mineure, dialecte ou plutôt idiolecte, à partir de laquelle il rendra mineure sa propre langue majeure. Telle est la force des auteurs qu'on appelle « mineurs » [...] ¹³

Ainsi, Deleuze et Guattari dégagent de leurs Postulats de la linguistique la formule « un devenir-mineur de la langue majeure » qui se développera tout au long du 10^e Plateau, et sa forme générale, « le devenir-minoritaire de la majorité », sera au cœur de la théorie guattaro-deleuzienne du devenir et de la minorité. En renvoyant à ces formules du devenir, nous pouvons encore préciser le rapport entre la langue majeure et la langue mineure : celles-ci ne sont pas deux langues opposées, mais deux « modes », « usages », « fonctions » ou « traitements » de la langue. L'une est définie par le « pouvoir des constantes », l'autre par la « puissance de la variation » ¹⁴. L'important est qu'elles soient deux traitements de l'une à l'autre : par exemple, l'américain standard est un traitement majeur de la langue et du black-english ; celui-ci est un traitement mineur de la langue et de l'américain standard. Ce traitement mineur est exactement le devenir-mineur et la déterritorialisation de la langue majeure, et ainsi le black-english n'est pas simplement l'une des langues mineures dépendantes de l'américain standard, mais l'une des manières de tracer une ligne de variation qui traverse les langues mineures et la langue majeure standard.

Majorité, minorité et minoritaire

Les auteurs de *Mille plateaux* problématisent la minorité dans trois contextes : celle-ci est conceptualisée par la distinction entre la langue majeure et la langue mineure dans le 4^e Plateau ; cette conceptualisation est au fondement de la réflexion du 10^e Plateau sur le devenir-minoritaire et le bloc de devenir ; dans le 13^e Plateau, les auteurs trouvent, dans une

¹³ MP, pp. 132-133.

¹⁴ MP, p. 128.

rencontre de la puissance des minorités avec celle de la machine de guerre, une puissance révolutionnaire contre l'axiomatique capitaliste mondiale. Tous ces trois contextes reposent sur la distinction entre la majorité, la minorité et le minoritaire qui est premièrement formulée dans les dernières pages du 4^e Plateau. En relisant ligne par ligne les passages sur cette distinction, nous examinerons certaines questions que celle-ci pose.

À l'issue de leur recherche sur la langue majeure et la langue mineure, Deleuze et Guattari posent à un moment donné les questions sur la notion de « minorité » :

C'est une notion très complexe, celle de *minorité*, avec ses renvois musicaux, littéraires, linguistiques, mais aussi juridiques, politiques. Minorité et majorité ne s'opposent pas d'une manière seulement quantitative. Majorité implique une constante, d'expression ou de contenu, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue. Supposons que la constante ou l'étalon soit Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque (l'Ulysse de Joyce ou d'Ezra Pound) Il est évident que « l'homme » a la majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les Noirs, les paysans, les homosexuels..., etc. C'est qu'il apparaît deux fois, une fois dans la constante, une fois dans la variable d'où l'on extrait la constante. La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse. Elle suppose le mètre-étalon et non l'inverse. [...] Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme un sous-système ou comme hors-système¹⁵.

Il faudrait d'abord noter que cette notion n'est pas seulement musicale, littéraire ou linguistique, mais aussi juridique, politique et sociale : « l'interpénétration de la langue avec le champ social et les problèmes politiques est au plus profond de la machine abstraite, et non pas à la surface »¹⁶. Dans la mesure où la machine abstraite se rapporte au « contenu » et à l'« expression », la langue est elle-même politique et sociale comme l'indiquent déjà le deuxième et le troisième caractères de la littérature mineure dans *Kafka*. En effet, la réflexion guattaro-deleuzienne sur la langue majeure et la langue mineure n'est que celle sur la majorité et la minorité envisagées du point de vue de la relation entre le contenu et l'expression, c'est-à-dire entre « agencement machinique » et « agencement

¹⁵ MP, p. 133.

¹⁶ MP, pp. 115-116.

collectif d'énonciation »¹⁷. La première remarque sur la majorité, c'est qu'il n'est pas question de la quantité ou du nombre, mais d'une constitution de l'étalon, du système constant standard comme les Postulats III et IV définissent la langue majeure :

Il ne s'agit pas de savoir s'il y a plus de moustiques ou de mouches que d'hommes, mais comment « l'homme » a constitué dans l'univers un étalon par rapport auquel les hommes forment nécessairement (analytiquement) une majorité¹⁸.

Le système majeur s'exprime par cette fameuse liste, « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque » (le Chapitre VI sera réservé à une analyse sur la constitution de la majorité comme « redondance »). En revanche, la minorité est considérée comme un « sous-système » ou un « hors-système », et le minoritaire se définit comme *devenir*. En ce sens, « devenir-minoritaire » est une tautologie, parce que « minoritaire » est la même chose que « devenir ». Tout simplement, c'est la raison pour laquelle « il n'y a de devenir que minoritaire ». À savoir qu'« il n'y a pas de devenir majoritaire, majorité n'est jamais un devenir », parce que la majorité implique toujours un système constant homogène¹⁹.

Or, il faut préciser la terminologie pour ne pas confondre « minorité » avec « minoritaire » : « le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-systèmes, et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif »²⁰. Les auteurs soulignent, une fois encore dans le 10^e Plateau, qu'« il ne faut pourtant pas confondre 'minoritaire' en tant que devenir ou processus, et 'minorité' comme ensemble ou état »²¹. Bref, la minorité est un sous-système comme état *définissable*, alors que le minoritaire est un devenir ou un processus qui ne sont pas définis par les états ou les ensembles définissables. Cette distinction n'est pas seulement une question terminologique, car les créateurs de ces deux notions confèrent un double sens à la notion de minorité :

Bien sûr, les minorités sont des états définissables objectivement, états de langue, d'ethnie, de sexe, avec leurs territorialités de ghetto ; mais elles doivent être considérées aussi comme des germes, des cristaux de devenir, qui ne valent qu'en

¹⁷ MP, p. 112.

¹⁸ MP, p. 356.

¹⁹ MP, p. 134.

²⁰ MP, p. 134.

²¹ MP, p. 356.

déclenchant des mouvements incontrôlables et des déterritorialisations de la moyenne ou de la majorité²².

La minorité est, au premier sens du terme, considérée comme état définissable tel que la femme, le Noir, l'enfant, le non-européen, l'homosexuel, etc., c'est-à-dire les sous-systèmes de la liste majeure « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque ». D'autre part, elle a comme deuxième sens le devenir-minoritaire. Deleuze et Guattari disent qu'il faut la comprendre selon ce deuxième sens. Cela implique déjà une thèse du 10^e Plateau : le devenir-minoritaire est un double mouvement du devenir-minoritaire de la majorité et du devenir-minoritaire de la minorité. Ainsi, les auteurs insistent sur la distinction entre la minorité et le minoritaire et en même temps exigent de considérer la minorité comme minoritaire (c'est pourquoi il faut faire attention à la terminologie guattaro-deleuzienne de la minorité : notamment dans le 13^e Plateau, la « puissance des minorités » doit être comprise comme puissance du devenir-minoritaire). Nous envisagerons ces deux traitements paradoxaux de la notion de minorité comme le moteur de notre recherche sur la minorité, parce qu'ils nous conduisent à ce que nous appelons « seconde conception de la minorité ». La problématisation guattaro-deleuzienne de la minorité ne se réduit pas aux questions de la subordination et de l'émancipation, qui sont posées dans la « première conception de la minorité ». S'émanciper, c'est sortir de son état mineur et devenir majeur. Au contraire, dans la seconde conception, « Le problème n'est jamais d'acquérir la majorité, même en instaurant une nouvelle constante »²³. Autrement dit, le problème de la minorité n'est pas une sortie de son état subordonné à la majorité, mais le devenir-minoritaire de la majorité et de la minorité elle-même. Ainsi, l'énoncé, « les langues mineures n'existent pas en soi », n'implique pas seulement qu'elles soient subordonnées à la langue majeure, mais encore qu'elles consistent en un devenir-minoritaire de la langue majeure. Tout le problème des langues mineures est celui du devenir.

²² MP, p. 134.

²³ MP, pp. 133-134.

Chapitre V. Les devenirs de la subalternité

Deleuze ne mentionne jamais le nom d'Antonio Gramsci dans son œuvre aussi bien que dans ses co-travaux avec Guattari. Cependant il y a certains liens indirects ou éventuels, mais remarquables. Par exemple, ils sont deux philosophes exceptionnels qui prennent les notions d'« immanence », de « sens commun » ou de « moléculaire » pour leurs concepts fondamentaux¹. Gramsci reconnaissait bien le devenir, qui est l'un des concepts les plus guattaro-deleuziens, comme un thème philosophique et l'utilisait pour définir la « nature de l'homme », en renvoyant au bergsonisme². Depuis son *Quelques thèmes de la question méridionale*, il employa la notion de « bloc » pour désigner des complexes politiques idéologiquement amalgamés et, dans les *Cahiers de prison*, adopta la notion sorélienne de bloc pour élaborer son concept de « bloc historique ». Pour Deleuze et Guattari, elle est une notion habituelle qui est largement utilisée dans *L'Anti-Œdipe* (« bloc mobile »), *Kafka - Pour une littérature mineure* (« bloc d'enfance ») et *Mille plateaux* (« bloc de devenir »). Même si de telles ressemblances ne sont que des ressemblances de terminologie, nous ne les négligerons pas. Car elles nous paraissent comme des indices redondants d'une certaine intuition résistante au dogmatisme ou au schématisme conceptuel qui est souvent découvert dans les lectures habituelles des textes de Gramsci. Cette intuition se trouve surtout dans sa théorie de la subalternité, bien que ce qu'il entend par « groupes sociaux subalternes » ne soit pas le même que la minorité conceptualisée par Deleuze et Guattari.

Toutefois, ce qui compte le plus, ce n'est pas une comparaison ou une ressemblance des notions. L'enjeu est de *traduire* les théories de Gramsci dans la perspective guattaro-deleuzienne. Qu'entendons-nous par « traduire » ? Est-il légitime de traduire ces théories dans une perspective avec laquelle elles n'ont aucune connexion explicite ? Traduire, ce n'est ni remplacer certaines notions par d'autres ni déplacer simplement les idées gramsciennes dans un discours qui est constitué de concepts de *Mille plateaux*. Ce n'est pas non plus chercher une interprétation guattaro-deleuzienne qui a pour objet de trouver un « sens latent » d'énoncés de Gramsci ou de résoudre des apories posées par une certaine incohérence de ses textes. Nous ne poserons donc pas des questions telles que : la théorie

¹ Sur la popularisation récente de la notion d'immanence et l'approche terminologique de cette notion du point de vue gramscien, cf. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment - Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket Books, 2011, pp. 339-343. Sur le concept gramscien de « transformisme moléculaire », voir Q8, §36. Ce concept indique le moment personnel de la « révolution passive ».

² Q10 II, §48 ; Q7, §35.

gramscienne répond-elle suffisamment à des questions qu'elle pose, c'est-à-dire, sa stratégie de la « guerre de position » est-elle un moyen adéquat pour résister contre l'État bourgeois ? (Perry Anderson) ; l'historicisme gramscien se libère-t-il du marxisme hégélien ? (Louis Althusser) ; Gramsci rompt-il véritablement avec l'essentialisme économiste ? (Laclau et Mouffe)³. Au contraire, la traduction de la théorie gramscienne de la subalternité suit la manière dont les auteurs de *Mille plateaux* lisent divers auteurs : la sociolinguistique de Labov devient une théorie de la langue mineure dans le 4^e Plateau ; le devenir-rats du Willard, les études anthropologiques de Pierre Gordon sur des hommes-animaux, les romans de Virginia Woolf et les études musicales de Pierre Boulez, tout cela apparaissent dans le 10^e Plateau comme des exemples du devenir. En outre, Deleuze et Guattari ne cessent de chercher des idées du devenir chez les auteurs dont ils veulent s'éloigner : par exemple, quoiqu'ils opposent rigoureusement l'« idée bergsonienne d'une coexistence de durées », qui exprime la réalité du devenir, au structuralisme lévi-straussien qui réduit le devenir à une « correspondance de rapports », en distinguant la structure totémique de la série sacrificielle, ils découvrent certains « compromis » dans cette distinction et le devenir-animal dans la mythologie lévi-straussienne⁴. Si on peut lire tous ces auteurs dans leur devenir-guattaro-deleuzien, pourquoi se l'interdire pour la théorie gramscienne de la subalternité ? Rien n'empêche de l'envisager comme une théorie politique et stratégique du devenir-minoritaire.

La traductibilité de la pensée gramscienne en langue de *Mille plateaux* découle de deux points. En premier lieu, comme nous l'avons déjà dit, les groupes sociaux subalternes ne sont pas simplement ceux qui se soumettent aux classes dominantes ; Gramsci s'évertue, tout au long de ses écrits, à montrer que *le subalterne oblige le sujet ou agent politique à devenir subalterne*. Ainsi, il ne cesse d'amener son concept de subalterne à ce que nous avons appelé « seconde conception » de la minorité. En second lieu, le bloc historique n'est pas seulement l'un des moyens de groupes hégémoniques pour réaliser leur domination sur les groupes subalternes : *il consiste à faire une coexistence du système idéologique dominant et du mouvement du devenir-subalterne de ce système*. Dans ce chapitre, en nous appuyant sur ces deux points, nous traduirons les analyses de Gramsci sur le subalterne,

³ P. Anderson, « The Antinomies of Antonio Gramsci », *New Left Review*, I, 100, 1976, pp. 5-78. L. Althusser, « Le marxisme n'est pas un historicisme » (1965) in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey et J. Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008. E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale* (1985), trad. fr. J. Abriel, Fayard/Pluriel, 2019.

⁴ MP, pp. 289-291.

notamment celles sur la *culture subalterne*, pour les envisager comme des illustrations du devenir-minoritaire de la minorité.

Or, il y a une entrave à la traduction : l'« historicisme absolu gramscien » qui semble mettre en évidence un décalage entre les *Cahiers de prison* et *Mille plateaux*. Il est sans doute le sujet le plus polémique depuis la critique althussérienne de Gramsci : dans son texte célèbre, « Le marxisme n'est pas un historicisme » (1965), Althusser le dénonce comme un auteur principal qui déforme le marxisme dans son humanisme et son « historicisme absolu »⁵. D'après André Tosel, « cette critique a en son temps intimidé durablement la recherche marxiste et a conduit à négliger Gramsci »⁶. Si la critique althussérienne de l'historicisme gramscien est vraiment légitime, c'est-à-dire que la pensée gramscienne peut être qualifiée d'historicisme humaniste et hégélien, alors elle ne pourra pas se traduire en langue guattaro-deleuzienne. Car il n'y a d'histoire que majeure, et le devenir est l'anti-Histoire. Pour résoudre cette entrave, nous examinerons, à la lumière de certaines études récentes sur Gramsci, les aspects hétérogènes de l'historicisme de Gramsci dans le chapitre suivant. (Certes, il y a un point précis sur lequel divergent le concept gramscien de subalternité et le concept guattaro-deleuzien de minorité. Cependant ce n'est pas le problème de l'« historicisme » qui produit leur divergence. De plus, celle-ci n'empêche jamais de traduire le concept de subalternité en concept de minorité.)

Depuis les premières lectures et réceptions des *Cahiers de prison*, la pensée gramscienne subit un certain nombre de malentendus et de conceptions imprécises. Un exemple connu est la thèse de « *codeword* » selon laquelle Gramsci adopte certains termes comme un « camouflage » pour éviter la censure de la prison. Anderson la suppose dans les premières pages de son « The Antinomies of Antonio Gramsci », et puis elle est effectivement soutenue par certains membres de la société de *Subaltern Studies*. Les notions gramsciennes de « philosophie de la praxis » et de « groupes sociaux subalternes » sont des victimes par excellence de cette thèse : elles étaient souvent considérées justement comme un camouflage de « marxisme » et celui de « prolétariat ». Or, comme Peter D. Thomas et Green le montrent avec la précision philologique et argumentative⁷, la philosophie de la praxis ne peut être simplement identifiée au marxisme, bien qu'elle soit certainement

⁵ L. Althusser, « Le marxisme n'est pas un historicisme », *op. cit.*

⁶ A. Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 87.

⁷ Pour la philologie des textes sur les groupes sociaux subalternes, voir M. E. Green, « Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's *Prison Notebooks* », *Postcolonial Studies*, n° 14, 2011, pp. 387-404. Cet article met en cause les débats autour de la thèse de « *codeword* » et montre de façon évidente combien elle est absurde. Cf. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 102-108.

influencée par ce dernier ; la notion de prolétariat ne peut jamais se substituer à celle de groupes sociaux subalternes, et comme notre relecture le montera dans ce chapitre, il faut au contraire strictement distinguer l'une de l'autre.

Afin d'avancer notre projet sans confusion inutile qui procède de la réception de Gramsci dans la conjoncture intellectuelle des années 1970 et 1980, nous nous appuyerons sur certaines études qui nous permettront de cartographier le plan rhizomatique des *Cahiers de prison* et d'y accéder avec précision. Il s'agit surtout des livres récents de Thomas, *The Gramscian Moment* (2009), et de Tosel, *Étudier Gramsci* (2016). L'étude remarquable de Thomas a pour objet d'ouvrir le chemin vers le cœur de la pensée gramscienne dans sa totalité, en confrontant sa philologie de grande précision avec les « images générales de Gramsci » qui sont représentées notamment par la critique althussérienne de l'« historicisme gramscien » et par la lecture d'Anderson sur les *Cahiers de prison*⁸. Et encore, le livre classique de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État* (1975), est toujours indispensable⁹. Il est l'une des études exceptionnelles qui ne relevaient pas des « images générales de Gramsci »¹⁰. En dernier, il y a Laclau qui reçoit l'héritage gramscien sur son propre plan théorique. Sa réception est assez particulière, parce que, loin d'objecter ou de réfuter leurs critiques de Gramsci, il transforme en nouveau fond théorique ce qu'Althusser et Anderson considèrent comme des défauts gramsciennes. Pour lui, le mélange gramscien de la structure et de la superstructure, et celui de la science et de l'idéologie ne sont jamais de défauts, mais en revanche ils représenteraient « *Gramscian Watershed* »¹¹ qui rend possible de redéfinir la politique comme « champ discursif ».

⁸ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. XIX.

⁹ C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État - pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975.

¹⁰ Pour réfuter « The Antinomies of Antonio Gramsci » d'Anderson, Thomas l'oppose au livre de Buci-Glucksmann :

In particular, Buci-Glucksmann's *Gramsci and the State*, (published in French before Anderson's essay, in 1975) can be read as an almost point-by-point implicit refutation of Anderson's arguments regarding the general theoretico-political context of Gramsci's thought (P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 80-81).

¹¹ E. Laclau et C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), Verso, 2001, p. 65.

§1. Groupes sociaux subalternes

La subalternité dans « Quelques thèmes de la question méridionale »

Si les groupes sociaux subalternes sont, comme Sibertin-Blanc le formule, des « nouvelles figures d'un sujet politique essentiellement multiple et problématique », c'est surtout qu'ils se distinguent de la « figure du prolétariat »¹. La différence entre ces deux figures posait une série de questions étranges au marxisme du XX^e siècle ; pour autant, les réflexions marxistes sur la subalternité ne sont pas suffisantes pour y répondre. C'était plutôt un groupe intellectuel asio-américain rassemblé sous le titre de *Subaltern Studies* qui a commencé à envisager les études gramsciennes sur les groupes sociaux subalternes comme son fondement de recherche. Cependant, malgré la popularité de la notion de « subalterne », il n'y a pas beaucoup de recherches théoriques et philosophiques qui prennent le concept gramscien de subalterne pour un sujet propre et indépendant. Nous centrerons nos relectures des écrits de Gramsci sur les problèmes de la subalternité pour envisager toute sa théorie dans la perspective subalterne.

On peut découvrir les questions implicites ou explicites au sujet de la subalternité tout au long des *Cahiers de prison*, bien que les textes qui définissent exactement le concept de subalterne soient peu nombreux. Et encore, même avant sa période d'emprisonnement, Gramsci a formé le cœur de la problématique des groupes subalternes dans son « Quelques thèmes de la question méridionale », texte célèbre pour avoir premièrement explicité son concept d'« hégémonie »². Si l'on relit rétrospectivement ce texte de 1926, celui-ci révélera sa valeur philosophique en puissance, qui anticipe la majorité des thèmes principaux des *Cahiers de prison*. Notons certains points qui nous permettront de cartographier les questions gramsciennes de la subalternité. Le premier est le point où le concept gramscien d'hégémonie s'éloigne du concept des révolutionnaires russes. La première question à laquelle Gramsci veut répondre est celle de savoir comment les communistes turinois peuvent établir l'« hégémonie du prolétariat » sur les masses paysannes méridionales contre l'État bourgeois :

¹ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 191.

² A. Gramsci, « Quelques thèmes de la question méridionale » in *Écrits politiques III : 1923-1926*, Gallimard, 1980, pp. 327-356. Ce texte a été retrouvé dans les papiers de Gramsci après son arrestation et publié dans *Lo Stato Operaio* en 1930.

Le premier problème à résoudre, pour les communistes turinois, consistait à modifier la ligne politique et l'idéologie générale du prolétariat lui-même, en tant qu'élément national intégré à l'ensemble de la vie de l'État et subissant inconsciemment l'influence de l'école, de la presse, de la tradition bourgeoises³.

Il formule évidemment cette question avec les termes marxistes traditionnels : « dictature du prolétariat », « État ouvrier », le prolétariat en tant que « classe dirigeante et dominante » et surtout « alliances de classes ». Cependant son concept d'hégémonie n'est pas exactement le même que celui de la stratégie majoritaire du marxisme orthodoxe, qui est caractérisée par ce que nous appellerons « régime représentatif » dans le Chapitre VIII. Il n'y a pas, dans la conceptions gramsciennes du « bloc agraire » et de l'hégémonie, de figure du prolétariat qui se situe sur la place de fin fixée et immuable de la stratégie : ce n'est pas les masses paysannes, mais le prolétariat lui-même qui doit premièrement modifier sa propre idéologie et se libérer de l'influence bourgeoise pour établir leur alliance de classes dans une conjoncture donnée.

Le deuxième point se trouve dans la formule « la question paysanne est historiquement déterminée », dont on devrait tenir compte pour remettre en question l'« historicisme » gramscien. Ce que l'auteur veut dire par cette formule n'est pas l'idée hégélienne ou humaniste de l'histoire unique et unilinéaire, mais surtout l'affirmation qu'il n'y a pas de « question paysanne et agraire en général »⁴. Deux conditions déterminent la particularité de la question paysanne dans les années 1920 en Italie : la situation de la « société méridionale » et le problème du Vatican⁵. Bref, la formule exprime le *problème de la conjoncture* : celle-ci qui est toujours particulière, imprévisible, incertaine ou encore contingente n'est déterminée que dans l'*histoire réelle*, non pas par certaines théories

³ *Ibid.*, pp. 332-333.

⁴ *Ibid.*, p. 332. Cf. la formule de « l'ensemble des rapports sociaux historiquement déterminés » (Q13, §20).

⁵ La question paysanne qui avait été posée par les « générations mortes » « pesait d'un poids très lourd sur le cerveau » des communistes ainsi que de la bourgeoisie dans les mouvements révolutionnaires à l'échelle mondiale du XIX^e et du XX^e siècle. Comme Marx l'analyse dans son humour noir du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ce sont les paysans français pleins de nostalgie de Bonaparte Napoléon qui jouent le rôle d'avant-garde de la contre-révolution entre les années 1848 et 1851. Au milieu du XX^e siècle, les masses paysannes ont posé toute une série de questions subtiles, notamment pour les communistes asiatiques dont les figures révolutionnaires avaient l'image du « camarade des paysans » : Mao Zedong en Chine, Hô Chi Minh au Viêt Nam, Kim Il-sung en Corée, etc. Dans leurs mouvements décoloniaux et révolutionnaires, les questions paysannes étaient toujours considérées comme indiquant une limite du marxisme orthodoxe. Par exemple, la Corée du Nord a officiellement déclaré sa lutte idéologique contre le Marxisme-Léninisme dès les années 1960, et l'une des thèses principales de cette lutte consistait à refuser la théorie générale eurocentrique de la question paysanne.

générales. Il faudrait souligner que ces caractères de la conjoncture ne se distinguent pas de ceux des groupes subalternes. Dans la mesure où le problème de ces derniers est déterminé dans une conjoncture donnée, il faut les envisager et poser le problème de l'hégémonie dans leur particularité conjoncturelle.

En dernier lieu, dans l'analyse du « grand bloc agraire » méridional, on découvre déjà les problèmes principaux de la subalternité et du bloc historique, qui se développent dans *Cahiers de prison* : la structure du bloc historique, l'état subordonné des groupes sociaux subalternes et l'idéologie dont la première fonction est l'amalgamation des éléments du bloc.

On peut dire du Midi qu'il est une vaste désagrégation sociale, les paysans, qui constituent la grande majorité de sa population, n'ont aucune cohésion entre eux [...]. La société méridionale est un grand bloc agraire constitué de trois couches sociales : la grande masse paysanne amorphe et inorganisée, les intellectuels de la petite et de la moyenne bourgeoisie rurale, les grands propriétaires fonciers et les grands intellectuels. Les paysans méridionaux sont en effervescence perpétuelle, mais, en tant que masse, ils sont incapables de donner une expression organique à leurs aspirations et à leurs besoins. La couche moyenne des intellectuels reçoit de la base paysanne les impulsions nécessaires à son activité politique et idéologique. Les grands propriétaires sur le plan politique, et les grands intellectuels sur le plan idéologique, sont ceux qui centralisent et dominent en dernière analyse tout cet ensemble de manifestations. Naturellement, c'est sur le plan idéologique que cette centralisation se fait avec le plus d'efficacité et de précision⁶.

Dans la « société méridionale » qui est considérée comme « grand bloc agraire », les masses paysannes restent « désagrégées », « amorphes », « inorganisées » et incohérentes,

⁶ A. Gramsci, « Quelques thèmes de la question méridionale », *op. cit.*, pp. 345-346. On trouve une formule similaire dans les paragraphes du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, dans lesquels Marx décrit les paysans français de l'époque révolutionnaire :

C'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs intérêts de classe en leur propre nom, soit par l'intermédiaire d'un Parlement, soit par l'intermédiaire d'une Assemblée. Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression dans la subordination de la société au pouvoir exécutif (K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. fr., Paris, Les Éditions sociales, 1969, http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18_brumaine_louis_bonaparte/18_brumaine.html, p. 107).

c'est-à-dire qu'elles ne sont pas une classe sociale qui est définie par ses rapports sociaux, politiques et économiques, si bien qu'elles sont même « incapables » d'exprimer leurs besoins. Si on les appelle « subalternes », cela indique leurs *états indéfinissables*. Elles ne deviennent définissables qu'à condition d'être organisées dans le bloc par l'idéologie dominante dont les auteurs sont les grands intellectuels ; la médiation entre ceux-ci et les paysans est précisément le métier des intellectuels de la petite bourgeoisie (c'est pourquoi le problème des groupes subalternes est étroitement lié à celui de la conjoncture, car les caractères imprévisibles et indéterminables d'une conjoncture procèdent de leurs états indéfinissables). Cette conception des groupes subalternes exprime déjà une rupture avec la stratégie léniniste de l'alliance de classes. Car celle-ci est une alliance entre différentes classes identifiées par leurs « intérêts », tandis que les groupes subalternes n'ont même pas d'intérêts communs qui les définiraient comme une classe. Ce qui nous reconduit à la deuxième conception de la minorité : la minorité n'est pas un groupe définissable, mais un état indéfinissable qui n'est autre qu'un devenir-minoritaire.

Groupes sociaux subalternes et État : l'équivocité d'« autonomie »

Les études sur les « classes subalternes » ou les « groupes sociaux subalternes » sont dispersées dans plusieurs textes des *Cahiers de prison*. Cependant il n'y a qu'un petit nombre de paragraphes qui ont pour sujet principal la subalternité. Gramsci écrit des textes sur l'histoire des « classes subalternes » dans le Cahier 3 (1930)⁷ et les reprend dans les trois textes du Cahier 25 (1934) — « §2. Critères méthodologiques »⁸, « §4. Généralités sur le développement historiques des groupes sociaux subalternes au Moyen Age et à Rome » et « §5. Critères méthodiques » — auxquels font référence la grande majorité des études sur le concept gramscien de subalterne. Il conviendrait d'abord de faire une relecture philologique de ces textes, parce que le plan rhizomatique des *Cahiers de prison* ne nous permet pas de saisir de façon unique les idées gramsciennes des groupes subalternes ; même si l'on trouve un passage dans lequel une idée se manifeste définitivement, des idées qui semblent l'objecter sont découvertes dans d'autres passages.

⁷ Il y a d'autres petits fragments rédigés sous le titre « Histoire des classes subalternes » : Q6, §158 ; Q7, §51 ; Q8, §70 ; Q9, §4, §64.

⁸ La formule de « classes subalternes » du Q3, §14 est remplacée par celle de « groupes sociaux subalternes » dans Q25, §2. Toutefois, les deux formules sont toujours interchangeables dans le Cahier 25.

Dans le Cahier 25, §4, Gramsci analyse les histoires de groupes subalternes antiques et médiévaux qu'il considère d'abord comme groupes « manquant d'autonomie politique ». Or, il n'y a pas de définition ou de théorie des groupes subalternes en général dans les exemples divers qu'il présente : les « classes populaires » médiévales dont la formation s'attache à la naissance des « Société d'Armes », les groupes subalternes romains qui sont souvent originellement d'autres races que les groupes dominants, les femmes dominées par le « machisme » dans l'histoire romaine, les esclaves de l'Antiquité et les prolétaires médiévaux. Les situations politico-sociales de ces groupes subalternes sont toutes différentes. Par ses « mouvements d'émancipation », le peuple (*popolo*) en Italie médiévale « vient donc à dominer la Commune, se plaçant au-dessus de l'ancienne classe dominante ». Les groupes subalternes romains sont parfois parvenus à leurs propres institutions (par exemple, les tribuns de la plèbe), tandis que la vie collective et organisée est complètement interdite aux esclaves romains. On retrouve, dans ces analyses de Gramsci, les figures classiques de la minorité, qui nous renvoient à la première série de questions posées dans l'Introduction sur la minorité. Il conviendrait ici de les reposer sur la subalternité : qui sont les subalternes ? La notion de « subalterne » est-elle théoriquement et pratiquement définissable ? Pour cela, il est remarquable que Gramsci pose la question des femmes :

La question de l'importance des femmes dans l'histoire romaine est semblable à celles des groupes subalternes, mais jusqu'à un certain point ; le « machisme » ne peut qu'en un certain sens être comparé à une domination de classe, il a donc plus d'importance pour l'histoire des mœurs que pour l'histoire politique et sociale⁹.

Tout en tenant compte de différentes catégories qui caractérisent les groupes subalternes — « sexe », « religion », « race », « classe sociale » ou « nation » que l'on appellerait « différences anthropologiques » d'après Balibar — Gramsci connaît bien la difficulté de définir la subalternité et la limite des notions de « groupe » et de « classe ». C'est pourquoi il n'affirme que la « semblance » analogique entre le rapport des classes subalternes aux classes dominantes et celui des femmes au machisme. La subalternité dans le second rapport qui appartient à l'« histoire des mœurs » n'est pas conçue de la même manière qu'il analyse celle dans le premier rapport politico-social.

Toutefois, ce dont il s'agit pour Gramsci est surtout d'étudier des groupes subalternes dans leur rapport à l'État. Ils sont selon les cas parvenus à leurs propres institutions ou à

⁹ Q25, §4.

l'autonomie politique dans le monde classique, parce que l'État médiéval ou antique n'était qu'un « bloc mécanique » dans lequel la centralisation était minime. Au contraire, impliqué dans ses rapports « organiques » à la société civile, l'État moderne subordonne les groupes subalternes à l'« hégémonie active » des groupes dominants¹⁰. À cet égard, les classes subalternes modernes sont définies comme celles qui ne peuvent pas « devenir État » :

Les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir « État » [*non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare « Stato »*] : aussi leur histoire est-elle mêlée à celle de la société civile, c'est une fonction « fragmentée » et discontinue de l'histoire de la société civile et par ce biais, de l'histoire des États ou groupes d'États¹¹.

Par contraste avec les classes dirigeantes qui produisent leur unité historique, les classes subalternes ne peuvent pas la produire : pour utiliser les expressions de « Quelques thèmes de la question méridionale », elles sont « désagrégées », « amorphes », « inorganisées » et incohérentes¹².

Or, des questions se posent sur le concept de « devenir État » : qu'entend Gramsci précisément par ce concept ?¹³ Les classes subalternes peuvent-elles devenir État pour s'unifier ? Ou bien sont-elles incapables de s'unifier, parce qu'elles ne peuvent devenir État ? Et encore peuvent-elles devenir elles-mêmes les groupes dirigeants ou dominants, ou les « groupes d'État » ? Ce qui compte, ce n'est pas le fait qu'elles sont des « groupes sans

¹⁰ Nous utilisons le concept d'« organique » pour opposer l'hégémonie active de l'État moderne au bloc mécanique de l'État médiéval ou antique, en faisant référence aux concepts gramsciens de « centralisme organique » et de « centralisme démocratique organique », qui caractérisent les rapports économiques et politiques dans l'État moderne (Q9, §68 ; Q13, §36).

¹¹ Q25, §5. Ce fragment est le seul texte dans lequel les classes subalternes sont précisément définies.

¹² On trouve les idées du « peuple sans histoire » chez divers auteurs. Arendt met en contraste le prolétariat en Europe centrale et en Europe de l'Ouest avec les « nations de minorités » en Europe de l'Est, qu'elle appelle « peuple sans histoire », en se référant à Otto Bauer (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 271). Afin de rendre compte de son concept d'« hétérogénéité », Laclau emprunte la notion de « peuple sans histoire » à la philosophie hégélienne de l'histoire (E. Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., p. 165 ; cf. le Chapitre IX de cette thèse).

¹³ Cette expression « devenir État » (*diventare Stato*) apparaît dans un cahier précédent pour expliquer une hégémionisation de l'Église : « [...] l'Église y représente la société civile dans sa totalité [...] et l'État toute tentative pour cristalliser d'une manière permanente un stade de développement déterminé, une situation déterminée. Dans ce sens, l'Église elle-même peut devenir un État et le conflit peut se situer entre la Société civile laïque et laïcisante et l'État-Église [...] » (Q6, §81).

histoire », mais la question de savoir *si et comment elles sont capables d'avoir leur propre histoire*. Ce qui nous renvoie à la seconde série de questions formulées dans l'Introduction : quels sont les objectifs de leurs luttes ? Peuvent-elles projeter leur propre stratégie pour « devenir État » ? Les énoncés de Gramsci sont équivoques : ce texte cité (text C) semble ne pas dénier une possibilité de l'unification des classes subalternes, tandis que, dans sa première rédaction (texte A)¹⁴, l'auteur ne dit même pas « devenir État ». Par ailleurs, dans un autre texte de « §2. Critères méthodologiques », il présente la « victoire permanente » comme le moyen unique pour sortir de la subordination :

Les groupes subalternes subissent toujours l'initiative des groupes dominant même quand ils se rebellent et se soulèvent : seule la victoire « permanente » brise, et pas immédiatement, la subordination¹⁵.

Il accepte ici apparemment une possibilité de « briser la subordination », bien que ce qu'il entend par « victoire permanente » ne soit pas précisé. En effet, il suggère parfois, dans d'autres cahiers, que les classes subalternes sont capables de « devenir dominantes »¹⁶. Ces questions de *l'émancipation des classes subalternes* ont une valeur décisive : en ce qui concerne le prolétariat dans la tradition marxiste orthodoxe, personne ne doute de la possibilité de son émancipation par lui-même et de son devenir-dominant ; comme on le sait, la conviction de cette possibilité réelle est l'un des moteurs essentiels des mouvements révolutionnaires.

À la suite de la définition des classes subalternes, Gramsci énumère six phases du développement des partis des groupes subalternes :

1) la formation objective des groupes sociaux subalternes à cause du développement et des changements qui se produisent dans le monde de la production économique, leur diffusion quantitative et leur origine dans des groupes sociaux préexistants, dont ils conservent pendant un certain temps la mentalité, l'idéologie et les buts ; 2) leur adhésion active ou passive aux formations politiques dominantes, leurs tentatives d'influer sur les programmes de ces formations pour

¹⁴ On catégorise les textes des Cahiers en trois types : les textes A qui représentent une première rédaction ; les textes C qui reprennent les textes A ; les textes B qui n'ont qu'une version. Dans le texte A : « cette unité doit être concrète, le résultat donc des rapports entre État et "société civile". Pour les classes subalternes l'unification ne se produit pas : leur histoire est mêlée à celle de la "société civile", elle en est une fraction. »

¹⁵ Q25, §2.

¹⁶ Q6, §98 ; Q9, §67.

imposer leurs propres revendications et les conséquences qu'ont eues ces tentatives dans la détermination de processus de décomposition et de renouveau ou de néo-formation ; 3) la naissance de nouveaux partis des groupes dominants pour maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ; 4) les formations propres des groupes subalternes pour des revendications de caractère restreint et partiel ; 5) les nouvelles formations qui affirment l'autonomie des groupes subalternes mais dans les cadres anciens ; 6) les formations qui affirment l'autonomie intégrale, etc¹⁷.

Ces phases constituent une ligne de développement diachronique « vers l'autonomie intégrale depuis les phases les plus primitives ». Or, affirmer l'« autonomie intégrale », ce n'est pas affirmer que les groupes subalternes deviennent eux-mêmes groupes dominants. Au contraire, ils sont intégrés dans la nouvelle formation dirigée par les « nouveaux partis des groupes dominants » dont la naissance a pour objet de « maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ». Dans le paragraphe suivant du même texte, l'auteur traite des « forces novatrices » du Risorgimento dans la perspective de ces six phases :

On peut établir bien des canons de la recherche historique à partir de l'examen des forces novatrices italiennes qui guidèrent le Risorgimento national : ces forces ont pris le pouvoir, se sont unifiées dans l'État moderne italien, en luttant contre d'autres forces déterminées et avec l'aide d'auxiliaires ou d'alliés déterminés ; pour devenir État, elles devaient se subordonner les unes ou les éliminer et avoir le consentement actif ou passif des autres. L'étude du passage de ces forces novatrices de groupes subalternes à groupes dirigeants et dominants doit donc rechercher et identifier les phases par lesquelles elles ont acquis l'autonomie à l'égard des ennemis à abattre et l'adhésion des groupes qui les ont aidées activement ou passivement dans la mesure où tout ce processus était historiquement nécessaire pour qu'elles l'unifient en État.

Il décrit ici exactement un aspect de la « révolution passive » qui caractérise le Risorgimento¹⁸ : il n'est pas question d'un devenir-dominant des groupes subalternes, mais

¹⁷ Q25, §5. Ce passage est célèbre pour être cité dans la préface de la première volume de *Subaltern Studies* (Ranajit Guha, *Subaltern studies I - writings on South Asian history and society*, New Delhi Oxford New York, Oxford university press, 1982, p. vii.)

¹⁸ Sur le Risorgimento dans sa forme de « révolution passive » ou de « révolution sans révolution », cf. Q19, §24. Certes, il faudrait relire ces concepts avec le concept de « guerre de position » (Q13, §24). Pour les analyses gramsciennes sur le Risorgimento, voir Q6, §78 ; Q7, §92 ; Q8, §36 ; Q19, §24.

des forces novatrices qui passent des groupes subalternes aux groupes dirigeants. Bref, ce ne sont pas les groupes subalternes eux-mêmes, mais les forces novatrices qui *deviennent l'État et s'unifient dans l'État*. Par conséquent, ce que Gramsci entend par le devenir-État des groupes subalternes reste équivoque. Or, cette équivocité ne procède pas de sa description, mais de la subalternité elle-même : les classes subalternes « désagrégées », « amorphes » et « inorganisées » ne peuvent s'unifier en État, en même temps que les forces de la révolution passive passent des classes subalternes aux groupes dirigeants, en imposant à ceux-ci les revendications propres à celles-là.

La problématique de la subalternité

Même s'il n'y a pas beaucoup d'écrits de Gramsci dans lesquels il définit le concept de « subalterne » ou traite des problèmes des groupes subalternes, la subalternité est au cœur de sa théorie. Dans la mesure où, comme Thomas le formule, la problématique centrale de Gramsci est caractérisée par « la recherche pour une théorie adéquate de l'hégémonie prolétarienne à l'époque de la 'crise organique' ou de la 'révolution passive' de l'État 'intégral bourgeois' »¹⁹, la problématique de l'hégémonie prolétarienne contient nécessairement les problèmes des groupes subalternes en tant que sources des « forces novatrices » de la révolution passive. C'est ce que nous avons observé dans « Quelques thèmes de la question méridionale » : Gramsci considère la question des masses subalternes méridionales comme premier problème qu'il faut résoudre pour l'hégémonie du prolétariat. Il s'avère ainsi que la subalternité est au cœur de la problématique gramscienne, au fur et à mesure que l'on construit celle-ci, en réarticulant les thèmes gramsciens tels que l'« hégémonie », la « révolution passive », de la « guerre de position », du « bloc historique » ou de la « philosophie de la *praxis* ». Or, le problème gramscien de la subalternité n'est pas simplement de savoir comment les groupes subalternes peuvent s'unifier ou devenir hégémoniques, ni de savoir comment ils sortent de leur état subalterne et entrent dans un état autonome. Les groupes subalternes doivent devenir l'État pour devenir autonomes. Mais, s'ils deviennent l'État, cela n'implique pas nécessairement qu'ils deviennent hégémoniques ou en finissent avec leur subalternité. C'est en même temps que les groupes subalternes vont vers la sortie de leur état subalterne par la révolution passive et subissent un processus historique de la « défaite répétée ». C'est comme une actualisation de la

¹⁹ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 136.

« tragédie d'une *anti-catharsis* qui serait une condamnation à la damnation terrestre de la subalternité à vie »²⁰.

Afin de traiter des dimensions hétérogènes qui constituent la problématique gramscienne de la subalternité, il conviendrait de remarquer certains points qui la caractérisent. En premier lieu, il s'agit de distinguer différents points de vue impliqués dans la théorie gramscienne. Car celle-ci est une *superposition des points de vue* des groupes dirigeants de l'État bourgeois, du parti politique révolutionnaire et des groupes subalternes (Buci-Glucksmann traite avec sensibilité les différences entre ces points de vue tout au long de son livre *Gramsci et l'État*). Du point de vue du parti politique révolutionnaire en tant que « Prince moderne »²¹, il s'agit de constituer un bloc historique ou une « volonté collective » de façon à exercer l'hégémonie sur les groupes subalternes. Comme nous venons de l'observer, du point de vue des groupes subalternes, ceux-ci ne peuvent devenir autonomes qu'à condition qu'ils transmettent leurs forces novatrices aux groupes dirigeants et y imposent leurs revendications par le bloc historique. En deuxième lieu, il s'agit d'une articulation de l'analyse sur les groupes subalternes et de l'analyse sur ce que nous appelons « culture subalterne ». Gramsci ne synthétise pas directement ces deux analyses dans *Cahiers de prison* : la première analyse fait partie de ses études *historiques*, alors que la deuxième se réalise dans ses études de la philosophie de la *praxis*, dans lesquelles il ne mentionne guère la notion de « subalterne ». Mais pourtant, il va sans dire, qu'on ne peut comprendre ses textes philosophiques sans prendre en considération le problème du subalterne. Dès lors, il est question de savoir si la culture subalterne est juste la « conception du monde » des groupes subalternes ou encore ces groupes-ci eux-mêmes, autrement dit, de savoir si un groupe social peut se distinguer ou pas de sa culture. Cette question nous conduit d'une part à la réception « post-marxiste » de la théorie gramscienne²² et d'autre part à l'équation « philosophie = histoire = politique » qui est souvent problématisée dans les études sur les *Cahiers de prison*²³. En dernier lieu, il est une fois encore question de savoir comment concevoir la subalternité en tant que telle. Dans la terminologie marxiste ou académique, le mot « subalterne » signifie le plus souvent « infériorité », « subordination », « soumission », « exclusion », etc. Or, dans la réflexion

²⁰ Ainsi, Tosel approche Gramsci de Walter Benjamin et Frantz Fanon (A. Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 101).

²¹ Q13, §1. Cf. le Chapitre VIII de la présente thèse.

²² Cf. le Chapitre II d'*Hégémonie et stratégie socialiste* de Laclau et Mouffe.

²³ Cf. A. Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 92 ; P. D. Thomas, *The Gramscian Moment, op. cit.*, p. 292.

gramscienne sur l'histoire des groupes subalternes et la culture populaire ou subalterne, la subalternité n'est pas simplement considérée comme un état subordonné ou inférieur, mais comme *devenir-folklore de la philosophie ou de la culture supérieure*. On peut alors poser à la conception gramscienne de la subalternité la même question que nous avons posée au concept guattaro-deleuzien de minorité : la subalternité est-elle un état subordonné mineur ou bien une *puissance du devenir* ? Dans la section suivante, nous approfondirons cette question, en relisant les textes des *Cahiers de prison* sur la philosophie de la *praxis* et le sens commun²⁴.

²⁴ Nous développerons notre problématique dans un autre sens que « *Can the Subaltern Speak?* » de Gayatri Chakravorty Spivak. En relisant *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* de Marx, elle pose les problèmes du « Sujet » et de la « représentation » au double sens de « *Vertretung* » et de « *Darstellung* » (G. C. Spivak, « *Can the Subaltern Speak?* » in C. Nelson et L. Grossberg (éds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, 1988, p. 279). Dans la perspective guattaro-deleuzienne, ses problèmes ne se rapportent qu'à la première conception de la minorité et de la subalternité, c'est-à-dire ces dernières sont conçues comme sous-système ou états subordonnés définissables. Ce qui compte dans la deuxième conception que nous avons énoncée dans le Chapitre IV, c'est le devenir-minoritaire ou subalterne. Si nous relisons le texte de Marx selon cette conception, il ne s'agira pas de la représentation politique ou économique des paysans subalternes, mais de leurs mouvements minoritaires qui suscitent une contingence politique infernale dans la conjoncture de 1848 à 1851. Les paysans parcellaires ne sont pas seulement ceux qui ne peuvent se représenter, mais encore, comme dit Marx, ceux qui retrouvent une « croyance miraculeuse » dans un homme qui porte le nom de « Napoléon ». Cette croyance devient une puissance minoritaire qui suscite la grande transformation contre-révolutionnaire dans le système majeur de la politique française.

§2. Le devenir-subalterne de la philosophie

Le double mouvement de la philosophie de la praxis

Les analyses historiques sur les groupes subalternes ne sont pas séparables des analyses philosophiques sur la subalternité. Et celles-ci sont présentes dans la théorie gramscienne de la « philosophie de la *praxis* », dans la mesure où cette philosophie « se situe du point de vue des classes subalternes »¹. Même si Gramsci n'emploie pas souvent la notion de « subalterne » dans ses textes philosophiques, on ne peut comprendre sa philosophie sans sa pensée de la subalternité. L'enjeu est de percevoir le rapport équivoque de la subalternité avec la philosophie de la *praxis*. Puisque l'on ne pourrait pas dégager des *Cahiers de prison* une théorie gramscienne systématique de ce rapport, nous choisirons certains textes en question concernant la subalternité et la philosophie de la *praxis*, et nous les relirons, en les séparant l'un et l'autre. Il conviendrait de partir du texte intitulé « Concept d'orthodoxie »². Au début de ce texte, Gramsci envisage la philosophie de la *praxis* comme étant une philosophie qui « se suffit à elle-même » ou une pensée complètement autonome et indépendante :

[...] elle contient en soi tous les éléments fondamentaux pour construire une conception totale et intégrale du monde, une philosophie et une théorie totales des sciences de la nature — non seulement cela, mais encore pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale, intégrale.

Dès lors, malgré ses usages équivoques de cette notion, on peut saisir l'un des sens de ce que Gramsci entend par « philosophie de la *praxis* ». Celle-ci rompt avec les usages traditionnels du concept de « philosophie », en tant qu'elle est inséparable de la « conception du monde », des « sciences de la nature », des organisations sociales, de la philosophie au sens traditionnel, de la religion, de diverses formes d'idéologies, de la « civilisation totale », de la langue, etc. Tout cela constitue ce que Tosel appelle « continuum » dans son commentaire critique de la relecture althussérienne de Gramsci : « le *continuum* qui unit philosophie de la *praxis*, conception du monde nouvelle, religion

¹ C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, op. cit., p. 261. Cf. Q10 II, §41, XII.

² Q11, §27. C'est ce texte qu'Althusser cite dans « Le marxisme n'est pas un historicisme » pour décrire l'« historicisme absolu » de Gramsci.

réunissant enfin vraiment les simples et les intellectuels, idéologie organique supérieure aux idéologies (au sens de légitimation mystificatrice) des rapports de pouvoir et formations de l'imaginaire »³. Thomas trouve également un « continuum » entre la philosophie et l'idéologie dans le même contexte que Tosel, en relisant un autre passage du Cahier 10⁴. Dans celui-ci, Gramsci reproche à Croce d'avoir réparti la philosophie et l'idéologie en deux catégories différentes :

Il me semble que Croce, même de son point de vue, ne parvienne pas à faire la distinction, essentielle pour sa manière de penser et pour sa polémique contre la philosophie de la *praxis*, entre « philosophie » et « idéologie », entre « religion » et « superstition ». [...] c'est leur historien, Croce, qui a commis l'erreur d'origine pratique, puisque, après avoir distingué la philosophie et l'idéologie, il finit par confondre une idéologie politique avec une conception du monde en démontrant pratiquement que la distinction est impossible, qu'il ne s'agit pas de deux catégories, mais d'une seule catégorie historique, et qu'il n'y a une différence que de degré [...]⁵

La philosophie de la *praxis* est ce continuum lui-même et à la fois l'un de ses éléments. Ainsi, elle « renouvelle de fond en comble la façon de concevoir la philosophie elle-même »⁶. Il faut pourtant remarquer qu'il y a dans ce continuum une « différence de degré » qui existe entre la philosophie et l'idéologie. Ces dernières sont respectivement formulées dans les termes suivants :

c'est bien une philosophie que la conception du monde qui représente la vie intellectuelle et morale (catharsis d'une vie pratique donnée) de tout un groupe social conçu en mouvement et donc vu, non seulement dans ses intérêts actuels et immédiats, mais aussi dans ses intérêts futurs et médiats ; c'est bien une idéologie que toute conception particulière des groupes internes de la classe qui se proposent d'aider à la résolution de problèmes immédiats et circonscrits⁷.

³ A. Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 257.

⁴ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment, op. cit.*, p. 281.

⁵ Q10 I, §10.

⁶ Q11, §27.

⁷ Q10 I, §10.

Il y a dans les *Cahiers de prison* nombre d'énoncés de la différence entre la philosophie et l'idéologie⁸. Ce qui compte ici, ce n'est pas d'analyser de telles définitions, mais de percevoir le continuum comme étant constitué par les différences de degrés. Celles-ci ne se trouvent pas seulement entre la philosophie et l'idéologie. Mais on peut généralement distinguer le « niveau supérieur » et le « niveau inférieur » du continuum comme Tosel le formule⁹. La philosophie, ou la philosophie de la *praxis*, et l'idéologie représentent ces deux niveaux opposés. En ce sens, la première note des « Notes pour une introduction et une préparation à l'étude de la philosophie et de l'histoire de la culture » sera l'une des références essentielles pour notre étude. Gramsci commence cette note par définir « philosophie spontanée » qui traverse trois domaines :

Il faut donc démontrer au préalable que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée » qui est celle de « tout le monde », autrement dit de la philosophie qui est contenue : 1) dans le langage même, lequel est un ensemble de notions et de concepts déterminés, et non pas seulement un ensemble de mots grammaticalement vides de contenu ; 2) dans le sens commun et le bon sens ; 3) dans la religion populaire, et donc également dans tout le système de croyance, de superstitions, d'opinions, de façons de voir et d'agir, qui se manifestent dans ce qu'on appelle généralement le « folklore »¹⁰.

Affirmant ainsi de façon plus analytique que la philosophie est un continuum, Gramsci traite des relations entre différents éléments de celui-ci qui sont classés dans ces trois catégories. Certes, il n'y a pas de structure hiérarchique *unique* qui détermine la supériorité et l'infériorité de tous ces éléments, si bien que l'on ne peut examiner que différentes comparaisons : des relations entre le langage, la conception du monde et la culture, une « connexion entre le sens commun, la religion et la philosophie », des « relations science, religion et sens commun », etc. Or, dans de telles comparaisons, qu'entend Gramsci par « philosophie » ? Et quel est son rapport avec d'autres éléments ? Il s'agit encore de son usage équivoque du mot. Il semble que « philosophie » oscille entre deux pôles qui ne se distinguent pas nettement. D'après le premier pôle, la philosophie est souvent considérée comme étant au niveau supérieur par rapport à d'autres éléments : « la philosophie est un

⁸ Cf. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, op. cit., p. 281.

⁹ A. Tosel, *Étudier Gramsci*, op. cit., pp. 260-268.

¹⁰ Q11, §12. Les citations suivantes font également référence à ce texte du Cahier 11.

ordre intellectuel », tandis que « la religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel, parce qu'ils ne peuvent se ramener à l'unité et à la cohérence, pas même dans la conscience individuelle (pour ne rien dire de la conscience collective) ». En ce sens, « la philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le 'bon sens', qui forme opposition avec le sens commun ». Mais la supériorité de la philosophie n'est pas théorique ou philosophique : il est « pratiquement utile » de la distinguer de l'infériorité du sens commun, c'est-à-dire que cette distinction a juste pour objet d'« indiquer le passage de l'un de ces moments à l'autre ». Dans ce contexte, « philosophie » signifie souvent la « philosophie des intellectuels ». Et c'est la « politique » qui assure cette différence de degré entre la supériorité de la philosophie et l'infériorité du sens commun.

Le deuxième pôle nous renvoie à la philosophie de la *praxis* comme « conception du monde » ou « philosophie spontanée ». Là où nous retrouvons les différences de degré qui constituent le continuum : d'un côté il y a le « sens commun », la « religion populaire », la « philosophie primitive » et « tout le système de croyance, de superstitions, d'opinions, de façons de voir et d'agir, qui se manifestent dans ce qu'on appelle généralement le 'folklore' », etc. ; de l'autre il y a la « philosophie des intellectuelle » ou supérieure, la « science », l'« ordre intellectuel », etc. Or, la philosophie de la *praxis* n'est pas seulement considérée comme continuum de ces deux niveaux, mais elle a pour objet de « conduire à une conception supérieure de la vie » :

[...] la position de la philosophie de la *praxis* ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les conduire à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence du contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir l'unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et non seulement de rares groupes intellectuels¹¹.

En ce sens, à la politique du catholicisme qui tend à fixer la différence entre les intellectuels et les « simples » s'oppose la philosophie de la *praxis* qui tend à conduire les simples à la *conception supérieure* de la vie et du monde. En bref, elle est la « politique » qui va du point inférieur au point supérieur du continuum, et ainsi, comme dit Thomas, elle « se conçoit comme une forme théorique dans laquelle les classes subalternes peuvent prendre

¹¹ Q11, §12.

conscience de leurs conditions historiques et lutter pour les transformer »¹². Dès lors, nous formulons le premier mouvement de la philosophie de la *praxis* dans les termes suivants : en tant que politique de l'autonomisation des « simples » ou des subalternes, elle porte sur le *devenir-supérieur de la conception subalterne du monde*¹³. Il s'agit dans ce mouvement « de 'participer' à une conception du monde 'imposée' mécaniquement par le milieu extérieur » ou bien « d'élaborer sa propre conception du monde de façon consciente et critique ». Lorsque l'on traite du moment de cette élaboration du point de vue de « la conscience des hommes », il pourrait s'appeler « moment cathartique » — terme utilisé pour rendre compte de la philosophie de la *praxis* dans d'autres textes¹⁴. Or, il faut noter que le mouvement du devenir-supérieur n'est pas celui d'aller du niveau inférieur au niveau supérieur dans le continuum *déjà existant*. À proprement parler, il est un mouvement d'un « dépassement du mode de penser précédent et de la pensée qui existe concrètement (ou monde culturel existant) ». C'est pourquoi la philosophie de la *praxis* est la critique et le dépassement du sens commun déjà existant et à la fois de la philosophie des intellectuels, qui est située sur les « 'cimes' du progrès du sens commun ».

Ce premier mouvement n'est possible qu'à condition de « construire un bloc intellectuel-moral », et cela requiert ce que nous appelons « deuxième mouvement » de la philosophie de la *praxis* : « toute philosophie tend à devenir le sens commun d'un milieu, même restreint — celui de tous les intellectuels »¹⁵. Autrement dit, pour que la conception inférieure du monde devienne supérieure, *la philosophie supérieure devient de sa part le sens commun inférieur*. On réaffirme ainsi que la distinction entre la supériorité et l'infériorité n'est nullement absolue, mais juste pratiquement utile. Et encore ce deuxième mouvement est un moment où la philosophie de la *praxis* devient une « idéologie » :

Mais c'est en ce point que se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion », une « foi », c'est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté et qui est contenue en elles comme « prémisse » théorique implicite (une « idéologie », pourrait-on dire, si on donne justement au terme idéologie la

¹² P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, op. cit., p. 300.

¹³ Ce mouvement de l'autonomisation des subalternes est lié à la constitution d'une « conscience autonome » des groupes subalternes (cf. Q16, §12).

¹⁴ Sur la notion gramscienne de « catharsis », voir Q10 I, §10 ; Q10 II, §6. Cf. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, op. cit., pp. 294-297.

¹⁵ Q11, §12.

signification plus haute d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective) — à savoir le problème de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social dont cette idéologie déterminée est précisément le ciment et l'unité¹⁶.

Gramsci synthétise dans ce passage ses sujets de la philosophie de la *praxis*, de l'idéologie, de la culture et du bloc historique (le « bloc social » peut être considéré comme une des natures du bloc historique). Dès lors, nous reformulerons le double mouvement de la philosophie de la *praxis* avec la notion de subalterne : pour réaliser dans la pratique politique la tâche que représente le premier mouvement de la philosophie de la *praxis*, il faut construire un bloc historique dont l'unité est assurée par son deuxième mouvement idéologique — *l'idéologie n'est que le devenir-subalterne de la philosophie de la praxis* (le Chapitre VI sera réservé à étudier ce double mouvement).

Pour préciser notre reformulation de la philosophie de la *praxis*, nous appellerons « culture subalterne » le niveau inférieur de son continuum¹⁷, bien que cette notion ne soit pas mentionnée dans les *Cahiers de prison*. Elle renvoie d'abord à la « culture populaire » que Gramsci oppose à la « culture supérieure » ou « haute culture »¹⁸. Tout d'abord, comme Gramsci l'emploie pour intituler son texte, « Notes pour une introduction et une préparation à l'étude de la philosophie et de l'histoire de la culture », nous prendrons la notion de « culture » pour désigner le continuum de la philosophie de la *praxis*. Ensuite, « culture subalterne », parce que les éléments de la culture populaire, notamment le sens commun, sont les conditions qui déterminent la situation politico-sociale des groupes subalternes. De plus, dans un texte du Cahier 16, Gramsci affirme que « l'opposition entre culture populaire et haute culture » et la convergence entre le groupe subalterne et le « groupe

¹⁶ Q11, §12.

¹⁷ La notion de « culture subalterne » est parfois utilisée par certains commentateurs de Gramsci. Cf. Kate Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, University of California Press, 2002 ; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, op. cit., p. 417.

L'un des groupes qui ont premièrement recueilli l'héritage gramscien est le groupe des études de la culture. « Hégémonie culturelle » était l'un des concepts les plus influents pour les marxistes dans les années 1960 et 1970. La popularité du concept de « culture » entraîne parfois certains malentendus qui considèrent la pensée gramscienne seulement comme une « théorie de la culture » ou « culturalisme », en supposant le dualisme de l'infrastructure et de la superstructure. Lorsque nous utilisons l'expression « culture subalterne », nous ne tenons pas compte de telles adoptions « culturalistes » de la pensée gramscienne.

¹⁸ Q16, §9.

d'intellectuels » s'entrelacent dans la philosophie de la *praxis* comme « réforme populaire moderne » :

Elle [la philosophie de la *praxis*] traverse encore sa phase populaire : susciter un groupe d'intellectuels indépendants n'est pas chose facile, cela demande un long processus, avec actions et réactions, adhésions et dissolutions, et nouvelles formations fort nombreuses et complexes : c'est la conception d'un groupe social subalterne, sans initiative historique, qui s'amplifie continuellement mais de façon disorganique et sans pouvoir dépasser un certain degré qualitatif qui est toujours en deçà de la possession de l'État, de l'exercice réel de l'hégémonie sur la société entière, qui seul permet un certain équilibre organique dans le développement du groupe intellectuel. La philosophie de la *praxis* est devenue elle aussi « préjugé » et « superstition » ; telle qu'elle est, elle est l'aspect populaire de l'historicisme moderne, mais elle contient en soi un principe de dépassement de cet historicisme¹⁹.

« *Sens commun* » : un devenir-subalterne de la philosophie

Les études gramsciennes sur la culture subalterne peuvent être synthétisées par le concept de « sens commun ». Celui-ci est un concept philosophique vieux qui remonte à l'antiquité grecque et romaine : on se rappellerait le terme aristotélien de « *κοινή αἴσθησις* », sa traduction latine « *sensus communis* », l'adoption kantienne par « *Gemeinsinn* », etc. (dans sa critique de la philosophie européenne traditionnelle, Deleuze découvre dans le sens commun le modèle de l'« image dogmatique ou orthodoxe de la pensée », modèle de la « reconnaissance »²⁰). Dans le langage quotidien ou philosophique contemporain, ce terme signifie le plus souvent l'« ensemble des opinions si généralement admises »²¹. On peut situer le concept gramscien de sens commun dans ce contexte contemporain. En relisant un autre texte du Cahier 11, nous poserons certaines questions sur le sens commun pour les traduire en langue du devenir.

¹⁹ Q16, §9. Pour un autre usage de la notion de « subalterne », voir Q8, §205 : le « déterminisme mécanique » est considéré comme « pure idéologie » qui est « rendue nécessaire par le caractère 'subalterne' de certaines couches sociales ».

²⁰ DR, pp. 172-174.

²¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 18. éd., PUF, 1996, p. 972.

En s'en prenant à Nikolai Boukharine qui oppose dans son *Manuel populaire* le sens commun à la philosophie intellectuelle²², et ainsi en réaffirmant le continuum de ceux-ci, Gramsci continue à relever les caractères du sens commun dans les termes suivants :

Le sens commun n'est pas une conception unique, identique dans le temps et dans l'espace : il est le « folklore » de la philosophie ; son trait fondamental et le plus caractéristique est d'être (même dans les cerveaux des individus) une conception désagrégée, incohérente, inconséquente, conforme à la position sociale et culturelle des foules dont il est la philosophie. Quand dans l'histoire se forme un groupe social homogène, se forme aussi, contre le sens commun, une philosophie homogène, c'est-à-dire, cohérente et systématique²³.

Il s'agit surtout de l'expression « conception incohérente » qui permet de distinguer le sens commun de la « philosophie homogène, cohérente et systématique ». Or, « cohérence » et « incohérence » sont des notions problématiques. Dans sa Lettre à *Rinascita* qui a été écrite pour répondre à une critique italienne de « Le marxisme n'est pas un historicisme », Althusser réfute fortement l'usage gramscien de ces notions :

Ce qui distingue en effet, aux yeux de Gramsci, la philosophie (« des philosophes ») de la conception du monde (de tous les hommes en tant que chaque homme a une « conception du monde » que Gramsci dit que « tout homme est philosophe »), c'est seulement ce qu'il appelle une plus grande « cohérence ». Il est clair que cette différence reste simplement *formelle*, car Gramsci la qualifie simplement par une différence dans le degré de « cohérence », sans expliquer la raison ni de cette « cohérence », ni de cette différence de degré. Gramsci parle bien aussi du caractère « systématique », du caractère « rationnel » de la philosophie (des philosophes et du marxisme) mais ces termes, qui n'expliquent rien de spécifique, ne font que *répéter* sous d'autres formes le caractère déjà affirmé de la « cohérence »²⁴.

²² Gramsci désigne par « *Manuel populaire* » le livre de Boukharine, *La Théorie du matérialisme historique* (1921). Il le prend pour objet critique dans plusieurs textes des *Cahiers de prison*. Cf. l'Introduction à « Problems of marxism » in SPN ; A. Gramsci, *Cahiers de prison - Cahiers 10, 11, 12 et 13*, Paris, Gallimard, 1978, p. 195, n. 1 ; « 7.2.1. Gramsci contra Bukharin... and Diamat » in P. D. Thomas, *The Gramscian Moment, op. cit.*

²³ Q11, §13.

²⁴ L. Althusser, « Lettre à *Rinascita* (sur la pensée de Gramsci) », 1968, <http://revueperiode.net/inedit-lettre-a-rinascita-sur-la-pensee-de-gramsci/>.

D'après l'expéditeur de cette lettre, le concept gramscien de cohérence « n'explique rien » de la spécificité de la philosophie, et c'est le « rapport spécifique » de la philosophie avec les « sciences » qui « confère à la philosophie les caractères décrits par Gramsci ». Certes, on pourrait trouver, dans le texte du Cahier 11 que nous venons d'analyser, certains passages qui justifient cette critique althussérienne : en suggérant que seule la science puisse constituer l'« ordre intellectuel », Gramsci distingue du sens commun la philosophie en ce que celle-ci est un ordre intellectuel²⁵. Mais il faut d'autre part noter que Gramsci insiste ailleurs à maintes reprises sur ce que nous (avec Tosel) appelons « continuum » et souligne que le sens commun incohérent ne s'oppose pas à la philosophie cohérente systématique. Bref, la première question gramscienne n'est pas de savoir quelle est la spécificité de la philosophie comme étant différente du sens commun, mais de savoir comment penser leurs différences dans le continuum. Ce qui compte ici, ce n'est pas de réfuter la critique althussérienne, mais de développer à partir de celle-ci certaines questions cruciales qui nous permettent d'approfondir les problèmes du sens commun et de la cohérence.

Afin de sauver de la critique althussérienne le concept de cohérence, Thomas distingue, dans sa philologie minutieuse des écrits gramsciens, deux sens de ce concept. Selon le premier sens « traditionnel » ou seulement « logique », ce concept se définirait comme « relation logique entre prémisses et conclusions, constituant un système intérieurement cohérent » ou « accord non contradictoire entre concepts ou catégories ». Si l'on ne prend que ce premier sens, on pourrait s'en prendre à l'insuffisance du concept gramscien de cohérence. Mais Thomas définit un autre sens à ce concept de façon à le prendre pour solution contre la critique althussérienne. Selon ce deuxième sens lié à la « pratique philosophique », la cohérence est conçue comme « intégration substantielle de 'moments' théoriques et pratiques qui sont socialement et politiquement déterminés », et en ce sens, elle permet de renforcer « non seulement la cohérence logique, mais aussi la capacité d'agir »²⁶. À partir de ce point de vue théorico-pratique et politico-social, nous irons plus loin pour supposer que la *conception du monde d'un groupe social ne se distingue pas de ce groupe lui-même*, et par conséquent que la différence de degré entre le sens commun et la philosophie n'est autre que la différence de degré entre les groupes subalternes et les groupes homogènes qui deviendraient hégémoniques. À savoir que les caractères incohérents, non-systématiques et désagrégés du sens commun seraient juste une autre

²⁵ Q11, §12.

²⁶ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, op. cit., pp. 368-370.

expression des caractères des groupes subalternes « désagrégés », « amorphes » ou « inorganisées » comme Gramsci les décrit dans « Quelques thèmes de la question méridionale ». Certes, c'est en tenant compte de la définition gramscienne du « bloc historique » — « unité de la nature et de l'esprit (structure et superstructure), unité des contraires et des distincts »²⁷ — ou encore en interprétant cette définition dans une autre perspective « ontologique » au sens de Laclau que nous identifions un groupe social à son conception du monde, à sa culture ou à son sens commun.

Par ailleurs, la critique althussérienne du concept de cohérence entraîne une série de questions sur le continuum : comment la philosophie peut-elle constituer le continuum avec le sens commun et *en même temps* se distinguer de celui-ci ? S'il n'y a de différence que de degrés entre la philosophie et le sens commun, ceux-ci sont-ils deux parties du même continuum ou bien deux niveaux substantiellement séparables ? Si l'on peut identifier leurs spécificités respectives, alors il y aura une rupture entre eux, et le continuum sera coupé. Au contraire, si l'on ne peut les identifier qualitativement, alors ils seront juste deux niveaux quantitativement distinguables, et par conséquent, ils seront qualitativement la même chose. Bref, il est question de savoir s'ils sont l'*un* ou bien le *multiple*. Or, telles sont les questions qui ne se posent que par une *traduction* du continuum en alternative entre l'Un et le Multiple. C'est dans cette perspective métaphysique traditionnelle qu'Althusser critique l'insuffisance du concept de cohérence, en ne voyant qu'une « différence formelle » dans la différence de degré entre la philosophie et le sens commun. Il y a bien sûr d'autres *traductions* possibles, surtout celle du continuum en « multiplicité » au sens deleuzien et bergsonien. Ce que nous entendons ici par « traduire », c'est surtout prendre le concept de « différence de degré » pour *modèle gramscien* de la multiplicité et du devenir. En renvoyant à la philosophie bergsonienne et *Le bergsonisme* de Deleuze, nous dégagerons

²⁷ Q13, §10. Cf. Q8, §61.

quelques principes de la multiplicité qui peuvent s'incarner dans le continuum gramscien²⁸ : 1) il ne s'agit ni d'opposer le multiple au l'un ni de les combiner ; 2) dans la mesure où une multiplicité n'a que de *différences intensives de degré*, elle est un *continuum qualitatif hétérogène* ; 3) dès lors, les différences de degré sont quantitatives aussi bien que qualitatives, si bien qu'il n'y a aucune contradiction entre les différences de degré et la qualité, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas non plus d'opposer la qualité à la quantité ; 4) le *devenir* est la relation intrinsèque de la multiplicité. À la lumière de ces principes, ces deux énoncés du continuum gramscien ne sont pas contradictoires : qu'il n'y ait que la différence de degré entre la philosophie et le sens commun, et que ceux-ci se distinguent qualitativement. Bref, c'est la différence comme *degré de cohérence* qui connecte dans le continuum ces deux niveaux hétérogènes et qualitativement différents. Et la relation entre ceux-ci n'est pas une relation entre deux termes définissables ou discernables. Le continuum comme multiplicité est une « zone d'indiscernabilité » où il n'y a que les devenirs²⁹. À cet égard, l'énoncé gramscien du Cahier 11, §13, « le sens commun est le 'folklore' de la philosophie », nous paraît encore d'une grande importance. Il est repris dans un passage du Cahier 24 :

Chaque couche sociales a son « sens commun » et son « bon sens », qui sont au fond la conception de la vie et de l'homme la plus répandue. Chaque courant philosophique laisse une sédimentation de « sens commun » : c'est là la preuve de son efficace historique. Le sens commun n'est pas quelque chose de figé et d'immobile, mais il se transforme continuellement, en s'enrichissant de notions scientifiques et d'opinions philosophiques entrées dans les mœurs. Le « sens commun » est le folklore de la philosophie et il se trouve toujours à mi-chemin entre le folklore proprement dit (c'est-à-dire comme on l'entend couramment) et la

²⁸ Voir le Chapitre II d'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, les Chapitres I et IV de *Matière et mémoire* (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007 ; H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008) et les Chapitres II et IV du *bergsonisme* (G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966). Sur la comparaison de multiplicités, cf. Appendice de la présente thèse.

Comme on le sait, « multiplicité » est le concept le plus deleuzien. Dans *Le bergsonisme*, Deleuze l'élabore à travers une rencontre de la métaphysique bergsonienne de la multiplicité avec l'études mathématiques de Bernhard Riemann sur la multiplicité. Il continue à développer sa propre théorie de la multiplicité dans presque tous ses livres. Les deux volumes du *Capitalisme et schizophrénie* sont peuplés par des notions et concepts nouveaux dont un bon nombre indiquent différents types de multiplicités. Et la rencontre de Henri Bergson avec Bernhard Riemann est reprise dans le 14e des *Mille plateaux*. Comme dit Lapoujade, « *Mille plateaux* est le livre des Multiplicités » (D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 180).

²⁹ CC, p. 11.

philosophie, la science, l'économie des savants. Le sens commun crée le folklore futur, c'est-à-dire une phase relativement figée des connaissances populaires d'un temps et d'un lieu déterminés³⁰.

C'est là que nous trouvons une formule gramscienne qui se traduit elle-même en langue guattaro-deleuzienne. Le sens commun est le folklore de la philosophie, mais il n'est pas identifié au folklore : « il se trouve toujours à mi-chemin ». Pour utiliser le vocabulaire guattaro-deleuzienne, il « passe entre » le folklore et la philosophie ou trace une « ligne de devenir » entre eux-ci³¹. Ainsi, il *devient* le folklore de la philosophie — devenir-folklore de la philosophie, devenir-subalterne de la culture supérieure.

En fin de compte, dans la mesure où la philosophie de la *praxis* comme continuum est le modèle gramscien de la multiplicité, il s'agit de concevoir la subalternité du sens commun : celle-ci est-elle un état définissable subordonné à l'hégémonie d'un groupe dirigeant ou bien un devenir-subalterne de cette hégémonie ? C'est la même question que Deleuze et Guattari posent sur la distinction entre la minorité et le minoritaire. L'hégémonie culturelle s'exerce par une constitution de la culture supérieure ou de la philosophie systématique, cohérente et homogène. Le sens commun n'est pas seulement un état qui se situe sur un point inférieur du continuum constitué par la différence de degré de la cohérence, mais le *traitement* subalterne ou la *mise en variation* de la philosophie supérieure. Ce devenir-subalterne de la philosophie apparaît dans ce que nous avons appelé *deuxième mouvement* de la philosophie de la *praxis*. Or, même si l'on peut ainsi traduire la subalternité en devenir-subalterne, il ne s'ensuit pas que la stratégie gramscienne est identique à la stratégie minoritaire. Car la fin de la philosophie de la *praxis* comme stratégie politique est de conduire la subalternité à la supériorité. Ce *premier mouvement* est toujours supérieur au deuxième mouvement en ce que celui-ci n'est qu'un moyen stratégique. À cet égard, la philosophie de la *praxis* est l'une des politiques de l'« émancipation » au sens balibarrien du terme. Le devenir-minoritaire comme stratégie politique travaille inversement : il conduit la majorité au devenir-femme, au devenir-inhumain et jusqu'au devenir-imperceptible — le devenir-minoritaire de tout le monde. Notre travail de traduction produit ainsi une double conclusion : il y a deux mouvements opposés de la philosophie de la *praxis* — le premier mouvement hégémonique ou majoritaire, et le deuxième subalterne

³⁰ Q24, §4.

³¹ Cf. MP, p. 359.

ou minoritaire ; la stratégie gramscienne est définie comme majoritaire, au point que le premier mouvement utilise le deuxième comme moyen stratégique.

Chapitre VI. Le bloc de devenir

La conception guattaro-deleuzienne de la minorité et les études gramsciennes de la culture subalterne se croisent sur le point où l'on conçoit la minorité et la subalternité comme devenir, et encore ce croisement nous permet de commencer à relire les *Cahiers de prison* dans la perspective guattaro-deleuzienne comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent. Cette relecture nous conduit à découvrir un aspect plus fondamental du devenir chez Gramsci aussi bien que chez Deleuze et Guattari : une *coexistence de deux pôles asymétriques*, qui est impliquée dans ce double mouvement, le *devenir-minoritaire de la majorité* et le *devenir-minoritaire de la minorité*, par lequel les auteurs de *Mille plateaux* définissent le concept de « bloc de devenir » dans le 10^e Plateau. Dans notre traduction guattaro-deleuzienne de la conception gramscienne de la philosophie de la *praxis* comme continuum, nous avons déjà trouvé un double mouvement gramscien qui pourrait être formulé dans les termes suivants : le *devenir-subalterne de la culture supérieure* et le *devenir-supérieur de la culture subalterne*. Nous développerons cette traduction dans ce chapitre, en recherchant certaines connexions conceptuelles entre le bloc de devenir et le concept gramscien de « bloc historique ». La première section sera réservée à une reproblématisation du bloc de devenir pour le définir par ce que nous venons d'appeler « double mouvement » du devenir-minoritaire. Il s'agira avant tout de distinguer la « formule pure » et la « formule générale » du devenir qui apparaissent respectivement dans le 1^{er} Plateau sur le rhizome et le 10^e Plateau sur le bloc de devenir. Le passage de la première formule à la deuxième implique le problème de la constitution d'une majorité, par l'analyse duquel nous pourrions relever une coexistence de la majorité et de la minorité. Dans la deuxième section, nous relirons les textes gramsciens sur le bloc historique, en les traduisant dans la perspective du devenir étudié dans la première section. Pour cela, il faudra d'abord un examen critique sur les interprétations marxistes post-gramsciennes du concept de bloc historique pour détacher celui-ci des malentendus sur la théorie gramscienne, notamment pour mettre un terme à la critique althussérienne de l'« historicisme absolu ». Ensuite, nous proposerons *une relecture sorélienne et bergsonienne* de la notion de « bloc » qui se trouve à un carrefour terminologique et philosophique de courants de pensée de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. Cette relecture nous permettra de traduire le bloc historique en langue guattaro-deleuzienne de multiplicité et de

bloc de devenir, et de le concevoir comme multiplicité par laquelle la politique, l'histoire et la philosophie forment une continuité.

Ce que nous entendons par « traduction », ce n'est pas simplement la recherche de ressemblances ou de correspondances entre certains concepts gramsciens et des concepts guattaro-deleuziens. L'enjeu est de montrer d'une part que le bloc historique est constitué par le double mouvement du devenir de la même manière que celui-ci forme le continuum de la philosophie de la *praxis*, et d'autre part que le bloc historique et le bloc de devenir divergent *stratégiquement*. Nous reprenons ainsi l'hypothèse de la coexistence antinomique des stratégies. Ces deux conceptions du bloc témoignent de cette coexistence, dans la mesure où elles supposent leur propre double mouvement. En supposant la constitution d'une majorité, le bloc de devenir consiste en devenir-minoritaire de cette majorité et des points mineurs que celle-ci inscrit dans le « système-point » molaire¹. Ce qui compte, c'est qu'il ne nie pas la constitution de la majorité : d'où la différence entre les deux formules du devenir, entre le rhizome et le bloc de devenir. Le bloc historique requiert une coexistence du devenir-supérieur de la subalternité et du devenir-subalterne de la supériorité : en tant que « forme nécessaire du bloc historique »², l'hégémonie ne se forme pas sans devenir-subalterne, folklore ou populaire. Or, la formation d'une hégémonie prend le devenir-supérieur pour fin de la stratégie, et le devenir-subalterne pour moyen. Le bloc historique porte sur la constitution d'un système majeur, et à cet égard, il est conçu comme stratégie majoritaire qui contient en elle-même la stratégie minoritaire comme devenir-subalterne. C'est là que divergent la stratégie gramscienne et le devenir-minoritaire : que celui-ci opère comme stratégie minoritaire, cela signifie qu'il constitue un bloc de devenir contre le système majeur pour tracer une ligne de devenir qui *passse entre* les points inscrits dans ce système.

¹ MP, pp. 358-360.

² Q10 I, §12.

§1. Le double mouvement du « bloc de devenir »

Formule générale et formule pure du devenir

Entre *L'Anti-Œdipe* (1972) et *Mille plateaux* (1980), Deleuze et Guattari ont écrit deux autres livres : *Kafka, pour une littérature mineure* et *Rhizome* (qui est repris dans le 1^{er} Plateau) qui comportent un passage ou une rupture entre les deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*. *Kafka* et *Rhizome* traitent tous les deux de l'un des thèmes les plus guattaro-deleuziens, celui du « devenir ». Cependant ils semblent respectivement présenter deux aspects différents du devenir, car les plans qu'ils tracent pour concevoir le devenir ne sont pas les mêmes. Dans le 1^{er} Plateau, intitulé « introduction : Rhizome », les auteurs illustrent la notion de devenir avec cet exemple biologique si célèbre, un « devenir-guêpe de l'orchidée » et un « devenir-orchidée de la guêpe ». Lorsqu'une orchidée attire une guêpe mâle, on dit qu'elle « imite » une guêpe femelle. Mais les notions d'« imitation » et de « mimétisme » n'ont de certaine valeur que dans la mesure où elles signifient un « parallélisme entre deux strates ». Devenir, ce n'est pas imiter ni leurrer. Cela ne veut pas dire que l'orchidée devient « réellement » une guêpe¹. Il n'est pas question d'opposer « devenir en réalité » à « imiter », mais de savoir la réalité des mouvements réciproques de déterritorialisation et de reterritorialisation :

L'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe ; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image. La guêpe se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée ; mais elle reterritorialise l'orchidée, en en transportant le pollen².

Si l'orchidée forme un calque de la guêpe, c'est qu'elle se déterritorialise et reterritorialise la guêpe ; elle ne reste donc pas dans le calque, mais « fait carte avec la guêpe au sein d'un rhizome »³. Nous pourrions décrire ces mouvements avec la formule suivante : *x se déterritorialise, en reterritorisant y sur une image (« calque » ou « pollen ») formée par x, et réciproquement*. C'est ce que nous appelons « formule pure » du devenir (nous expliquerons dans la section suivante pourquoi elle s'appelle « pure »).

¹ Cf. « Réalité du devenir-animal, sans que l'on devienne animal en réalité » (MP, p. 335).

² MP, p. 17.

³ MP, p. 20.

Or, cette illustration, qui est l'un des exemples biologiques de l'« évolution parallèle »⁴, ne présente qu'un aspect particulier du devenir. En concluant leur parcours vers le concept de « bloc de devenir » dans le 10^e Plateau, Deleuze et Guattari reprennent cet exemple :

Dans la ligne ou le bloc de devenir qui unit la guêpe et l'orchidée se produit une commune déterritorialisation, de la guêpe en tant qu'elle devient une pièce libérée de l'appareil de reproduction de l'orchidée, mais aussi de l'orchidée en tant qu'elle devient l'objet d'un orgasme de la guêpe elle-même libérée de sa propre reproduction⁵.

Il s'agit du même exemple dans les deux passages cités, mais les manières dont ces derniers le formulent ne sont pas les mêmes. Si on les relit avec attention en gardant à l'esprit la différence entre ces deux passages, on observe certains changements subtils, mais décisifs entre le concept de rhizome et celui de bloc de devenir qui sont respectivement élaborés dans les 1^{er} et 10^e Plateaux. Nous avons dégagé du premier passage cité la formule pure, alors que le second passage peut être simplifié par la formule proposée par François Zourabichvili : « x ne devient pas y sans qu' y pour son compte ne devienne autre chose ». Nous l'appellerons « formule générale » du devenir (la distinction entre les deux formules du devenir correspond à celle de Zourabichvili entre le « cas général » et le « cas restreint »)⁶.

⁴ MP, pp. 17-18.

⁵ MP, p. 360.

⁶ Sur la distinction entre ces deux cas :

Deleuze et Guattari insistent constamment sur la réciproque du processus et sur son asymétrie : x ne « devient » pas y (par exemple animal) sans qu' y pour son compte ne devienne autre chose (par exemple écriture, ou musique). Se mêlent ici deux choses qu'il ne faut pas confondre: a) (cas général) le terme rencontré est entraîné dans un devenir expressif, corrélat des intensités nouvelles (contenu) par lesquelles passe le terme rencontrant, conformément aux deux faces de tout agencement (cf. le thème « on ne devient animal que moléculaire », MP, 337) ; b) (cas restreint) la possibilité que le terme rencontré soit à son tour rencontrant, comme dans les cas de co-évolution, de sorte qu'un double devenir a lieu de chaque côté (cf. l'exemple de la guêpe et de l'orchidée, MP, 17) (F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 30).

Cf. la formule de Pasolini : « une langue X, qui n'est autre que la langue A en train de devenir réellement une langue B » (MP, p. 134).

La différence la plus apparente entre la formule pure et la formule générale se trouve dans le fait que le devenir conçu par la seconde a des « segments » dont l'enchaînement est dans un seul sens :

Nous nous trouvons pris dans des segments de devenir, entre lesquels nous pouvons établir une espèce d'ordre ou de progression apparente : devenir-femme, devenir-enfant ; devenir-animal, végétal ou minéral ; devenirs moléculaires de toutes sortes, devenirs-particules⁷.

Les segments ou « quantums » du devenir ne sont pas simplement des types ou des exemples, car leur enchaînement a une « espèce d'ordre » : le devenir-femme est le premier et la « clef » des autres devenirs ; le devenir-imperceptible est la « fin immanente du devenir »⁸. Chaque segment n'est qu'un parmi les autres, aucun n'a d'importance exclusive. Toutefois, il importe que Deleuze et Guattari attachent différentes questions à chaque segment qui joue son propre rôle. Notamment, c'est le devenir-animal comme « segments occupant une région médiane »⁹, dont le rôle est de s'enchaîner avec le devenir-femme et de se précipiter vers la fin du devenir. C'est pourquoi les réflexions guattaro-deleuziennes sur l'enchaînement du devenir commencent toujours par le devenir-animal, bien que celui-ci ne soit pas le premier segment. Ce n'est pas un hasard si le 10^e Plateau commence par les premières sections sur le devenir-animal et aboutit au devenir-musical.

Deleuze et Guattari introduisent dans *Kafka* le devenir-animal en tant que celui-ci trace une ligne de fuite contre l'Œdipe, alors qu'il n'est pas l'un des thèmes principaux de *Rhizome*. C'est une nouveauté du *Kafka*, parce que ce qui s'engage dans la tâche d'anti-Œdipe, ce n'est plus le schizophrène, mais le devenir-animal. Voilà un privilège des réflexions guattaro-deleuziennes sur la littérature : c'est toujours à travers elles (*Kafka*, le 10^e Plateau et *Critique et clinique*) qu'ils découvrent le devenir-animal qui s'enchaîne avec le premier segment du devenir, traverse la frontière entre l'humain et l'inhumain et se

⁷ MP, p. 333.

⁸ MP, pp. 340, 342.

⁹ MP, p. 304.

précipite vers la fin du devenir¹⁰. Si l'on marque un point sur l'enchaînement pour séparer l'humain de l'inhumain, le devenir-femme et le devenir-enfant relèveront de choses humaines : la femme, c'est la figure par excellence de la minorité humaine. Avec le devenir-animal en tant qu'il crée une « zone d'indiscernabilité »¹¹, on se trouve pris dans le devenir-moléculaire et imperceptible par-delà les choses humaines. À cet égard, la notion de devenir-animal fait une double rupture. D'une part elle fait que la pensée guattaro-deleuzienne rompt avec tous les types d'anthropocentrismes occidentaux, aussi bien qu'avec les discours occidentaux de la minorité, qui ont pour objet les personnages de femme, d'enfant, de non-blanc, etc. D'autre part, elle marque une rupture interne que Viveiros de Castro met en évidence entre les deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie* : l'alliance extensive qui refoule ou limite la filiation intensive dans *l'économie désirante anthropocentrique* de *L'Anti-Œdipe* est remplacée par l'alliance démonique ou le devenir dans *l'économie cosmique* de *Mille plateaux*¹².

On ne met en vigueur la formule générale qu'à condition de la concevoir sur l'enchaînement du devenir : l'homme ne devient pas femme, sans que la femme ne devienne animal ; la femme pour son compte ne devient pas animal, sans que l'animal ne devienne moléculaire. Il importe qu'il n'y a pas de devenir-homme de la femme ni devenir-femme de l'animal : *l'enchaînement du devenir dans un seul sens*. Cependant cet enchaînement n'est jamais comme un processus linéaire, mais au contraire il fait des mouvements de « zigzag instantané ». Car, comme la formule générale le suggère, le devenir-animal de la femme est une condition ou un « moyen » du devenir-femme de l'homme¹³. De la même manière, la formule générale se répète aux niveaux de micro-segments : on ne devient pas chien aboyant, mais chien moléculaire, en aboyant ; « le guerrier devient animal à son tour par contagion de la jeune fille, en même temps que la jeune fille devient guerrière par contagion de l'animal »¹⁴. Dès lors, nous modifions la

¹⁰ Cf. le Chapitre premier du *Critique et clinique* :

L'écriture est inséparable du devenir : en écrivant, on devient-femme, on devient-animal ou végétal, on devient-molécule jusqu'à devenir-imperceptible. Ces devenirs s'enchaînent les uns aux autres suivant une lignée particulière, comme dans un roman de Le Clézio, ou bien coexistent à tous les niveaux, suivant des portes, seuils et zones qui composent l'univers entier, comme dans l'oeuvre puissante de Lovecraft » (CC, p. 11).

¹¹ *Idem*.

¹² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, pp. 134-135.

¹³ MP, pp. 337, 341.

¹⁴ MP, p. 341.

formule générale proposée par Zourabichvili avec la nouvelle formule suivante : *x devient y, en même temps qu'y devient autre chose qui pour son compte sert de « moyen » du devenir-y de x*. Cette dernière formule suppose donc une réciproque asymétrique du devenir-y de *x* et du devenir-autre d'*y*. C'est exactement la formule de ce que Deleuze et Guattari appellent « bloc de devenir ». Le fait que cette réciproque asymétrique est un principe de l'enchaînement du devenir, nous en dégageons une proposition qui exprime la prémisse et à la fois la conclusion du devenir : « tous les devenirs sont déjà moléculaires »¹⁵.

Constitution de la majorité : le Point central redondant

Or, si tous les devenirs sont déjà moléculaires, quelle nécessité y a-t-il de supposer l'« ordre » de devenirs qui n'est autre que la hiérarchie traditionnelle de la métaphysique occidentale : homme, femme, enfant, non-blanc, animal, végétal, minéral, etc. ? Pourquoi l'enchaînement de devenirs est-il dans un seul sens ? Si le devenir n'est que celui du rhizome, le mouvement réciproque de la formule pure sera suffisant pour indiquer des caractères du devenir. Pourquoi Deleuze et Guattari introduisent-ils dans le 10^e Plateau le bloc de devenir dont la formule générale distingue du rhizome ce dernier ? En somme, il est question de savoir quelles sont les caractéristiques du bloc de devenir et quelle est la différence entre la formule pure et la formule générale, différence qui suggère le développement conceptuel entre le rhizome et le bloc de devenir.

Le concept de bloc de devenir n'est pas le même que celui de rhizome. Leur différence se trouve dans le fait que le premier est caractérisé par la *problématique de la majorité et de la minorité*. Le devenir est l'un des caractères essentiels du rhizome qui le mettent en contraste avec l'arbre-racine. Dans la mesure où le devenir n'est que celui du rhizome, il n'est pas nécessaire de poser la question sur le devenir en termes de « majorité » et de « minorité ». En effet, ces termes ne sont même pas utilisés dans le 1^{er} Plateau. Nous avons appelé « formule pure » la conception rhizomatique du devenir, parce que cette conception n'a rien à voir avec la notion de majorité. En revanche, comme nous l'avons observé dans le Chapitre IV sur les deux conceptions de la minorité, la notion de devenir se rapporte intrinsèquement aux notions de « mineur », de « minorité » ou de « minoritaire » dans les 4^e et 10^e Plateaux. La majorité, la minorité et le minoritaire ne se distinguent que du point de vue du devenir : la majorité est un « mètre-étalon » ou « système homogène et constant »,

¹⁵ MP, p. 334.

tandis que la minorité comme un « sous-système » consiste à mettre en variation le système constant majeur ; le minoritaire comme « devenir potentiel et créé, créatif » se distingue de la minorité comme *état définissable*¹⁶. La sous-section intitulée « Souvenirs et devenirs, points et blocs » du 10^e Plateau, qui reprend ces trois notions, commence par l'opposition entre les notions de « majoritaire » et de « minoritaire » :

Pourquoi y a-t-il tant de devenirs de l'homme, mais pas de devenir-homme ? C'est d'abord parce que l'homme est majoritaire par excellence, tandis que les devenirs sont minoritaires, tout devenir est un devenir-minoritaire¹⁷.

Il faut remarquer l'affirmation qu'il n'y a pas de devenir-homme. C'est la raison pour laquelle l'enchaînement de devenirs est dans un seul sens. Le devenir-femme est le premier segment ou la « clef » des autres devenirs, parce que c'est surtout l'homme qui doit devenir minoritaire, et que le premier devenir de l'homme est le devenir-femme. Qu'entendent les auteurs par « homme » ? Celui-ci n'est qu'une abréviation de cette liste que nous avons citée à maintes reprises, « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel ». Ce n'est pas seulement un ensemble de propriétés ou d'exemples de la majorité. Mais cette liste comme une « redondance » définit le système constant majeur dont le Point central organise l'opposition majeur-mineur et la distribue dans les « machines duelles » :

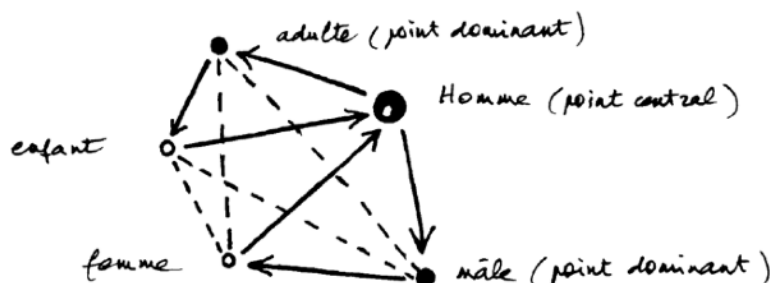
Essayons de dire les choses autrement : il n'y a pas de devenir-homme, parce que l'homme est l'entité molaire par excellence, tandis que les devenirs sont moléculaires. La fonction de visagété nous a montré sous quelle forme l'homme constituait la majorité, ou plutôt l'étalon qui conditionnait celle-ci : blanc, mâle, adulte, « raisonnable », etc., bref l'Européen moyen quelconque, le sujet d'énonciation. D'après la loi d'arborescence, c'est ce Point central qui se déplace dans tout l'espace ou sur tout l'écran, et qui chaque fois va nourrir une opposition distinctive suivant le trait de visagété retenu : ainsi mâle-(femelle) ; adulte-(enfant) ; blanc-(noir, jaune ou rouge) ; raisonnable-(animal). Le point central, ou troisième œil, a donc la propriété d'organiser les distributions binaires dans les machines duelles, de se reproduire dans le terme principal de l'opposition, en même temps que l'opposition tout entière résonne en lui. Constitution d'une « majorité » comme redondance. Et l'homme se constitue ainsi comme une gigantesque

¹⁶ MP, pp. 133-134.

¹⁷ MP, p. 356.

mémoire, avec la position du point central, sa fréquence en tant qu'il est reproduit nécessairement par chaque point dominant, sa résonance en tant que l'ensemble des points se rapporte à lui¹⁸.

L'homme est le standard sexuel qui nourrit la distinction entre « homme » et « femme », ou entre différentes sexualités ; l'europpéen blanc est le système anthropologique qui distribue les différences entre le blanc et le non-blanc. La majorité reproduit ainsi les points majeurs et les points mineurs et attribue des valeurs aux oppositions entre eux dans ses machines duelles. C'est un système arborescent dans lequel les lignes se subordonnent aux points, tous ceux-ci se rapportent à la majorité, « Point central ». Deleuze et Guattari présentent ce système sous le schéma arborescent suivant¹⁹ :



Bref, la majorité comme Point central est définie comme des régressions circulaires : « Homme → adulte → enfant → Homme » ou « Homme → mâle → femme → Homme » (le sens de ces flèches désigne exactement le sens de l'idée kantienne de l'émancipation). Deleuze et Guattari appellent « redondante »²⁰ cette majorité, en renvoyant au concept de « visagéité » qui est élaboré dans le 5^e Plateau sur quatre régimes de signes et développé tout au long du 7^e Plateau intitulé « Année zéro - visagéité ». La visagéité est née précisément au moment où se rencontrent la « sémiotique signifiante » et la « sémiotique post-signifiante » qu'il faudrait comprendre selon l'hypothèse guattaro-deleuzienne des « processus machiniques »²¹ : « La *sémiotique signifiante* : le surcodage s'effectue pleinement par le signifiant, et l'appareil d'Etat qui l'émet [...] La *sémiotique post-signifiante* : où le surcodage est assuré par la redondance de la conscience ; se produit une subjectivation de l'énonciation sur une ligne passionnelle qui rend l'organisation de

¹⁸ MP, p. 358.

¹⁹ MP, p. 358, n. 66.

²⁰ Cf. MP, p. 586.

²¹ Sur les « processus machiniques », cf. le Chapitre VII, §2.

pouvoir immanente »²². Ainsi, ces deux sémiotiques définissent respectivement la « signifiante » et la « subjectivation ». Le concept de visagété est d'abord inventé pour nommer le centre de la signifiante, car celui-ci est une « pure abstraction non moins que principe pur, c'est-à-dire rien », mais pourtant il faut trouver un nom indiquant sa « substance d'expression »²³. Or, « La visagété subit une profonde transformation » dans la sémiotique post-signifiante : un double détournement du sujet et du visage occupant le Point central produit la subjectivation²⁴. S'appelant « système mur blanc-trou noir », la visagété trouve son double rôle dans le mixte des deux sémiotiques : « la signifiante ne va pas sans un mur blanc sur lequel elle inscrit ses signes et ses redondances. La subjectivation ne va pas sans un trou noir où elle loge sa conscience, sa passion, ses redondances »²⁵. Dès lors, c'est sous ces deux formes de la visagété que la majorité est constituée par sa fonction : premièrement, la majorité inscrit sur un « mur blanc » les points ou signes dominants majeurs sur chacun desquels elle se reproduit ; deuxièmement, elle creuse un « trou noir » avec lequel les points majeurs ou mineurs constituent un régime de la subjectivation. Ce sont ceux que Deleuze et Guattari appellent dans le passage cité « fréquence » et « résonance » de l'homme comme majorité, en renvoyant à ces deux formes de la redondance, « fréquence objective » et « résonance subjective »²⁶. Celles-ci définissent respectivement le mur blanc et le trou noir de la visagété, et c'est en ce sens que la majorité est considérée comme une redondance.

Le problème de la visagété comme Point central indique un développement ou une différence entre les perspectives des 4^e et 10^e Plateaux sur la majorité et la minorité. Comme nous l'avons étudié dans le Chapitre IV, la majorité et la minorité sont premièrement définies par les Postulats de la linguistique comme constante et variable d'*expression* (agencement collectif d'énonciation) aussi bien que de *contenu* (agencement machinique) ; elles ne sont pas deux états qui s'opposent quantitativement, mais deux modes ou traitements de ces agencements. Il est question du Point central et de la visagété dans la recherche du 5^e Plateau sur la formalisation de l'expression et les quatre sémiotiques, et par cela la majorité n'est pas seulement considérée comme système constant standard, mais aussi comme Point central du système arborescent dans le 10^e Plateau. Dans

²² MP, p. 168.

²³ MP, p. 144.

²⁴ MP, p. 154.

²⁵ MP, p. 205.

²⁶ Sur les notions de « redondance », de « fréquence » et de « résonance », cf. MP, pp. 100, 165-167, 206.

l'économie conceptuelle de *Mille plateaux*, la problématique du Point central permet d'articuler le problème de la majorité avec d'autres concepts formulés par le rapport entre la *ligne* et le *point*. La « soumission de la ligne au point » constitue le « système-point » ou « réseau d'arborescence » de la majorité autant que l'espace strié de l'État. Au contraire, dans le « système-ligne » ou bloc de devenir : « Le devenir est le mouvement par lequel la ligne se libère du point, et rend les points indiscernables » ; et les points sont également subordonnés aux lignes dans l'espace lisse nomade, même s'ils déterminent celles-ci²⁷. Le bloc ou système-ligne du devenir ne se trouve que dans l'espace lisse nomade, et en ce sens la stratégie minoritaire n'est rien d'autre que la stratégie pure que nous avons conceptualisée dans la Première partie. Ainsi, l'opposition entre la ligne et le point et leur rapport de soumission définissent de grandes distinctions guattaro-deleuziennes qui traversent *Mille plateaux*.

Le bloc de devenir contre la Mémoire et l'Histoire

La notion de « bloc » n'apparaît pas premièrement en 1980. Elle est souvent employée dans le Chapitre 3 de *L'Anti-Œdipe* pour indiquer une différence entre la filiation et l'alliance par l'opposition de « stocks de filiation fixes » et de « blocs d'alliance mobiles »²⁸. Cet usage de la notion n'a pas de lien direct avec la notion de bloc utilisée dans *Kafka* et *Mille plateaux*, mais « bloc » est déjà considéré comme une *médiation mobile de mouvements*. L'origine du concept de « bloc de devenir » se trouve sans doute dans le Chapitre 8 de *Kafka* dans lequel Deleuze et Guattari empruntent à Kafka le thème du « bloc », en dégagant ses cinq sens : « blocs-arcs », « blocs-segments », « blocs-séries », « blocs d'intensités » et « blocs d'enfance ». C'est le dernier sens qui oppose le bloc au système de la mémoire et de ses souvenirs :

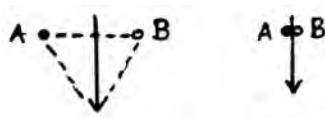
Le souvenir opère une reterritorialisation de l'enfance. Mais le bloc d'enfance fonctionne tout autrement : il est la seule vraie vie de l'enfant ; il est déterritorialisant ; il se déplace dans le temps, avec le temps, pour réactiver le désir et en faire proliférer les connexions ; il est intensif et, même dans les plus basses intensités, en relance une haute. L'inceste avec la soeur, l'homosexualité avec l'artiste sont de tels blocs d'enfance²⁹.

²⁷ MP, pp. 358-360, 471.

²⁸ Voir ACE, p. 175.

²⁹ KLM, p. 141.

Cet énoncé est repris dans le 10^e Plateau pour décrire le bloc de devenir. Le bloc d'enfance n'a rien à voir avec le souvenir d'enfance : reterritorialisé sur un point dans la Mémoire de l'adulte, le souvenir d'enfance est l'« enfant que nous avons été, dont nous nous souvenons ou que nous fantasmons, l'enfant molaire dont l'adulte est l'avenir »³⁰. Au contraire, le bloc d'enfance se déplace, en coexistant avec l'adulte, et en déterritorialisant à la fois l'enfant et l'adulte : l'« inceste avec la sœur » ou l'« homosexualité avec l'artiste » ne sont pas des souvenirs de l'enfance, mais « se déplacent dans le temps, avec le temps », en « réactivant le désir ». Or, il faudrait ici noter que, dans *Kafka*, l'adulte et l'enfant sont conçus comme deux pôles en quelque sorte *symétriques* : « un devenir-enfant de l'adulte pris dans l'adulte, un devenir-adulte de l'enfant pris dans l'enfant, les deux contigus »³¹, alors que l'énoncé « devenir-adulte » disparaît dans *Mille plateaux*, car il n'y a ni devenir-homme ni devenir-adulte ni devenir-majoritaire. Même si l'enfant coexiste avec l'adulte, c'est dans le bloc d'enfance en tant que « zone de voisinage et d'indiscernabilité »³². Cette opposition entre le bloc d'enfance et le souvenir d'enfance est une illustration kafkaïenne de celle entre le bloc ou système-ligne du devenir et le système-point de la majorité redondante. En se constituant comme une « gigantesque mémoire », la majorité recueille les souvenirs de minorité et les inscrit dans le système-point arborescent. Certes, dans ce système majoritaire, il y aurait des « hybrides » : « la femme peut avoir un point femelle et un point mâle accolés, et l'homme un point mâle et un point femelle »³³. Mais tel n'est pas le devenir. Le devenir-enfant n'est ni hybride de deux points d'enfant et d'adulte ni mouvement d'aller-retour entre ces deux points, mais une ligne de devenir qui « *passé entre* » ces deux points, que ceux-ci soient « distants » ou « contigus ». Deleuze et Guattari mettent en contraste le schéma arborescent que nous venons de citer avec le diagramme suivant de la ligne de devenir³⁴ :



³⁰ MP, p. 360.

³¹ KLM, p. 143.

³² MP, p. 360.

³³ MP, p. 359.

³⁴ MP, p. 359, n. 67.

Lorsqu'il s'agit de constituer le bloc de devenir, la question n'est pas de savoir comment remplacer le Point central par d'autres points ni de savoir comment renverser le sens des flèches d'un point à l'autre, mais de savoir comment tracer une ligne de fuite ou une ligne de devenir qui ne se subordonnent pas aux points, mais passent entre les points (et donc de savoir comment constituer l'espace lisse). Le bloc de devenir revient ainsi au rhizome :

Si le devenir est un bloc (bloc-ligne), c'est parce qu'il constitue une zone de voisinage et d'indiscernabilité, un *no man's land*, une relation non localisable emportant les deux points distants ou contigus, portant l'un dans le voisinage de l'autre, — et le voisinage-frontière est indifférent à la contiguïté comme à la distance. [...] La ligne, ou le bloc, ne relie pas la guêpe et l'orchidée, pas plus qu'elle ne les conjugue ou les mélange : elle passe entre les deux, les emportant dans un commun voisinage où disparaît la discernabilité des points³⁵.

Or, dans la mesure où le bloc de devenir s'oppose au « système-point de la mémoire », il reprend les principes du rhizome sous ce que nous avons appelé « formule générale du devenir ». Il ne s'exprime plus dans la formule pure qui est définie par la déterritorialisation et la reterritorialisation entre la guêpe et l'orchidée, mais il trace la ligne de devenir entre la guêpe et l'orchidée, en déterritorisant le système-point qui les recueille comme deux points.

Devenir, c'est « passer entre ». Dès lors, on peut redéfinir la révolution comme « devenir-révolutionnaire » contre l'Histoire. La révolution n'a rien à voir avec un passé ou un avenir, mais le devenir-révolutionnaire « passe entre les deux »³⁶. Si le devenir-minoritaire est une « affaire politique », c'est parce qu'il est « le contraire de la macropolitique, et même de l'Histoire, où il s'agit plutôt de savoir comment l'on va conquérir ou obtenir une majorité »³⁷. On peut suggérer que l'anti-historicisme soit déjà supposé par la réflexion guattaro-deleuzienne sur la littérature mineure dans *Kafka*. Il s'expose plus clairement dans un petit texte intitulé « Un manifeste de moins » que Deleuze a publié dans *Superpositions* (1979) avec le texte de la pièce de Carmelo Bene, « Richard III, ou l'horrible nuit d'un homme de guerre ». En commentant ce texte de Bene, et en anticipant le 4^e Plateau sur la langue mineure et la langue majeure, Deleuze pose la question sur les

³⁵ MP, p. 360.

³⁶ MP, p. 358.

³⁷ MP, p. 357.

notions de mineur et de majeur. Ce dont il s'agit pour un auteur « mineur », ce n'est pas l'histoire, mais le devenir, le devenir-révolutionnaire :

Les gens rêvent souvent de commencer ou recommencer à zéro ; et aussi ils ont peur de là où ils vont arriver, de leur point de chute. Ils pensent en termes d'avenir ou de passé, mais le passé et même l'avenir, c'est de l'*histoire*. Ce qui compte au contraire, c'est le devenir : devenir-révolutionnaire, et pas l'avenir ou le passé de la révolution³⁸.

La manière dont on commence ou finit est la question de l'histoire. Ce qui compte, ce n'est pas « commencer et finir », mais le « milieu » et « ce qui se passe au milieu ». Le milieu n'appartient pas à un temps ou à un espace quelconque, mais il permet à l'écrivain mineur de communiquer avec d'autres temps ou espaces. L'écrivain a le devenir au milieu, et ce qui se passe au milieu, c'est le devenir. L'Histoire est représentée par l'« auteur majeur » qui doit être un grand auteur de son temps et de son territoire : par exemple, Goethe est auteur majeur en Allemagne aux XVIII^e et XIX^e siècles. « S'il quitte son temps, c'est tout de suite pour rejoindre l'éternel »³⁹. Au contraire, l'« auteur mineur » n'a qu'un devenir ou un milieu. Il n'a pas de temps déterminé ni ne rejoint l'éternel, mais il est « intempestif »⁴⁰. Bref, l'auteur majeur *écrit sur* la révolution en termes de passé et d'avenir, tandis que l'auteur mineur devient lui-même révolutionnaire, en écrivant au milieu. Lorsque l'on conçoit le bloc de devenir comme un enchaînement de devenirs qui pousse l'homme vers le devenir-imperceptible, cet enchaînement n'est nullement un processus historique qui passe d'un passé à un avenir : « Contrairement à l'histoire, le devenir ne se pense pas en termes de passé et d'avenir. Un devenir-révolutionnaire reste indifférent aux questions d'un avenir et d'un passé de la révolution ; il passe entre les deux. Tout devenir est un bloc de

³⁸ G. Deleuze et C. Bene, *Superpositions, op. cit.*, p. 95.

³⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁰ Sur le concept d'« intempestif », cf. NP, pp. 122-123.

coexistence »⁴¹. Ainsi, la révolution est le devenir-révolutionnaire qui n'est rien d'autre qu'une constitution du bloc de devenir. Si l'on peut dire que Mai 68 est une révolution qui « n'a pas eu lieu », c'est parce qu'il est un « événement pur » qui rompt avec l'Histoire conçue dans les causalités, et que l'on devient toujours révolutionnaire dans une coexistence avec l'événement « Mai 68 »⁴².

Le devenir-minoritaire de tout le monde : une autonomie

Revenons aux deux formules du devenir qui apparaissent par le rhizome et le bloc de devenir. Étant donnée l'opposition entre le système-point arborescent et le bloc comme système-ligne du devenir, nous pouvons énoncer la relation et la différence entre le rhizome et le bloc de devenir dans les termes suivants : *le bloc de devenir est le devenir-rhizome de l'arborescence*. Ce qui nous renvoie à un passage déjà cité : « Le devenir est le mouvement par lequel la ligne se libère du point, et rend les points indiscernables : rhizome, l'opposé de l'arborescence, se dégager de l'arborescence »⁴³. Dès lors, le bloc de devenir s'exprime par la formule générale du devenir : x devient y , en même temps qu' y devient *autre chose* qui pour son compte sert de « moyen » du devenir- y de x . Nous pouvons la dégager tout au long du 10^e Plateau, et notamment, sous la forme claire, dans une définition du bloc de devenir énoncée dans les termes suivants :

Le devenir-juif, le devenir-femme, etc., impliquent donc la simultanéité d'un double mouvement, l'un par lequel un terme (le sujet) se soustrait à la majorité, et l'autre, par lequel un terme (le médium ou l'agent) sort de la minorité. Il y a un bloc de

⁴¹ MP, p. 358. Notons que la construction guattaro-deleuzienne des concepts de *Mille plateaux* suppose elle-même un anti-historicisme :

Dans *Mille plateaux*, les « devenirs » ont beaucoup plus d'importance que l'histoire. Ce n'est pas du tout la même chose. Nous essayons par exemple de construire un concept de machine de guerre ; il implique avant tout un certain type d'espace, une composition des hommes très particuliers, des éléments technologiques et affectifs (armes et bijoux...) Un tel agencement n'est historique que secondairement, lorsqu'il entre dans des rapports très variables avec des appareils d'État (Pp, p. 46).

⁴² F. Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu » in G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, les Éditions de Minuit, 2003.

⁴³ MP, p. 360.

devenir indissociable et asymétrique, un bloc d'alliance : les deux « Monsieur Klein », le juif et le non juif, entrent dans un devenir-juif (de même dans *Focus*)⁴⁴.

Certes, « devenir autre chose », « se soustraire à la majorité » et « sortir de la minorité », tout cela porte sur le *minoritaire*. Il n'y a ni devenir-majorité ni devenir-minorité, mais seulement le devenir-minoritaire. C'est là que nous retrouvons le principe selon lequel le devenir *se précipite dans le seul sens* : « devenir-femme, devenir-enfant ; devenir-animal, végétal ou minéral ; devenirs moléculaires de toutes sortes, devenirs-particules ». De cette manière, Deleuze et Guattari établissent « une espèce d'ordre ou de progression apparente »⁴⁵. Cela n'a rien à voir avec une catégorisation des devenirs. Mais ces « segments » ou « quanta » du devenir et leur « ordre » ou « progression » procèdent du devenir-minoritaire de la majorité, du devenir-système-ligne du système-point et du devenir-rhizome de l'arborescence. À savoir que, en *renversant l'ordre de ces points*, le devenir-minoritaire *passé entre* les points de ce système majoritaire redondant : « homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque ». Par conséquent, nous définissons le bloc de devenir par ces deux mouvements qui ne sont pas la même chose : *le devenir-minoritaire de la majorité et le devenir-minoritaire de la minorité*. Ceux-ci ne sont pas le même mouvement, parce que le bloc de devenir n'est nullement linéaire, mais un « zigzag instantané ». Aucun segment du devenir ne devient un point. Dans le devenir-femme de l'homme, la femme n'est pas un « point femelle », mais elle « sort de sa minorité » par un devenir-femme d'elle-même, et en même temps devient un animal : « la femme comme entité molaire *a à devenir-femme*, pour que l'homme aussi le devienne ou puisse le devenir »⁴⁶.

En fin de compte, il n'est pas question de l'émancipation comme sortie de la minorité. Si l'on peut envisager l'émancipation des minorités, il faudra la redéfinir par le devenir-minoritaire comme « autonomie ». Dans le passage du 4^e Plateau dans lequel les auteurs traitent premièrement des notions de majorité et de minorité, ils introduisent « le devenir-minoritaire comme figure universelle de la conscience » et l'appellent « autonomie » :

Il y a une figure universelle de la conscience minoritaire, comme devenir de tout le monde, et c'est ce devenir qui est création. Ce n'est pas en acquérant la majorité qu'on y atteint. Cette figure, c'est précisément la variation continue, comme une

⁴⁴ MP, p. 357.

⁴⁵ MP, p. 333.

⁴⁶ MP, p. 338. Voir MP, pp. 357-359.

amplitude qui ne cesse de déborder par excès et par défaut le seuil représentatif de l'étalon majoritaire. En dressant la figure d'une conscience universelle minoritaire, on s'adresse à des puissances de devenir qui sont d'un autre domaine que celui du Pouvoir et de la Domination. C'est la variation continue qui constitue le devenir minoritaire de tout le monde, par opposition au Fait majoritaire de Personne. Le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie. Ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme ou du ghetto, qu'on devient révolutionnaire ; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome, imprévu⁴⁷.

De cette manière, Deleuze et Guattari présentent comme stratégie minoritaire le « devenir-minoritaire de tout le monde » où « se décideraient de nouvelles formes de subjectivation politique et d'émancipation collective »⁴⁸. Or, ce dont il s'agit dans ces « nouvelles formes », ce n'est pas d'« obtenir une majorité » ni d'établir une identité molaire, mais de chercher la « puissance du non-dénombrable » :

Le propre de la minorité, c'est de faire valoir la puissance du non-dénombrable, même quand elle est composée d'un seul membre. C'est la formule des multiplicités. Minorité comme figure universelle, ou devenir tout le monde. Femme, nous avons tous à le devenir, que nous soyons masculins ou féminins. Non-blanc, nous avons tous à le devenir, que nous soyons blancs, jaunes ou noirs⁴⁹.

Le bloc de devenir est le système-ligne dans lequel tout le monde devient minoritaire, et que nous devenons tout le monde. Certes, il y a des sujets dans ce système, mais ceux-ci « se soustraient à la majorité » et « sortent de la minorité » par le devenir-minoritaire de la majorité et de la minorité. Ainsi, la ligne de devenir passe entre les sujets, en les mettant en « variation continue », et cette variation est exactement la « figure universelle de la conscience minoritaire ».

⁴⁷ MP, pp. 134-135.

⁴⁸ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 192.

⁴⁹ MP, pp. 587-588. Sur le concept de « non dénombrable », voir le Chapitre VII.

§2. Le double mouvement du « bloc historique »

Comment comprendre un bloc historique ?

La notion de « bloc » est largement employée dans les écrits de Gramsci¹, alors que « bloc historique » n'apparaît pas souvent dans les *Cahiers de prison* et n'y est pas nettement défini. Nous pouvons toutefois trouver certains passages dont nous dégagerons la problématique fondamentale du bloc historique. Celui-ci est le plus souvent présenté comme solution aux questions critiques que Gramsci pose à la philosophie de Croce². L'énoncé le plus connu qui le définit apparaît dans les termes suivants : « Concept de 'bloc historique', c'est-à-dire unité de la nature et de l'esprit (structure et superstructure), unité des contraires et des distincts »³. Il s'agit de la double unité du bloc historique : l'unité de la superstructure et de la structure, et l'unité des contraires et des distincts qui est problématisée dans la superstructure aussi bien que dans la structure. Or, il y a des erreurs ou des malentendus de cet énoncé d'autant plus souvent que les marxistes post-gramsciens s'y intéressent avec enthousiasme. À nos yeux, ce dont il s'agit dans les premières interprétations marxistes du concept de bloc historique, c'est de savoir comment articuler les deux genres d'unités, et en ce sens, on pourrait dire que les débats post-gramsciens autour du bloc historique procèdent du problème de l'*unité sociale des deux unités* (souvent conçue comme « totalité sociale »⁴ qui renvoie aux deux problèmes traditionnels marxistes : le rapport entre la superstructure et l'infrastructure, et les alliances politiques entre les classes sociales). À savoir qu'il semble que les marxistes post-gramsciens envisagent, dans leur majorité, consciemment ou inconsciemment le premier problème du bloc historique comme existant entre les deux genres d'unités. Si bien qu'il y a la première tendance selon laquelle le bloc historique est compris comme une reproblématisation gramscienne du rapport entre la superstructure et l'infrastructure, et qu'il y a la deuxième tendance qui le considère comme un ensemble d'éléments sociaux, notamment les groupes ou les classes sociales, en mettant l'accent sur le rôle privilégié des intellectuels en tant qu'organisateur du bloc. À vrai dire, on peut découvrir des textes de Gramsci qui

¹ Sur la notion de « bloc agraire » dans « Quelques thèmes de la question méridionale », cf. le Chapitre V.

² Cf. Q7, §1 ; Q8, §61, §240 ; Q10 I, §12, §13.

³ Q13, §10.

⁴ C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 318.

justifieraient toutes ces deux tendances. La question marxiste sur la superstructure en tant que « reflet » de l'infrastructure se pose de façon typique dans le passage suivant :

La structure et les superstructures forment un « bloc historique », c'est-à-dire que l'ensemble complexe et contradictoire des superstructures est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production⁵.

En revanche, les textes sur l'intellectuel et le « mythe sorélien » pourraient être des sources de la deuxième tendance. Buci-Glucksmann n'exclut aucune de ces deux tendances pour envisager le bloc historique comme « tenant ensemble les deux thèses fondamentales du marxisme et léninisme » : « L'économique est déterminant en *dernière instance* » ; « La politique ne peut manquer d'avoir la primauté sur l'économie : elle est 'au poste de commandement' »⁶. Pour prévenir des erreurs produites par certaines interprétations qui éludent l'une de ces deux thèses, elle présente sa propre interprétation : « Faut-il alors en conclure que l'État comme mode privilégié de constitution/unification de classe, comme État tendancielle*ment intégral et hégémonique*, supprime le concept de bloc historique [...] ? »⁷. À savoir que seul l'« État intégral et hégémonique » peut devenir un bloc historique comme étant défini par Gramsci.

Or, si l'on accepte ainsi que le bloc historique est un concept qui « tient ensemble les deux thèses fondamentales du marxisme et léninisme », il ne pourra sans doute pas éviter la critique althussérienne qui le considère comme concept représentant l'« historicisme absolu » gramscien. Pour reprocher à Gramsci de relier le concept de « science » au concept de « superstructure », Althusser reprend la thèse de Marx qui « *n'y inclut jamais*, sauf dans les Œuvres de Jeunesse (et en particulier dans les Manuscrits de 44), *la connaissance scientifique* ». Supposant une « unique histoire », le bloc historique comme unité de la superstructure et de la structure exprime cette confusion gramscienne de la science avec la superstructure idéologique, si bien qu'il renvoie au « présent privilégié » ou à la « totalité hégélienne »⁸. Mais les études récentes sur Gramsci se méfient de cette critique qui marque l'étiquette d'« hégélianisme » sur la pensée gramscienne. Dans son livre qui

⁵ Q8, §182. D'après Buci-Glucksmann, « ce simple énoncé de Gramsci, qui a fait depuis quelques années l'objet de controverses théorico-politiques multiples, ne possède pas l'évidence massive que certains voudraient lui accorder » (C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 317).

⁶ *Ibid.*, p. 320.

⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁸ L. Althusser, « Le marxisme n'est pas un historicisme », *op. cit.*, pp. 328-330.

veut ôter les malentendus sur Gramsci représentés par Althusser et Anderson, Thomas met en cause la relecture althussérienne de l'énoncé « unité de la structure et de la superstructure ». D'après lui, l'erreur d'Althusser « était la même chose que celle d'Anderson dans l'exemple précédent du concept d'État : il supposait que Gramsci utilisait ce concept selon ce qu'Althusser lui-même considérait comme la définition marxiste 'standard' du concept »⁹. En bref, il est question de savoir si ce que Gramsci entend par ses concepts, notamment « superstructure » et « structure », est traduisible en terminologie marxiste traditionnelle. Althusser et Anderson traduisent les concepts gramsciens en concepts qu'ils considèrent comme marxistes standards, mais ils ne prennent pas conscience du fait que c'est juste une *traduction*. Afin de formuler nettement notre traduction guattaro-deleuzienne de la pensée gramscienne dans les pages suivantes, nous la mettrons en contraste avec la traduction althussérienne. (Les études récentes cherchent à réhabiliter la pensée gramscienne contre Althusser, mais pourtant il ne faudrait pas oublier que le philosophe marxiste français n'est jamais un contradicteur ignorant de Gramsci, mais au contraire l'un de ses merveilleux interlocuteurs posthumes qui cherchent son originalité et son génie. Il écrivait sur Gramsci jusqu'à ses dernières années. On peut bien constater certains déplacements du centre de gravité entre ses relectures critiques des écrits gramsciens : il s'en prend à l'« historicisme absolu » dans « Le marxisme n'est pas un historicisme » (1965), alors que, dans *Machiavel et nous* (1971-1972), Gramsci est considéré comme penseur qui comprend premièrement le paradoxe du problème machiavélien concernant la pratique politique¹⁰ ; dans *Que faire* qui est rédigé à la fin des années 1970 et récemment publié, il affirme que Gramsci remplace les concepts de Marx par ses propres concepts¹¹.)

L'accès le plus inventif au concept de bloc historique se trouve sans doute chez Laclau et Mouffe : « La direction intellectuelle et morale constitue, selon Gramsci, une synthèse supérieure, une 'volonté collective' qui, à travers l'idéologie, devient le ciment organique qui unifie un 'bloc historique' »¹². Cette redéfinition du bloc historique par la volonté

⁹ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰ L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, TEXTO, 2009, p. 75.

¹¹ « On découvre d'abord que non seulement Gramsci a négligé l'infrastructure, pour ne parler que de la superstructure, mais qu'il a en plus tendu à remplacer le concept marxiste de *mode de production* par le concept de 'bloc historique'. [...] le 'bloc historique' évoque tout autre chose : le simple *événement* d'une unité historique éthique, qui est bien de part en part historique, en ce qu'elle peut se produire (la France) ou pas (l'Italie) » (L. Althusser, *Que faire?*, Paris, PUF, 2018, p. 67).

¹² E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 129.

collective leur permet d'éliminer dans la problématique de l'hégémonie le premier élément de la définition gramscienne du bloc historique — « unité de la structure et de la superstructure ». En effet, l'un des premiers objectifs de leur *Hégémonie et stratégie socialiste* est d'élaborer une théorie du politique et du social qui n'a rien à voir avec le modèle de l'infrastructure et de la superstructure auquel les auteurs reprochent d'être « essentialiste ». En ce sens, en prenant le concept althussérien de « surdétermination » pour référence de leur projet théorique, ils observent une « incompatibilité » entre ce concept et un autre concept althussérien fondamental, celui de « la détermination en dernière instance par l'économie » : ce qui conduit Althusser à « une nouvelle variante de l'essentialisme »¹³. Certes, leur relecture de Gramsci n'est pas celle qui serait classée comme une des « interprétations de la théorie gramscienne », car l'enjeu est une adoption des concepts gramsciens par laquelle ils dressent une nouvelle théorie de l'hégémonie dans leur propre « paradigme ontologique » dit « post-marxiste »¹⁴. Ce paradigme ne marque pas seulement une rupture avec le marxisme orthodoxe ou traditionnel, mais encore il permet de saisir cette question qui n'est pas posée par d'autres interprétations du bloc historique : comment les éléments sociaux multiples peuvent-ils former l'*unité* amalgamée ? Autrement dit, selon quelles *logiques* forment-ils un ensemble cimenté conçu comme bloc historique ou volonté collective ? Ce sont ces deux logiques définies par la théorie de l'antagonisme de Laclau et Mouffe — la « logique de différence » et la « logique d'équivalence ». Bref, en se rapprochant de ce que nous avons appelé « deuxième tendance » des interprétations du bloc historique, et en même temps en créant leur propre paradigme ontologique qui se distingue des paradigmes d'autres interprétations marxistes, ils se consacrent aux questions des logiques selon lesquelles l'unité du bloc se forme.

Le bloc historique comme continuum

Revenons au texte du Cahier 13 que nous venons de citer. La première question que Gramsci pose pour étudier la politique de Machiavel est de savoir quelle est la « place de la science politique » dans une philosophie de la *praxis*. Il s'agit surtout de concevoir la « distinction ». En critiquant la « dialectique des distincts » de Croce, Gramsci reprend la thèse de la « différence de degrés » et définit par celle-ci la distinction entre les moments de la superstructure : « Dans la philosophie de la *praxis* la distinction ne se situera certes pas

¹³ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

entre les moments de l'Esprit absolu, mais entre les degrés de la superstructure et il s'agira par conséquent d'établir la position dialectique de l'activité politique (et de la science correspondante) en tant que degré superstructural déterminé »¹⁵. La distinction entre les moments de la superstructure est celle entre ses « degrés », et elle n'est rien d'autre que la différence de degrés qui constitue ce que nous avons appelé « continuum » de la philosophie de la *praxis* dans le chapitre précédent. Dès lors, la *politique est définie comme premier degré* de la superstructure et donc de la philosophie de la *praxis*. Là où Gramsci pose la question sur l'équation entre la politique, l'histoire, la superstructure et la philosophie de la *praxis* :

En quel sens on peut identifier la politique et l'histoire et par conséquent la vie tout entière et la politique. Comment, pour cette raison, tout le système des superstructures peut être conçu comme autant de distinctions de la politique et comment, par conséquent, on peut justifier l'introduction du concept de distinction dans une philosophie de la *praxis*. Mais peut-on parler d'une dialectique des distincts et comment peut-on comprendre le concept de cercle entre les degrés de la superstructure ? Concept de « bloc historique », c'est-à-dire unité de la nature et de l'esprit (structure et superstructure), unité des contraires et des distincts¹⁶.

À savoir que le concept de bloc historique est élaboré pour comprendre la « distinction entre les degrés » et en même temps l'« unité » de ces degrés, c'est-à-dire pour considérer la superstructure comme *continuum*. Cela réaffirme que la philosophie de la *praxis* comme continuum constitué par la différence de degrés est toujours au cœur de la pensée gramscienne. Dans les textes sur la philosophie, le continuum est conçu comme celui entre la philosophie, l'idéologie et le sens commun ; lorsqu'il est question d'une place de la politique dans la superstructure, le continuum s'appelle « bloc historique ».

Certes, le bloc historique n'est pas seulement le continuum des distincts de la superstructure, mais aussi des distincts de la structure. À la suite de la définition du bloc historique, Gramsci continue à poser des questions sur le concept de distinction dans la structure :

Peut-on également introduire le concept de distinction au sein de la structure ?
Comment faudra-t-il alors comprendre la structure : comment pourra-t-on

¹⁵ Q13, §10.

¹⁶ *Idem*.

distinguer dans le système des rapports sociaux entre les éléments « technique », « travail », « classe », etc., compris de façon historique et non « métaphysique ». Critique de la position de Croce pour lequel, à des fins polémiques, la structure devient un « dieu caché », un « noumène » qui s'oppose aux « apparences » de la superstructure¹⁷.

La réflexion gramscienne sur la structure porte souvent sur la critique de la philosophie de Croce selon lequel la structure économique devient dans le marxisme un « dieu caché ». Gramsci n'accepte pas cette critique du marxisme, car Croce ne la fait que « de manière spéculative ». Certainement, ce que veut l'auteur des *Cahiers de prison* n'est pas une reprise du modèle marxiste orthodoxe de la structure économique et de la superstructure idéologique. Dans un texte du Cahier 10, intitulé « Transcendance — théologie — spéculation », il critique la « philosophie spéculative » de Croce pour concevoir la structure dans la philosophie de la *praxis* :

La philosophie de la *praxis* dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais elle est épurée de tout parfum spéculatif et réduite à une histoire pure ou à une historicité ou à un pur humanisme. Certes, si l'on conçoit le concept de structure de manière « spéculative », il devient un « dieu caché » ; mais il ne faut justement pas le concevoir de manière spéculative, mais historiquement, comme l'ensemble des rapports sociaux dans lesquels les hommes réels vivent et agissent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et qui doivent être étudiées avec les méthodes de la « philologie » et non de la « spéculation »¹⁸.

Il faudrait noter deux points. En premier lieu, lorsqu'il s'agit de concevoir la structure, c'est la conception historique qui s'oppose à la conception spéculative de la structure aussi bien qu'à la « transcendance » et à la « théologie ». Dans la mesure où il est question du bloc historique, « historique » ne signifie nullement une « unique histoire » ou une contemporanéité hégélienne qu'Althusser prend pour objet de sa critique de l'« historicisme absolu ». Si le bloc se forme *historiquement*, c'est qu'il n'est qu'une expression de

¹⁷ Q13, §10.

¹⁸ Q10 I, §8.

l'équation gramscienne « philosophie = histoire = politique »¹⁹. En deuxième lieu, Gramsci considère la structure comme « ensemble des rapports sociaux » ou comme étant comprise dans la vie sociale dans laquelle « les hommes réels vivent et agissent ». Pour utiliser la formule du Cahier 13, il s'agit de distinguer « les éléments technique, travail, classe, etc. » dans la structure. Par conséquent, il n'y a aucune raison pour laquelle il faut mettre une rupture entre la structure et la superstructure à la manière de Croce qui oppose la structure comme un « dieu caché » et les « apparences » de la superstructure²⁰. Ainsi, Gramsci *prolonge dans la structure le continuum des distincts de la superstructure*.

En fin de compte, il s'agit de concevoir le bloc historique comme continuum entre les distincts et entre la structure et la superstructure, et de redéfinir le concept de distinction comme différence de degrés. (Dans le passage de *Quelques thèmes de la question méridionale* que nous avons cité dans le chapitre précédent, on peut déjà trouver cette conception du bloc historique. Lorsque Gramsci énonce que « la société méridionale est un grand bloc agraire », il n'est pas question de distinguer le bloc de la superstructure et le bloc de la structure : le « bloc agraire » méridional est un bloc historique constitué par différents niveaux sociaux et tous les éléments économiques, politiques, culturels, philosophiques, etc. ; et c'est sur le « plan idéologique » que ceux-ci sont centralisés dans le bloc.) Si l'on conçoit le bloc historique comme continuum, celui-ci n'est rien d'autre que le continuum de la philosophie de la *praxis*, car c'est dans celle-ci que l'on peut concevoir la distinction dans le bloc historique. Dans la mesure où ces deux continums sont identiques, l'idéologie et la fonction des intellectuels en tant qu'organiseurs des continums paraissent d'une grande importance. Comme nous l'avons vu dans notre analyse sur la philosophie de la *praxis*, il s'agit pour celle-ci de poser « le problème de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social dont cette idéologie déterminée est précisément le ciment et l'unité »²¹. En ce qui concerne la fonction des intellectuels, il conviendrait de relire un texte du Cahier 11 qui présente sous l'inspiration sorélienne le continuum de la

¹⁹ En ce sens, en réfutant la critique althussérienne, Thomas formule quatre présuppositions du projet gramscien : « 1. La non-contemporanéité du présent ; 2. L'impossibilité d'une « section essentielle » ; 3. philosophie *sive* histoire *sive* politique *sive* ; 4. La philosophie de la *praxis* en tant que « catharsis » d'une vie pratique déterminée ». Et il souligne la première présupposition dans les termes suivants : « Pour Gramsci, le présent est nécessairement non identique à lui-même, composé de nombreux « moments » qui ne coïncident pas l'un avec l'autre, mais se rencontrent avec une incompréhension mutuelle » (P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 282-283). Cf. A. Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 92.

²⁰ Q13, §10.

²¹ Q11, §12.

culture supérieure et de la culture subalterne comme condition de la création d'un bloc historique :

Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique, dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension, et de là savoir (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors et alors seulement il s'agit d'un rapport de représentation, et se produit l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants, c'est-à-dire se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, se crée le « bloc historique »²².

Le problème de l'idéologie et des intellectuels nous renvoie directement à Georges Sorel, philosophe français et théoricien du syndicalisme révolutionnaire, auquel Gramsci emprunte ses concepts d'idéologie-mythe et de bloc historique. Nous concentrerons notre attention sur Sorel, car sa connexion avec la théorie gramscienne nous permettra de la traduire en d'autres perspectives théoriques que le marxisme post-gramscien n'a pas remarquées.

« *Bloc* » : une connexion entre Gramsci, Sorel et Bergson

En réaffirmant que la philosophie de la *praxis* est le soutien du bloc historique, Gramsci annonce l'origine sorélienne de ce concept : « C'est précisément cette unité soutenue par la philosophie de la *praxis* que saisissait pleinement le concept de 'bloc historique' construit par Sorel »²³. À vrai dire, l'expression « bloc historique » n'apparaît pas chez Sorel. Les traducteurs français des *Cahiers de prison* suggèrent que, d'après V. Gerratana, le concept de bloc historique vient d'une formule sorélienne « prendre en bloc comme des forces historiques », et qu'il se trouve comme « le concept et non l'expression » dans le passage suivant de l'Appendice I des *Réflexions sur la violence* (1908)²⁴ :

La majorité des catholiques a pu ainsi demeurer étrangère à la poursuite de l'absolu et cependant collaborer très efficacement à l'oeuvre de ceux qui, par le combat, entretenaient ou perfectionnaient les doctrines ; l'élite qui donnait l'assaut aux positions ennemies, recevait des concours matériels et moraux de la masse qui

²² Q11, §67.

²³ Q10 II, §41, I. Cf. Q10 II, §41, X.

²⁴ A. Gramsci, *Cahiers de prison - Cahiers 10, 11, 12 et 13*, Paris, Gallimard, 1978, p. 102, n. 2.

voyait en elle la réalité du christianisme. Suivant les points de vue auxquels on se placera, on aura le droit de considérer la société comme une unité ou comme une multiplicité de forces antagonistes : il y a une approximation d'uniformité économique-juridique généralement assez développée pour qu'on puisse dans un très grand nombre de cas, ne pas se préoccuper de l'absolu religieux qui est représenté par les moines ; d'autre part il y a beaucoup de questions très importantes qu'on ne saurait comprendre sans se représenter l'activité des institutions de combat comme prépondérante²⁵.

Malgré l'absence d'expression « bloc historique » dans ce passage, on peut sans doute trouver l'origine du concept gramscien dans l'énoncé « la société comme une unité ou comme une multiplicité de forces antagonistes ». Or, lorsque l'on cherche la connexion entre Gramsci et Sorel à travers les problèmes de l'« idéologie-mythe » et de la fonction des intellectuels, il s'agit de l'expression « bloc historique » elle-même et de la terminologie sorélienne de « bloc » déterminée par la théorie du « mythe ».

Dans l'Introduction à son livre de 1908, Sorel entend par « mythe » le système d'images qui promeut des mouvements sociaux :

[...] les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer *mythes* ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien : la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes²⁶.

C'est à la philosophie bergsonienne qu'il renvoie pour rendre compte de son concept de mythe, en citant un paragraphe d'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), dans lequel Bergson dit qu'« il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale »²⁷. Cela évoque toute une série de la dualité bergsonienne : la durée et l'espace, la mémoire et la matière, la virtuel et l'actuel, l'intuition et l'analyse intellectuelle, ou la multiplicité qualitative hétérogène et la multiplicité quantitative homogène. La formule de « deux moi différents » en est une version psychologique : l'un est le moi profond qui vit

²⁵ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, p. 344. Sur l'expression « prendre en bloc comme des forces historiques », voir p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 151.

dans la durée, alors que l'autre est sa représentation spatiale qui porte sur la vie sociale et intellectuelle. La distinction entre deux moi différents correspond à celle entre le mythe et l'« utopie » chez Sorel. Les mythes dits « révolutionnaires » peuvent occuper une place dans le moi profond des masses, tandis que l'utopie est « le produit d'un travail intellectuel » et « l'œuvre de théoriciens » qui ne se mettent que dans le moi superficielle²⁸. Le mythe conduit les masses à « détruire ce qui existe » et à se préparer pour une « lutte décisive », en leur donnant la liberté pour une création véritable. Au contraire, l'utopie ne peut que « reformer » le système déjà existant. On dirait que le mythe et l'utopie sont deux types d'idéologies instrumentales qui permettent de mobiliser les masses, mais seul le mythe affecte leur conscience profonde, en remplaçant la religion par le « socialisme révolutionnaire ». Cette distinction entre le mythe et l'utopie est également décisive chez Gramsci, lorsqu'il reprend le « mythe sorélien » pour une « idéologie-mythe » qui a pour objet d'organiser la « volonté collective » :

Le Prince de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique de « mythe » sorélien, c'est-à-dire, une idéologie politique qui se présente non pas sous l'aspect d'une froide utopie ou d'une argumentation doctrinaire, mais comme une création de l'imagination concrète qui travaille sur un peuple dispersé et pulvérisé dans le but d'en susciter et d'en organiser la volonté collective²⁹.

²⁸ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 39.

²⁹ Q13, §1. La Première partie de *La Raison populiste* de Laclau est une cartographie de « psychologies des foules » dont l'auteur dégage un courant de rénovateurs comme Gustave Le Bon, Gabriel Tarde et Sigmund Freud qui ont tenté d'annuler une distinction entre la « rationalité » et l'« irrationalité des masses ». Le projet de Laclau est de redéfinir l'irrationalité dite « populiste » comme logique de la politique hégémonique en tant que telle. Il ne met pas Sorel et Gramsci dans sa cartographie, mais pourtant si l'on relit leurs travaux du point de vue de la psychologie des masses, ces deux théoriciens de l'idéologie-mythe pourront bien se mettre au rang des psychologues rénovateurs. En effet, l'idéologie-mythe est conforme moins à la tradition de la théorie marxiste de l'idéologie qu'aux psychologies des foules, au point qu'elle s'appuie sur la psychologie bergsonienne qui pourrait être considérée comme une des théories de la « raison populiste ». Par ailleurs, la confrontation de Sorel et de Gramsci avec les psychologies des masses pose certaines questions intéressantes. En premier lieu, elle permet d'atteindre une micro-politique de l'hégémonie : on pourrait analyser le mécanisme psychologique de l'hégématisation avec les trois moyens d'action théorisés par Gustave Le Bon — « affirmation », « répétition » et « contagion » — ou avec le mécanisme d'« imitation » formulé par Gabriel Tarde (cf. « 2. Le Bon : suggestion et représentations déformées » et « 3. Suggestion, imitation, identification » in E. Laclau, *La Raison populiste*, trad. fr. Jean-Pierre Ricard, Éditions du Seuil, 2008). En deuxième lieu, la psychologie des masses pourrait être un lieu du croisement entre la théorie de l'hégémonie et la micro-politique du 9^e Plateau sur « Micropolitique et segmentarité », dans lequel Deleuze et Guattari rendent hommage à Gabriel Tarde par une reprise du concept tardien de « flux » (MP, p. 267).

Sorel emploie la locution de « en bloc » pour poser la question de savoir comment traiter les systèmes d'images qui constituent le mythe. « Bloc » n'est pas l'un des concepts principaux chez Sorel, mais il est pourtant significatif :

je voulais montrer qu'il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments, qu'il faut les prendre en bloc comme des forces historiques [...] ³⁰.

« Il ne faut pas chercher à analyser », parce qu'en tant qu'occupant une place dans le moi profond, le mythe n'est nullement un objet d'analyse, dans la mesure où il est défini par la philosophie bergsonienne qui ne cesse de résister contre l'analyse intellectuelle et spatiale. C'est là que le concept sorélien de mythe nous conduit au concept de « multiplicité » qualitative hétérogène que Bergson découvre dans le moi profond, autrement dit la « durée », bien que Sorel ne fasse pas explicitement référence à ce concept bergsonien ³¹. Bref, on pourrait dire que le mythe est la « construction » d'un bloc d'images reprises comme des « forces historiques » qui opèrent dans le moi profond de l'homme individuel et aussi dans le niveau psychologique profond des masses populaires. Notons ici que Gramsci appelle « bloc historique » non seulement l'« unité des distincts de la structure et de la superstructure », mais aussi l'homme comme « ensemble des rapports sociaux », en reprenant la sixième des *Thèses sur Feuerbach* de Marx :

La question est toujours la même : qu'est-ce que l'homme ? qu'est-ce que la nature humaine ? Si l'on définit l'homme comme individu, psychologiquement et spéculativement, ces problèmes du progrès et du devenir sont insolubles ou restent au niveau purement verbal. Mais si l'on conçoit l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux, il apparaît déjà que toute comparaison dans le temps entre les hommes est impossible, car il s'agit de choses différentes, sinon hétérogènes. [...] L'homme, dans ce sens, est volonté concrète, c'est-à-dire application affective de la volonté abstraite, ou impulsion vitale, aux moyens concrets qui réalisent cette volonté. [...] Il faut concevoir l'homme comme un bloc historique d'éléments

³⁰ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 29.

³¹ L'usage sorélien du mot « bloc » évoque immédiatement le concept bergsonien de « multiplicité ». Mais Sorel ne cite pas ce concept, même quand il pose le problème d'« unité et multiplicité » dans l'Appendice I des *Réflexions sur la violence*. Certes, avant *Le bergsonisme* de Deleuze peu de philosophes remarquent la puissance du concept de multiplicité.

purement individuels et subjectifs, et d'éléments de masse et objectifs ou matériels, avec lesquels l'individu se trouve dans un rapport actif ³².

Dans ce passage saturé par l'esprit bergsonien, l'énoncé « ensemble des rapports sociaux » ne demeure pas au sens marxiste, mais trouve sa signification dans la « volonté concrète » ou l'« impulsion vitale ». Gramsci envisage dans un autre texte cet énoncé comme incluant l'« idée du devenir » : « l'homme devient, il se transforme continuellement avec la transformation des rapports sociaux », si bien qu'il conclut que « la nature de l'homme est 'l'histoire' », en comprenant « histoire » comme « devenir »³³. Enfin, si l'on conçoit l'homme comme le bloc historique, le concept de bloc historique n'indique pas seulement l'unité des instances et des distincts sociaux, mais encore il faudrait le comprendre comme cette unité qui n'est rien d'autre que l'histoire elle-même conçue comme devenir. Pour revenir à l'usage sorélien de « bloc », le bloc historique en tant qu'il devient n'est pas l'objet d'analyse, mais un corps organique dont il faut prendre en bloc les éléments. Il conviendrait dès lors noter que Gramsci est un lecteur de la philosophie bergsonienne depuis l'époque de *L'Ordine Nuovo*³⁴. En considérant la philosophie de la *praxis* comme faisant elle-même partie de la « culture moderne » dans le texte sur son développement moderne³⁵, Gramsci observe dans ce développement une « double combinaison philosophique » : il y a d'une part des « courants idéalistes d'intellectuels purs », y compris Croce, Gentile, Sorel et Bergson, et d'autre part des « courants orthodoxes » du matérialisme marxiste ou du socialisme néo-kantien. Ces deux genres de courants — les « intellectuels purs en tant qu'élaborateurs des idéologies de la classe dominante » et la « tendance orthodoxe » marxiste qui lutte contre le « transcendantalisme religieux » dans le sens commun des masses populaires — constituent deux niveaux du continuum de la philosophie de la *praxis*. Celle-ci n'est donc pas un courant philosophique spécifique qui serait classé dans les catégories telles que l'idéalisme ou le matérialisme, mais la culture

³² Q10 II, §48.

³³ Q7, §35.

³⁴ Cf. A. Gramsci, « Bergsonien ! » (*L'Ordine Nuovo*, 2 janvier 1921) in *Écrits politiques II : 1921-1922*, Gallimard, 1975, pp. 60-62. Sur le vocabulaire conceptuel bergsonien, cf. SPN, p. 360, n. 50.

³⁵ Q16, §9. Cf. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, op. cit., pp. 378-379.

moderne elle-même. En ce sens, il n'y a aucune contradiction entre la conception marxiste et léniniste du bloc historique et l'origine sorélienne et bergsonienne de ce concept³⁶.

Les devenirs dans le bloc historique

Le concept gramscien de bloc historique est un point central sur lequel s'entrelacent des lignes de pensée hétérogènes de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. La généalogie de ce concept permet de le traduire dans différentes perspectives. Si on le conçoit surtout comme unité de la structure et de la superstructure, il pourra se traduire en langue marxiste de la totalité sociale. Si on le considère d'après Althusser comme exprimant l'historicisme absolu, il faudra le traduire en contemporanéité ou totalité hégélienne. Nous venons de tracer une ligne de développement conceptuel qui traverse le concept gramscien de bloc historique, le concept sorélien de bloc et le concept bergsonien de multiplicité. Ce qui nous permet encore de traduire le bloc historique aussi bien que la philosophie de la *praxis* dans la perspective bergsonienne et deleuzienne. Revenons au texte sur le « rapport les intellectuels et le peuple-nation »³⁷. Les intellectuels sont ceux qui peuvent avoir le « savoir » et une « conception supérieure du monde élaborée scientifiquement et d'une façon cohérente », alors que le peuple-nation est caractérisé par le « sentir ». Le bloc historique n'est créé que par un « lien sentimental » entre les intellectuels et le peuple-nation, et entre « les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés ». Pour cela, il faut que « savoir » devienne « sentir », et réciproquement. C'est en d'autres termes ce que nous avons formulé dans l'analyse sur la culture subalterne : le *devenir-subalterne de la supériorité* et le *devenir-supériorité de la subalternité*. Ce double devenir définit également l'idéologie-mythe incarnée dans le « parti politique » : celui-ci ne peut être la « première cellule dans laquelle se concentrent les germes de volonté collective » qu'à la condition de devenir « prince moderne » ou « mythe-prince »³⁸, car le lien sentimental n'est formé que par l'idéologie-mythe qui affecte la profondeur psychologique des masses. En ce sens, la philosophie de la *praxis*, le bloc historique et la volonté collective ne se distinguent pas ; et ils sont les continuums qui sont tous formés par l'idéologie, le sens commun ou

³⁶ Cf. « Ce n'est qu'avec Gramsci que les deux traditions se rejoignent dans son concept de 'bloc historique', où le concept d'hégémonie provenant du léninisme rencontre, dans une nouvelle synthèse, le concept de 'bloc', provenant de Sorel » (E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste, op. cit.*, p. 95).

³⁷ Q11, §67.

³⁸ Q13, §1.

l'idéologie-mythe conçus comme mouvements du devenir qui *passent entre* les deux niveaux du continuum, en les liant l'un à l'autre³⁹. D'où la raison pour laquelle Gramsci rapporte souvent l'hégémonie et le consentement aux « facteurs culturels et intellectuels » :

La pensée de Croce doit donc être jugée en fonction de sa valeur instrumentale et l'on peut dire qu'elle a fortement contribué à attirer l'attention sur l'importance des facteurs culturels et intellectuels dans le développement historique, sur la fonction des grands intellectuels dans la vie organique de la société civile et de l'État, sur le moment de l'hégémonie et du consensus en tant que forme nécessaire du bloc historique concret⁴⁰.

L'hégémonie et le consensus (ou consentement) sont la « forme nécessaire du bloc historique ». Le parti politique ne peut former et exercer l'hégémonie qu'en devenant le prince moderne et en se consacrant à la « question d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire à la question religieuse ou d'une conception du monde » (nous reviendrons aux questions du prince moderne et de l'hégémonie dans la Troisième partie).

Jusqu'à présent, nous n'avons pas mentionné le concept guattaro-deleuzien de « bloc de devenir », mais notre relecture des textes gramsciens supposait déjà que le bloc historique contient en soi un modèle du bloc de devenir. En récapitulant nos études précédentes, nous pouvons présenter quelques hypothèses sur ce modèle. En premier lieu, il s'agit encore de concevoir le bloc historique comme continuum constitué par la différence de degrés et de savoir quel est le rapport entre l'un et le multiple dans ce continuum. À vrai dire, le sujet de la différence de degrés est marginalisé et ne reçoit pas d'attention suffisante dans les études sur la théorie gramscienne (Thomas l'identifie seulement à une différence quantitative qui s'oppose à la différence qualitative⁴¹). À nos yeux, le continuum et la différence de degrés sont les problèmes déterminants de la théorie gramscienne entière : ce sont ces problèmes qui permettent à Gramsci de résister contre les analyses intellectuelles ou conceptuelles au sens bergsonien. Les textes rhizomatiques des *Cahiers de prison* ne cessent d'échapper à toutes les définitions fixes ou immobiles de ses concepts. Comme nous l'avons exposé dans le Chapitre V avec les quatre principes de la multiplicité, dans la mesure où la philosophie et l'idéologie peuvent se distinguer quantitativement aussi bien que qualitativement dans le continuum de la philosophie de la *praxis*, il serait vain de chercher des définitions

³⁹ Cf. Q11, §12 ; Q24, §4.

⁴⁰ Q10 I, §12.

⁴¹ Voir P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, pp. 292, 368.

« cohérentes » qui distingueraient nettement ces deux niveaux du continuum. De même, on a beau conceptualiser la structure et la superstructure, la distinction entre celles-ci n'indique que l'hétérogénéité des distincts du bloc historique, qui ne peut pas être fixée sur un point dans la formation sociale. Enfin l'histoire, la politique, la philosophie de la *praxis*, le bloc historique et la volonté collective sont tous conçus comme continuum, si bien qu'ils se situent eux-mêmes sur une continuité. À proprement parler, *l'équation « histoire = politique = philosophie » n'est pas l'identification des trois concepts, et n'exprime que cette continuité des continuums.* En deuxième lieu, le continuum gramscien est constitué par l'alliance entre le niveau supérieur et le niveau inférieur. En ce sens le bloc historique et la volonté collective sont un *bloc d'alliance* entre les intellectuels et les masses populaires, entre la haute culture et la culture subalterne, et entre le parti politique et les groupes subalternes : à savoir, ce bloc d'alliance est caractérisé par l'asymétrie entre les deux niveaux. C'est la différence entre les degrés de cohérence qui détermine cette asymétrie, en distinguant quantitativement et qualitativement ces deux niveaux : le niveau supérieur homogène, cohérent et systématique et le niveau inférieur incohérent, non systématique, désagrégé, amorphe, inorganisé, etc. Il faudrait ici renvoyer à la distinction guattaro-deleuzienne entre la majorité, la minorité et le minoritaire. La majorité est le système standard dominant, tandis que la minorité n'est pas seulement un sous-système ou hors-système, mais un état indéfinissable qui doit être considéré comme devenir-minoritaire. En troisième lieu, le bloc d'alliance est défini par ces deux mouvements du devenir opposés, le devenir-subalterne de la supériorité et le devenir-supériorité de la subalternité. Les groupes subalternes s'intègrent dans le bloc historique ou forment la volonté collective, à condition d'une mise en variation de la culture supérieure ou d'un devenir-minoritaire du système intellectuel majeur. Pour cela, le parti politique doit devenir le prince moderne, en incarnant le mythe sorélien, et en même temps conduire les groupes subalternes à la conception du monde supérieur : il est l'organisateur des deux mouvements du devenir ou de ce que nous avons appelé « double mouvement de la philosophie de la *praxis* ». L'idéologie-mythe et le sens commun sont l'opérateur des mouvements du devenir qui *passent entre* les deux niveaux du continuum, si bien qu'ils illustrent un bloc de devenir ou « système-ligne » au sens guattaro-deleuzien. Étant donné que le bloc historique est constitué par les deux mouvements opposés, Gramsci voit les groupes subalternes de deux points de vue différents. D'une part il faut former l'unité de la « spontanéité » et de la « direction consciente », en donnant celle-ci aux mouvements « spontanés » des groupes subalternes :

Négliger et, pis, mépriser les mouvements dits spontanés, c'est-à-dire renoncer à leur donner une direction « consciente », à les élever à un plan supérieur en les insérant dans la politique, cela peut avoir souvent de très graves et très sérieuses conséquences. Un mouvement « spontané » des classes subalternes s'accompagne presque toujours d'un mouvement réactionnaire de la droite de la classe dominante, et cela pour des motifs concomitants⁴².

De l'autre, il ne faut pas laisser la philosophie de la *praxis* appropriée par les groupes hégémoniques, mais en faire la théorie de l'autonomisation, selon laquelle les groupes subalternes « s'éduquent » et apprennent la conception du monde supérieure :

Au contraire la philosophie de la *praxis* ne prétend pas résoudre de manière pacifique les contradictions qui existent dans l'histoire et dans la société, bien plus : elle est la théorie même de ces contradictions ; elle n'est pas l'instrument de gouvernement dont usent les groupes dominants ayant pour but d'obtenir le consensus et exercer leur hégémonie sur des classes subalternes ; c'est l'expression de ces classes subalternes qui veulent s'éduquer à l'art de gouverner et qui ont intérêt à connaître toutes les vérités même désagréables et à éviter les pièges (impossibles) des classes supérieures et d'autant plus d'elles-mêmes⁴³.

En dernier lieu, même si le bloc historique contient ce que l'on peut prendre pour modèle du bloc de devenir, il n'est pas lui-même un bloc de devenir. Car il privilégie le devenir-supérieur de la subalternité, en prenant le devenir-subalterne de la supériorité pour moyen stratégique. Au contraire, Deleuze et Guattari conçoivent le bloc de devenir comme un enchaînement qui entraîne dans un seul sens le devenir vers le devenir-minoritaire — le devenir-femme, le devenir-animal, le devenir-moléculaire et le devenir-imperceptible. À vrai dire, il n'y a pas chez Gramsci le devenir-minoritaire au sens propre. Là où l'on observe encore l'antinomie entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire. *La stratégie gramscienne comprend toutes ces deux stratégies opposées, mais subordonne la stratégie minoritaire à la stratégie majoritaire, et à cet égard elle est en dernière analyse définie comme majoritaire.* La stratégie minoritaire guattaro-deleuzienne ne cesse de radicaliser le devenir-minoritaire contre la majorité, tandis que la fin de la stratégie gramscienne se trouve dans la majorité. Et pour Gramsci, cette majorité porte sur l'État, si bien que, comme Buci-Glucksmann le conclut, l'État intégral ou organique « supprime le

⁴² Q3, §48.

⁴³ Q10 II, §41, XII.

concept de bloc historique », c'est-à-dire que le bloc historique, ou la volonté collective, a pour forme finale l'État. Une fois encore la stratégie majoritaire est définie comme stratégie pour devenir l'État.

Appendice. La « contre-anthropologie multinaturaliste » de *Métaphysiques cannibales*¹

1. Introduction : vers une cosmo-politique guattaro-deleuzienne

L'homme ne devient pas femme sans devenir-enfant, et la femme ne devient pas animal sans devenir-moléculaire. Le devenir n'est ni transformation d'un état en un autre ni passage d'un état à un autre, mais il passe entre eux, entre l'homme et la femme et entre l'humain et le non-humain. Le bloc de devenir implique ainsi les *alliances* avec la femme, l'enfant, l'animal, le végétal et le moléculaire, et en ce sens, il est un « bloc d'alliance »². Les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* emploient les concepts d'« alliance » et de « filiation » — deux catégories classiques de l'anthropologie de la parenté — mais il y a une différence cruciale entre les usages conceptuels de 1972 et de 1980. Dans *Métaphysiques cannibales*, Eduardo Viveiros de Castro considère cette différence comme exposant un passage ou une rupture entre ces deux volumes :

L'Anti-Œdipe reste ainsi dans l'Œdipe; c'est un livre nécessairement, ou pire encore, dialectiquement œdipien. Il est rivé à une conception anthropocentrique de la socialité ; son problème continue à être celui de l'hominisation, le « passage » de la Nature à la Culture. [...] La limitation de l'approche du premier tome de *Capitalisme et schizophrénie* expliquerait ainsi l'interprétation de l'alliance comme jouant le rôle exclusif de transmetteur du triangle œdipien. Argument qui place la parentalité avant la conjugalité (la première « se prolonge » dans la deuxième) et l'alliance comme simple instrument pour la filiation³.

Pour théoriser le multinaturalisme perspectiviste amérindien, Viveiros de Castro pratique un « certain devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari » et un « certain devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste »⁴. Cette pratique le conduit à une relecture originale de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* dans la perspective de la « contre-anthropologie

¹ Cet appendice reprend et remanie certains passages de la postface de ma co-traduction coréenne de *Métaphysiques cannibales* (에두아르두 비베이루스 지 까스트루, 『식인의 형이상학 - 탈구조적 인류학의 흐름들』, 박이대승, 박수경 옮김, 후마니타스, 서울, 2018, 303~316쪽).

² MP, p. 357.

³ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., pp. 96-97. Cf. AŒ, pp. 85-86.

⁴ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

multinaturaliste » de l'amérindien. D'après lui, le concept guattaro-deleuzien d'alliance se libère de la « conception anthropocentrique de la socialité », précisément au moment où il est redéfini comme *devenir* dans *Mille plateaux*, en rompant avec ces deux formes de la socialité formulée en 1972, la « filiation germinale intensive » et l'« alliance somatique extensive »⁵. Si l'on relit ainsi ce livre de 1980 à l'aide de *Métaphysiques cannibales*, il se révèle une *cosmo-politique* guattaro-deleuzienne qui est caractérisée par une double transversalité.

En premier lieu, prenant les devenirs-animaux pour « segments occupant une région médiane »⁶, le devenir-minoritaire se précipite vers le devenir-imperceptible, si bien que le bloc de devenir supprime la frontière entre l'humain et le non-humain, et qu'il se définit comme bloc d'alliance ou comme relations cosmologiques entre les êtres humains et non humains⁷. Si le « devenir-minoritaire est une affaire politique »⁸, cette politique n'est pas une politique humaine, mais la « politique de la sorcellerie » :

Il y a toute une politique des devenirs-animaux, comme une politique de la sorcellerie : cette politique s'élabore dans des agencements qui ne sont ni ceux de la famille, ni ceux de la religion, ni ceux de l'Etat. Ils exprimeraient plutôt des groupes minoritaires, ou opprimés, ou interdits, ou révoltés, ou toujours en bordure des institutions reconnues, d'autant plus secrets qu'ils sont extrinsèques, bref anomiques⁹.

C'est là la différence décisive entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire : la première est la politique humaine, celle du « *zoon politikon* » ou du « *zoon logon echon* », ou encore la politique dont le but est de devenir humain, tandis que la deuxième en tant que politique de la sorcellerie porte sur le devenir-minoritaire de tout le monde, en impliquant un devenir-inhumain de la politique et une politique *avec* les animaux et les choses. En deuxième lieu, si le bloc de devenir est le bloc d'alliance des humains, des animaux et des choses non vivantes ou même moléculaires, il est vain de distinguer l'ontologie, la politique

⁵ ACE, p. 188.

⁶ MP, p. 304.

⁷ Le rôle du devenir-animal est particulier. Si Deleuze et Guattari disent que l'écrivain est sorcier, c'est qu'il ne devient pas *un* animal, mais *des* animaux, une multiplicité d'animaux : il devient une meute ou une multiplicité de loups, d'insectes ou de végétaux. À savoir que le devenir-animal est une « région médiane » où nous devenons une multiplicité cosmologique, en faisant alliance avec tous les êtres du cosmos.

⁸ MP, p. 357.

⁹ MP, p. 302.

et la cosmologie, c'est-à-dire que la politique comme affaire humaine ne se distingue pas de l'ontologie conçue comme science de l'« être » de tous les êtres. De plus, on a beau répartir les domaines ou les disciplines dans différentes catégories, leurs frontières sont résolues dans les « zones d'indiscernabilité » du bloc de devenir. Il y a tout au long de *Mille plateaux* divers « modèles » ou « exemples » de devenirs anthropologiques, biologiques, mathématiques, physico-chimiques, philosophiques, musicaux, politiques, etc. À vrai dire, ce ne sont pas seulement des modèles ou des exemples, car le devenir traverse tous ces domaines, en les déterritorialisant. Si bien que la littérature et la philosophie deviennent anthropologiques, la linguistique devient politique, tout devient musical par la « Ritournelle » et devient politique par le devenir-minoritaire de tout le monde. Ainsi, Deleuze et Guattari introduisent une *cosmo-politique du devenir* : faire le bloc d'alliance ou de devenir, c'est « faire un monde, des mondes » ; et enfin le devenir fait du Cosmos une « machine abstraite » qui traverse des mondes comme agencements concrets :

C'est en ce sens que devenir tout le monde, faire du monde un devenir, c'est faire monde, c'est faire un monde, des mondes, c'est-à-dire trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité. Le Cosmos comme machine abstraite, et chaque monde comme agencement concret qui l'effectue. Se réduire à une ou plusieurs lignes abstraites qui vont se continuer et se conjuguer avec d'autres, pour produire immédiatement, directement, un monde, dans lequel c'est le monde qui devient, on devient tout le monde¹⁰.

Or, si l'on peut envisager *Mille plateaux* dans sa cosmo-politique du devenir, ce n'est pas à travers le « mononaturalisme » et le « multiculturalisme » occidentaux, mais du point de vue de la contre-anthropologie multinaturaliste indigène. En ce sens, c'est en grande partie grâce à Viveiros de Castro que l'on peut relire, dans une nouvelle perspective anthropologique, les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*. C'est la raison pour laquelle, dans cet Appendice, nous poserons la question sur le concept de contre-anthropologie élaboré dans *Métaphysiques cannibales*. Nous résumerons, sur la carte rédigée dans le moment deleuzien de ce livre, l'idée fondamentale de sa recherche et rendrons compte du projet de la contre-anthropologie, en le confrontant avec certains projets « post-coloniaux ».

¹⁰ MP, p. 343.

2. *Le multinaturalisme perspectiviste*

La recherche de Viveiros de Castro sur le perspectivisme et le multinaturalisme amérindiens est exposée depuis les années 1990, et certaines études sont remaniées pour *Métaphysiques cannibales* en 2009. Les titres du premier et du cinquième chapitre de ce livre expriment clairement le noyau du livre entier : un projet philosophico-anthropologique sur « un frappant retour des choses », c'est-à-dire celui de la philosophie amérindienne du « multinaturalisme perspectiviste », et sur « un curieux entrecroisement » entre la philosophie deleuzienne et l'anthropologie de Lévi-Strauss. Ainsi, l'anthropologue brésilien crée une multiplicité rhizomatique : un devenir-deleuzien de l'anthropologie structurale et un devenir-indigène de la philosophie deleuzienne. Afin de tracer des lignes de la contre-anthropologie, Viveiros de Castro revient à Lévi-Strauss : « il y avait déjà Claude Lévi-Strauss »¹¹. Le passage suivant de l'anthropologue français donne une leçon de départ au projet de *Métaphysiques cannibales* :

[...] la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur¹².

La contre-anthropologie *véritable* ne prend pas les idées indigènes comme un système singulier de croyances ou un procès cognitif, mais « sérieusement » comme concepts, philosophies, anthropologies ou théories indigènes ; l'idée indigène n'est plus l'« objet » de l'anthropologie européenne. Si les anthropologues occidentaux doivent lire une « philosophie », celle-ci ne sera pas celle des européens, mais celle d'autrui. Si bien qu'il faut redéfinir l'anthropologie occidentale comme transformation, version ou traduction de l'anthropologie indigène. Par exemple, une distinction entre le mythe et l'anthropologie de mythes disparaît chez Lévi-Strauss : ses *Mythologiques* ne sont pas des études scientifiques sur les mythes américains, mais elles-mêmes le mythe lévi-straussien de la mythologie. De même, il faudrait dire que tous les textes anthropologiques occidentaux sont versions ou traductions d'anthropologies indigènes. *Métaphysiques cannibales* est ainsi une traduction guattaro-deleuzienne du « perspectivisme » et du « multinaturalisme » de l'Amérique indigène.

¹¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 10.

¹² C. Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 720.

Une anecdote célèbre des grandes Antilles illustre une différence entre l'ontologie européenne et le perspectivisme indigène : les commissions d'enquête espagnoles ont demandé si les indigènes avaient une âme, alors que ces derniers ont demandé si le blanc avait un corps de même nature que le leur¹³. Une rencontre violente entre deux cosmologies : d'un côté le mononaturalisme et le multiculturalisme des européens qui supposent une homogénéité du corps ou de la nature, et une pluralité de l'esprit ou de la culture ; de l'autre côté le multinaturalisme perspectiviste et le monoculturalisme des amérindiens qui supposent une multiplicité de natures et une unicité de la culture. Dans cette anthropologie indigène, tous les êtres, tels que hommes, dieux, animaux, morts, plantes, climats, corps célestes et objets artificiels, ont des « âmes semblables » au sens où ils « se voient comme humain » : nous nous voyons comme humain et voyons le jaguar comme prédateur, alors que le jaguar se voit comme humain et nous voit comme proie. À cet égard, « humain » n'est plus un nom propre d'une espèce particulière, mais un pronom personnel que toutes les espèces utilisent pour se désigner. Si tous les êtres ont ainsi les âmes semblables, d'où viennent les différences entre nous, jaguar et pécarri ? Ce sont leurs corps qui font les différences entre leurs perspectives, c'est-à-dire qu'un être en tant qu'ayant son corps n'est rien d'autre qu'un *point de vue*. Celui-ci n'est pas une représentation, mais lui-même implique une *nature* (le cannibalisme est une anthropologie amazonienne qui vise à prendre l'altérité perspectiviste ou à manger une perspective corporelle de l'autrui). Une incompréhension du perspectivisme est largement répandue : une perspective est celle *du* monde, c'est-à-dire qu'elle est une vision ou plutôt une représentation *du* monde. Ce qui est exactement contraire au perspectivisme. Une perspective est elle-même un monde ou une nature. À cet égard, le perspectivisme n'a rien à voir avec le relativisme :

Le relativisme culturel, un multiculturalisme, suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent l'inverse : d'une part, une unité représentative purement pronominale — est humain tout être qui occupera la position de sujet cosmologique ; tout existant peut être pensé comme pensant (ça existe donc ça pense), c'est-à-dire comme « activé » ou « agencé » par un point de vue ; d'autre part, une diversité radicale réelle ou objective. Le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation.

¹³ « Les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens, n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) » (E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 16).

Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que *le point de vue est dans le corps*¹⁴.

En tant que possesseurs des âmes semblables qui se voient « humain », un jaguar prend de la « bière » comme nous la prenons. Cependant, « humain » et « bière » ne font pas référence aux mêmes choses : pour le jaguar, « humain » est le jaguar, alors que, pour nous, nous sommes « humains » ; « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars »¹⁵. La nature du jaguar et notre nature ne sont pas la même chose. Il n'y a pas la « chose-en-soi = x » qui est différemment représentée par diverses âmes, autrement dit il n'y a pas quelque chose qui est représenté comme le sang pour nous et comme la bière pour le jaguar. Ce qui existe, ce n'est qu'une multiplicité de « sang | bière » :

Ce qui existe dans la multinature ce ne sont pas des entités auto-identiques différemment perçues, mais des multiplicités immédiatement relationnelles du type sang | bière. Il n'existe que la limite entre le sang et la bière, si l'on veut ; le bord par lequel ces deux substances « affines » communiquent et divergent entre elles. Enfin, il n'y a pas un x qui soit du sang pour une espèce et de la bière pour une autre ; il y a, dès le départ, un sangbière qui est l'une des singularités ou des affections caractéristiques de la multiplicité humain | jaguar¹⁶.

Les multiplicités de « sang | bière » ou de « humain | jaguar » font appel à une logique deleuzienne de « synthèse disjonctive » : elles ne sont pas une synthèse de deux entités substantielles qui requièrent, pour se mettre en relation, une médiation, quelque chose en commun ou un ordre transcendant, mais un milieu où l'hétérogénéité elle-même est une condition des relations — milieu de devenir. Ainsi, la multinature est peuplée de multiplicités. Si bien que le multinaturalisme perspectiviste est une inversion de l'ontologie occidentale de la Culture et de la Nature : il suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »¹⁷. Or, ce qui change n'est pas seulement les positions de la Culture et de la Nature, mais aussi les deux termes eux-mêmes et leur rapport.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

3. Pour une anthropologie inter-spécifique et inter-culturelle

Que tous les êtres soient des personnes, c'est le principe fondamental du perspectivisme. Or, comme on le voit dans une longue note sur Philippe Descola¹⁸, le perspectivisme n'est pas le même que l'animisme ; il convient de préciser son implication multinaturaliste pour prévenir certaines incompréhensions. Le perspectivisme ne dit ni que l'homme est semblable aux animaux, ni que tous les points de vue sont des représentations vraies du monde. Il suppose que tous les êtres partagent le même type d'âme ou d'esprit, mais ils voient leurs mondes dans leurs propres perspectives *corporelles*. Le jaguar ainsi que l'homme se représentent comme « humain », mais ceux à quoi fait référence cette représentation ne sont pas la même nature. On ne doit pas simplement dire que l'homme et le jaguar sont tous les deux humains ; la distinction entre l'homme et le non-humain ne disparaît pas. Mais elle se déplace dans chaque point de vue :

Ce que le perspectivisme affirme, en définitive, ce n'est pas tant l'idée selon laquelle les animaux sont « au fond » semblables aux humains, mais bien l'idée selon laquelle, en tant qu'humains, ils sont autre chose « au fond » : ils ont, finalement, un « fond », un autre « côté » ; ils sont différents d'eux-mêmes. [...] le perspectivisme affirme une différence intensive qui porte la différence humain/non-humain à l'intérieur de chaque existant¹⁹.

S'il est pour nous vrai que c'est du sang, il sera faux que ce soit de la bière ; pour le jaguar, au contraire, ce ne sera pas du sang, mais de la bière. De même, nous nous voyons comme humains et voyons le jaguar comme non-humain ; le jaguar se voit comme humain, mais nous voit comme non-humain. Le perspectivisme n'a rien à voir avec le multiculturalisme qui considère sang et bière, ou humain et non-humain comme deux représentations vraies d'une seule et même chose. Si quelqu'un parmi nous le voit comme bière, c'est-à-dire, prend un point de vue du jaguar, il a un problème grave : il est malade ou devient un chaman.

Le présupposé cosmologique amérindien — « une épistémologie constante et des ontologies variables » — pose les questions de l'« équivocité » et de la « traduction » :

¹⁸ *Ibid.*, pp. 47-51.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

Le problème du perspectivisme amérindien n'est donc pas celui de trouver la référence commune (la planète Vénus, disons) à deux représentations différentes (« Étoile-du-matin » et « Étoile-du-soir »), mais bien au contraire, de contourner l'équivoque qui consisterait à imaginer que lorsque le jaguar dit « bière de manioc », il est en train de faire référence à la « même chose » que nous, tout simplement parce qu'il « veut dire » la même chose que nous²⁰.

Dans la cosmologie occidentale multiculturaliste, les représentations culturellement distinguées (« étoile-du-matin » et « étoile-du-soir ») peuvent se traduire l'une en l'autre par le fait qu'elles signifient une même chose naturelle (« planète Vénus »). En ce cas, s'il y a un signe équivoque qui fait référence à des objets pluriels, il sera considéré comme un obstacle à la traduction. Au contraire, dans le multinaturalisme, chaque signe fait référence à multiples objets. L'homme prend de la bière, le jaguar prend aussi de la bière. Mais, comme nous venons de le dire, ceux à quoi « bière » fait référence ne sont pas la même chose dans notre nature et dans la nature du jaguar. Tout en étant l'essence des signes, l'équivoque devient un mode fondamental de la relation entre les natures. Si bien que l'objectif de la traduction n'est pas de trouver un « synonyme », mais « de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces »²¹. Saisir la « différence cachée » entre des perspectives pour prévenir un danger, c'est une tâche importante du chaman qui se définit comme un privilégié capable de se déplacer dans d'autres perspectives : par un devenir-jaguar, il doit nous informer que la bière du jaguar n'est pas la même que la nôtre.

Dès lors, toute une série de questions se posent de savoir si le multinaturalisme constitue un système ontologico-épistémologique stable et cohérent qui pourrait remplacer celui de l'Occident. Certes, on pourrait confronter de telles questions avec certains projets réflexifs des métaphysiques européennes contemporaines, notamment un projet deleuzien de l'« empirisme transcendantal » ou celui du « réalisme spéculatif » que Viveiros de Castro considère comme un « partenaire insoupçonné » de la pensée indigène²². Mais, dans la mesure où nous cherchons des voies de la décolonisation de la pensée, la question est plutôt de savoir si la philosophie de l'Amazonie peut constituer « une contre-anthropologie

²⁰ *Ibid.*, p. 41. Voir aussi E. Viveiros de Castro, « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti*, 2 (1), 3-22, 2004, pp. 4-5. Cet article est remanié et repris dans les chapitres 2, 3 et 4 de *Métaphysiques cannibales*.

²¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 41.

²² *Ibid.*, p. 13.

multinaturaliste »²³. Pour cela, remarquons l'une des implications les plus radicales de sa philosophie : *la différence inter-spécifique ne se distingue pas rigoureusement de la différence intra-spécifique*. Le perspectivisme suppose que la différence entre les existants est celle qui existe entre leurs perspectives corporelles. Or, le « corps » n'est pas simplement ce qui caractérise une espèce par des conditions physiologiques ou apparentes, mais un « bloc d'affects » ou « faisceau d'affects »²⁴. De ce fait, rien n'empêche qu'un homme soit considéré comme non-humain : de même que le jaguar est humain pour lui, mais non-humain pour nous, un collectif humain est humain pour lui, mais peut être non-humain pour un autre collectif voisin, bien que les apparences corporelles de ces deux collectifs se ressemblent²⁵. En fin de compte, la question de l'équivoque et de la traduction, qui est posée entre la perspective du jaguar et la nôtre, se pose de la même façon entre la perspective européenne et celle de l'amérindien. L'anecdote des grandes Antilles est ainsi comprise comme un mythe de l'équivoque :

Tout comme les jaguars et les humains donnent le même nom à des choses différentes, les Européens et les Indiens « parlaient » d'une même humanité, et se demandaient donc si ce concept autodescriptif s'appliquait à l'Autre ; mais ce que les Européens et les Indiens comprenaient comme étant le critère définisseur (l'intension) du concept était radicalement différent. En somme, autant l'histoire de Lévi-Strauss que le mythe tournent autour d'une équivoque²⁶.

4. Logiques de la comparaison anthropologique

La théorie amérindienne de l'équivocité et de la traduction multinaturaliste n'est pas un objet anthropologique arbitraire que Viveiros de Castro prend pour le comparer avec l'anthropologie occidentale. Ce qui compte, ce n'est pas une comparaison de l'« ontologie » et de la « cosmologie » amérindienne à celle de l'Occident, mais de « reconceptualiser, avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne, cette procédure emblématique de notre anthropologie académique, la comparaison »²⁷. Celle-ci

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, pp. 32, 40. Sur l'origine spinoziste de la notion d'« affection », voir Viveiros de Castro Eduardo, « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *op. cit.*, p. 6.

²⁵ Voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

est bien emblématique de l'anthropologie, car c'est elle qui la distingue, en dernier instance, de la sociologie et de l'histoire. L'anthropologie occidentale s'applique depuis longtemps à trouver quelque chose en commun ou d'universel dans différentes cultures, qui est un résultat de la comparaison et en même temps sa condition transcendante. Reconceptualiser la comparaison, c'est rompre avec une telle conception académique de la comparaison. Pour cela, il faut surtout mettre en question l'idée de la comparaison comme *méthode anthropologique*.

Franz Boas, le « père fondateur » de l'anthropologie américaine, propose la « méthode historique » et la « méthode comparative » auxquelles deux tâches de l'anthropologie font appel respectivement : la première est une reconstruction de l'histoire de cultures, de peuples ou de régions *singuliers* ; la seconde, une « comparaison de la vie sociale de différents peuples », qui prouvera que « les fondations de leur développement sont remarquablement uniformes »²⁸. Constatant que l'anthropologie moderne découvre que les sociétés humaines ont en commun de nombreux fondements semblables, Boas affirme que les études anthropologiques ne pourraient découvrir de tels fondements et leurs « lois générales » que dans la mesure où elles appuient la méthode comparative sur la méthode historique ; autrement dit, ce qui doit premièrement être comparé, ce n'est pas une culture, mais son histoire, car la méthode historique est plus « sûre » que la méthode comparative. Après un demi-siècle, certains anthropologues s'élèvent contre la méthodologie boasienne. Du côté de l'« anthropologie sociale » britannique, Alfred Radcliffe-Brown inverse l'ordre de priorité des deux méthodes : « la méthode historique nous permettra de trouver des propositions particulières, seule la méthode comparative peut nous permettre de trouver des propositions générales »²⁹. De l'autre côté de l'« anthropologie culturelle » américaine, Fred Eggan cherche à défendre la « méthode de comparaison » contre la critique réalisée par Boas et ses élèves. Dans son article classique³⁰ (dont le titre de l'article de Viveiros de Castro, « *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* », est une allusion) il soutient la méthode de comparaison d'une part et, de l'autre, distingue sa méthode de « comparaison contrôlée » de la méthode comparative utilisée par des

²⁸ F. Boas, « The aims of ethnology » (1888) in *Race, language and culture*, New York, The Macmillan Co, 1940, pp. 633-634. Cf. F. Boas, « The limitations of the comparative method in anthropology » (1896) in *Race, language and culture*, *op. cit.*

²⁹ A. R. Radcliffe-Brown, « The comparative method in social anthropology » - *Huxley Memorial Lecture*, London, 1951, p. 22. Il définit l'anthropologie comme études de la société « primitive » qui comprennent les études historiques, ethnologiques ou ethnographiques, et l'anthropologie sociale en tant que études généralisant. À ce point, celle-ci est une branche de la sociologie comparative.

³⁰ F. Eggan, « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », *American Anthropologist*, 56, 1954, pp. 743-763.

anthropologues sociaux. Toutefois, tous les deux, Radcliffe-Brown et Eggan, ne renoncent ni aux deux tâches anthropologiques ni à la définition boasienne des deux méthodes, de sorte que leur débat ne concerne que la priorité méthodique, et que la comparaison a toujours pour objet de chercher, dans les cultures ou les sociétés « primitives », les ressemblances, les lois générales ou les explications générales.

Leur comparaison est ce que Viveiros de Castro appelle « règle régulatrice » (*regulative rule*) de la méthode anthropologique. Elle présuppose une logique de triangle dominée par cet observateur supérieur, l'anthropologue :

Voilà un triangle qui n'est pas vraiment triangulaire : $2 + 1$ ne font pas forcément 3. Car c'est toujours l'anthropologue (le « 1 ») qui définit les termes dans lesquels deux ou plusieurs cultures étrangères à la sienne, et souvent étrangères entre elles, sont mises en relation. Lorsqu'il compare les Kachin aux Nuer, il ne le fait pas à la demande des Kachin ou des Nuer ; ce qu'il fait par ce biais, d'habitude, c'est disparaître de la scène comparative, en s'absentant du problème qu'il a lui-même (im)posé aux Kachin et aux Nuer : comme si tous deux se comparaient d'eux-mêmes...³¹

Telle est typiquement la logique que Deleuze et Guattari expriment avec la formule « $n + 1$ », c'est-à-dire, celle dans laquelle le modèle occidental de l'« arbre » fait le multiple, en ajoutant à « n » l'Un supérieur ou central³². Une mise en relation des termes dans ce type du multiple n'est pas sans médiateur ou troisième terme supérieures qui opèrent comme un agent ou sujet qui fournit un étalon, un standard ou des « prémisses homogènes »³³ pour comparer les termes hétérogènes l'un à l'autre. Si bien que les ressemblances de patients ou objets sont produites sous la forme de « représentation subjective ». C'est de cette manière que la méthode comparative de l'anthropologie cherche les ressemblances culturelles : celles-ci n'émergent pas des peuples observés et comparés, mais sont représentées par l'anthropologue comme observateur. Il n'en va pas ainsi dans l'« espace de l'équivoque » du perspectivisme. Cet espace implique ce que l'on appellerait « logique amérindienne d'affinité (*tovajar*) », ou pour utiliser le vocabulaire guattaro-deleuzien, celle de la synthèse

³¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 53.

³² MP, p. 31.

³³ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 58.

disjonctive, du rhizome ou notamment du devenir³⁴. Comme Viveiros de Castro le souligne à maintes reprises, l'équivoque n'est pas une erreur ou une méprise. Car ces dernières supposent des « prémisses homogènes » qui les déterminent comme telles, tandis que : « l'équivoque définit les prémisses, plus qu'elle n'est déterminée par celles-ci. Par conséquent, elle n'appartient pas au monde de la contradiction dialectique, car sa synthèse est disjonctive et infinie »³⁵. Les termes dans la logique d'affinité se mettent en relation par le fait qu'ils sont différents, c'est-à-dire que leur différence est elle-même leur relation qui ne fait appel à aucun sujet ou aucun troisième terme : ils font une multiplicité par soustraction « $n - 1$ »³⁶. Ce qui nous conduit à la conséquence cruciale : la comparaison n'est pas celle entre des identités ou des entités indépendantes, mais un *mouvement de l'implication réciproque* ou un *devenir-autre* : « et s'agit-il encore d'une comparaison ? C'est plutôt une pure multiplicité qui change d'éléments, ou qui *devient* »³⁷.

5. Équivocité : une dimension transcendante de la culture

Au moment où l'on se déplace de l'anthropologie occidentale mononaturaliste à la contre-anthropologie multinaturaliste, qu'est-ce qu'il se passe ? La comparaison s'arrête d'être la procédure pour chercher les « lois générales » des objets comparés ; elle n'est plus une méthode anthropologique, mais un moyen ou un aspect de la traduction culturelle : « en

³⁴ *Ibid.*, p. 111. L'auteur dégage sa notion d'« affinité virtuelle » du devenir-amérindien des notions deleuziennes de « devenir » et de « synthèse disjonctive ». En ce qui concerne une différence entre la logique de l'ontologie occidentale et celle de l'ontologie amazonienne de l'affinité virtuelle ou potentielle, il convient de voir un passage excellent d'un article du même auteur sur la socialité amazonienne :

So the cardinal rule of this ontology is: no relation without differentiation. In socio-practical terms, this means that the parties to any relationship are related insofar as they are different from one another. They are related through their difference, and become different as they engage in their relationship. But is this not what affinity is precisely about? For affinity is a relationship the terms of which are *not* related in the same way to the linking term: my 'sister' is your 'wife', and so on. What unites two affines is what distinguishes them. This would explain why affinity is such a powerful symbol of relatedness in Amazonia. It is a symbol 'far transcending a simple expression of relationship', or, in other words, a symbol which 'transcends' kinship as such. While the Other in Western social cosmology is rescued from abstract indetermination when we pose him as a *brother*, that is, as someone related to me insofar as we are both identically related to a third, superior term (the parents, the nation, the church, etc.), the Amazonian Other must be determined as a brother-in-law. Relation as identity, relation as alterity (« GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality » in L. Rival et N. Whitehead (éds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, 2001, pp. 25-26).

³⁵ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁶ Cf. MP, p. 31.

³⁷ MP, p. 39.

anthropologie, la comparaison sert à la traduction, et non pas l'inverse »³⁸. En ce qui concerne l'anecdote des grandes Antilles, l'anthropologue occidental chercherait une *commensurabilité naturelle ou réelle* pour comparer les deux représentations de l'humanité. En revanche, l'anthropologue perspectiviste comparerait les *deux natures ou réalités incommensurables* de façon à les traduire l'une en l'autre dans la dimension d'équivocité ; sa comparaison a pour but de saisir la différence réelle cachée à l'intérieur du même signe d'« humanité ». Ici, il conviendrait de préciser plus clairement la notion de « traduction ». Comme nous l'avons appris dans la leçon du perspectivisme amérindien, la traduction n'est pas une procédure dans laquelle on correspond d'une représentation à l'autre, en cherchant « quelque chose = x » qui se représente de façon différente dans les cultures hétérogènes. La traduction en tant qu'activité chamanique est celle entre les perspectives. Cela ne veut pas dire qu'elle est un mouvement d'aller-retour entre des entités identiques, indépendantes et discontinues. Car les perspectives font une multiplicité dans laquelle elles *s'impliquent réciproquement et deviennent* — la logique d'affinité ou de synthèse disjonctive :

En somme : contrairement à la *doxa* savante, la symétrisation, interne à l'objet, produite par sa pluralisation comparative ne dispose pas du pouvoir magique de symétriser la relation entre sujet et objet, ni de celui de faire en sorte que le premier se transforme en un pur esprit comparatif, pas plus que de celui de rendre explicite par soi-même l'autre comparaison sous-jacente, celle qui, comme nous l'avons vu, *implique* l'observateur dans sa relation avec l'observé. Cette implication s'appelle « traduction »³⁹.

Traduire, c'est impliquer une perspective dans sa relation avec des autres. Mais puisque toutes les perspectives sont, en tant qu'affins ou alliances des autres, déjà impliquées dans la relation réciproque, la traduction est un mouvement immanent à elles et à leur relation, autrement dit, une procédure de former la relation qui n'est rien d'autre que la différence en tant que telle. Si l'on reconceptualise ainsi la comparaison avec l'aide de la reconceptualisation de la traduction, cela requerra de reconceptualiser les notions essentielles de l'anthropologie académique, notamment celle de « culture ». Car ce qui est comparé dans le multinaturalisme n'est pas la représentation, mais le monde et le réel. S'il y a un anthropologue qui veut toujours appeler « anthropologie culturelle » sa discipline après l'avoir transformée « avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne »,

³⁸ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 54.

³⁹ *Ibid.*, pp. 53-54.

alors il devra redéfinir la notion même de culture. Quelle que soit sa définition, il devrait aussi accepter la thèse suivante inspirée par Strathern : « toute culture est alors un gigantesque et multidimensionnel dispositif de comparaison »⁴⁰. La comparaison est celle entre des comparaisons ; de même, la traduction est celle d'une traduction en autres traductions. C'est la comparaison que Viveiros de Castro appelle « règle constitutive (*constitutive rule*) de l'anthropologie »⁴¹. Ainsi, une fois que l'on se déplace entre l'anthropologie et la rétro-anthropologie, ce qui change n'est pas simplement la position de leurs éléments : les termes de Culture et de Nature sont inversés, et encore leur contenu et leur définition sont transformés⁴².

Pour la redéfinition de la culture, il s'agit encore de l'équivoque. Parce que : « l'équivoque est une catégorie proprement transcendantale, une dimension constitutive du projet de traduction culturelle propre à la discipline »⁴³. Il est la *condition transcendantale* de la traduction, de la comparaison et donc de la culture. Enfin, en croisant la notion amérindienne d'équivocité et la notion wagnérienne d'« incompréhension », Viveiros de Castro atteint la « meilleure définition » de la culture :

Comme le disait Roy Wagner, à propos de ses relations initiales avec les Daribi de Nouvelle-Guinée, « leur façon de ne pas me comprendre n'était pas la même que celle que j'avais de ne pas les comprendre » [*Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them*] — peut-être la meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée⁴⁴.

« Ma culture » est une incompréhension de « sa culture », et réciproquement. D'une telle situation équivoque est un « fait transcendantal » qui rend possible la culture. Comme Wagner explique de façon excellente ce fait avec sa notion de « choc culturel » (*culture shock*) et avec sa théorie des deux symbolismes d'« invention » et de « convention », une anthropologie et ses concepts sont créés dans une situation équivoque : nous voyons que le jaguar prend du sang, mais il pense qu'il prend de la bière ; un anthropologue européen trouve l'« échange de cadeaux » appartenant à une culture indigène, alors que les indigènes

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 42.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 58. Cf. R. Wagner, *The Invention of Culture - 2nd edition*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, p. 20.

ne le voient pas comme leur propre culture. Ce sont certaines versions ou transformations de l'anecdote des grandes Antilles.

6. *Le « choc culturel » et l'invention de la culture*

Il conviendrait pour l'instant de regarder l'idée wagnérienne que Viveiros de Castro appelle la « meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée »⁴⁵. Pour illustrer le premier sens de l'expression « invention de la culture », Wagner revient à son expérience de recherche dans la société du « Daribi », peuple indigène en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Son expérience est assez générale parmi les anthropologues. Supposons qu'un anthropologue (par exemple, Wagner) s'installe tout seul dans une société complètement étrangère (la société du Daribi). Au début de ses recherches sur le terrain, il rencontre des difficultés : il ne connaît pas bien le peuple qu'il étudie, ni ne comprend sa langue, ses esprits ou ses gestes physiques, etc., de la même manière que ce peuple ne le comprend pas non plus. L'anthropologue fait donc des fautes et se sent coupable ou « inadéquat » dans cette situation qu'on appelle « choc culturel ». Par conséquent, il présuppose qu'il y a « sa propre culture » et « leur culture », et qu'elles sont différentes, si bien qu'il continue ses recherches sur le terrain *comme s'il y avait des cultures* (« *as if there were culture* »), autrement dit qu'il crée une illusion qu'il existe quelque chose comme une culture⁴⁶. Certes, une telle expérience n'est pas seulement celle des anthropologues. Tout le monde est anthropologue, et nous avons tous des expériences similaires, et notre vie quotidienne est parsemée de toute une série d'expériences de chocs culturels. Chaque fois que nous rencontrons un choc culturel, nous réagissons comme s'il y avait des cultures. Cette présupposition de l'existence de la culture est le premier sens du concept d'« invention de la culture ». Notons qu'elle implique déjà ces deux notions wagnériennes de culture — « invention » et « convention ». Les deux cultures supposées par l'anthropologue, c'est-à-dire sa propre culture et la culture du peuple qu'il étudie sont des *cultures conventionnelles*. À savoir que son acte particulier d'invention est lui-même une *culture comme invention* qui *contre-invente* les cultures conventionnelles : « il est impossible d'inventer quelque chose sans contre-inventer son opposé »⁴⁷. L'invention et la

⁴⁵ La première édition de *L'invention de la Culture* est sortie en 1975. Elle est révisée en 1981, et la deuxième édition a été publiée en 2016 avec une préface de Tim Ingold.

⁴⁶ R. Wagner, *The Invention of Culture*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

convention se mettent en relation « dialectique ». Cette notion wagnérienne de dialectique n'est pas la même que la dialectique hégélienne ou marxiste⁴⁸. Elle a pour objet de renverser le rapport entre Nature et Culture, entre l'inné et l'artificiel ou entre la réalité et le symbolique, c'est-à-dire les grandes distinctions conceptuelles qui dominent depuis longtemps l'anthropologie. En vue de décrire cette dialectique, Wagner schématise un mouvement d'implication réciproque de la symbolisation collectivisante et de la symbolisation différenciante, en créant, dans le Chapitre 3 de *L'invention de la culture*, nombre de concepts sémiotiques originaux tels que « contexte », « contrôle », « masquage » (*masking*), « contre-invention », « objectivation » (*objectification*), notamment « symbolisation conventionnelle » et « symbolisation différenciante ».

La symbolisation collectivisante ou conventionnelle consiste à séparer les symboles et les référents. Cette notion de « symbole » n'est autre que la notion traditionnelle de « symbole » au sens de C. S. Peirce ou d'autres sémiologues : le symbole est l'abstraction d'un référent symbolisé. Or, le symbolisme wagnérien redéfinit la notion de « référent » : celui-ci n'est pas un objet réel ou naturel, mais lui-même un symbole. Ainsi, la symbolisation collectivisante est aussi redéfinie comme se fondant sur la séparation entre les *symboles symbolisant* et les *symboles symbolisés*. En revanche, dans la symbolisation différenciante ou non-conventionnelle, l'acte de symbolisation se réfère à un *événement*.⁴⁹ Cet événement manifeste en même temps le symbole et le référent, et le symbole ne peut donc pas se séparer du référent. À savoir que le symbole « se représente lui-même » et se réfère à lui-même. En tant qu'événement ou acte de différenciation, ce type de symbole produit « quelque chose » sur le contexte conventionnel. Ainsi, la symbolisation différenciante impose au contexte conventionnel une particularité ou une spécificité qui invalident ou annulent les distinctions conventionnelles entre la nature et la culture, entre l'objet et le sujet, ou entre la réalité et le symbolique : ce qui définit la notion d'« invention » *stricto sensu*. En tant que signe de la différenciation, l'invention est considérée comme « métaphore », « obviation » ou « trope » du contexte conventionnel⁵⁰.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁰ Dans *Lethal Speech - Daribi Myth as Symbolic Obviation* (1978), Wagner développe sa théorie du symbolisme pour redéfinir la « réalité », en élaborant le concept d'« obviation ». D'après lui, ce que nous appelons « réalité » est un effet de la symbolisation différenciante dans laquelle le symbole se représente lui-même. Un objet particulier réel est une différenciation de sa notion idéale. Par exemple, une certaine vache particulière est un symbole qui se représente lui-même. Elle est une métaphore, un trope ou une obviation de la notion idéale de « vache » (R. Wagner, *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 22).

Pour élaborer sa thèse de l'invention de la culture, Wagner ne s'appuie pas sur l'anthropologie occidentale, mais sur l'anthropologie du Daribi : définir la culture avec le peuple Daribi, c'est son projet contre-anthropologique. Pour cela, il trouve le rapport inversé entre « Nature » et « Culture » dans la culture du Daribi. Résumons premièrement son exemple du mariage dans la classe moyenne aux États-Unis⁵¹. En nous appuyant sur l'interprétation de Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen⁵², nous pourrions le schématiser dans le tableau suivant :

	Mode de symbolisme	Comportement	Dimension
Convention	Symbolisation collectivisante	« <i>as a husband should</i> »	artificielle (culture)
Invention	Symbolisation différenciante	« <i>as a man or as a person</i> »	innée ou donnée (nature)

Dans la mesure où on prend comme « contrôle » le contexte conventionnel du mariage, autrement dit que le comportement répond à des demandes de la convention, on se comporte pour devenir un « bon mari » ou une « bonne femme ». Ainsi, les actes individuels et les interactions sociales se transforment en notions conventionnelles de « mariage » ou de « famille ». Telle est la symbolisation qui collectivise les actes individuels et personnels pour les transformer en convention. Au contraire, si l'on prend comme contrôle le contexte non-conventionnel, par exemple si l'on décide de se comporter comme un homme qui s'attache au modèle de la masculinité, c'est que l'on essaie de se différencier de la convention du mariage, c'est-à-dire que l'on réagit pour créer ou inventer une individualité contre la contexte conventionnel. Dans la société occidentale, on rapporte un tel acte d'invention à la *nature*, autrement dit la *dimension innée ou donnée* telle que l'impulsion sexuelle ou le caractère personnel, tandis que la convention est considérée comme étant *artificielle* ou *culturelle*. Or, la société du Daribi renverse ce rapport entre la dimension artificielle et la dimension donnée ou innée. Afin de présenter le concept d'invention de la culture qui est élaboré par la recherche de Wagner sur le rituel *Habu* de Daribi, Holbraad et Pedersen expliquent ce renversement, en prenant ce rituel pour exemple. Nous nous permettons de l'exposer dans le tableau suivant :

⁵¹ R. Wagner, *The Invention of Culture*, *op. cit.*, pp. 46-48.

⁵² M. Holbraad et M. A. Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017, pp. 80-83.

	Mode de symbolisme	Substitution rituelle	Dimension
Convention	Symbolisation collectivisante	« le vivant est vivant, le mort est mort »	innée ou donnée (nature)
Invention	Symbolisation différenciante	« le vivant est mort, le mort est vivant »	artificielle (culture)

On commence le rituel dans le contexte conventionnel : le vivant et le mort se distinguent. Dès lors, on croit que la maladie est provoquée par les morts, et les vivants prennent certains caractères des morts pour les conjurer, si bien qu'ils « transgressent » la distinction entre le vivant et le mort, et ainsi il est déclaré que les morts sont aussi vivants. C'est une production de la métaphore, du trope ou de l'invention⁵³. Dans ce rituel, l'invention est la dimension artificielle ou *culturelle*, tandis que la convention est considérée comme *nature* ou comme dimension innée ou donnée. C'est dans cette perspective du Daribi sur la culture que Wagner élabore la thèse selon laquelle la culture est une invention. (Notons que le couple « invention » et « convention » ne correspond pas exactement aux deux modes de symbolisme, car la symbolisation collectivisante ou conventionnelle est aussi inventée ou contre-inventée. La dialectique de l'invention et de la convention est récursive et réflexive, et celles-ci s'impliquent réciproquement.)

7. La notion de « contre-anthropologie » : au-delà de l'image du miroir anthropologique

Nous qualifions, sans préciser cette notion, le projet de *Métaphysiques cannibales* de contre-anthropologie. Qu'entend l'auteur par « contre-anthropologie » ? Est-il légitime de qualifier son projet entier par cette notion ? En effet, elle n'est mentionnée qu'une fois dans le livre :

Cela en revient-il à dire que « les Indiens sont deleuziens », comme j'ai eu le toupet de déclarer un certain jour ? [...] Oui et non. Évidemment, « le problème est mal posé ». Car du point de vue d'une contre-anthropologie multinaturaliste, ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse : il s'agit d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée⁵⁴.

⁵³ Cf. R. Wagner, *The Invention of Culture*, op. cit., p. xxvi.

⁵⁴ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

Dans ce passage, elle ne signifie pas la contre-anthropologie en général, mais l'un de ses types particuliers, à savoir la « contre-anthropologie multinaturaliste ». Celle-ci n'est pas un type ou une catégorie d'anthropologie. Résumons ses trois aspects principaux. En premier lieu, le multinaturalisme perspectiviste ne se réduit pas simplement à une « cosmologie », une « vision du monde » ou une « autre ontologie ». Mais il est la théorie amérindienne de l'anthropologie dont la première tâche est la traduction des points de vue. Il est donc le même que l'anthropologie multinaturaliste. Pourquoi Viveiros de Castro y ajoute-il le préfixe « contre » ? C'est une question sur les rapports de l'anthropologie indigène à l'anthropologie occidentale, qui déterminent les deux autres aspects suivants. En deuxième lieu, il est une « transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale », notamment l'inversion de la Culture et de la Nature : le mononaturalisme et le multiculturalisme occidental *vs* le multinaturalisme et le monoculturalisme amérindien. À cet égard, la contre-anthropologie s'appelle « alter-anthropologie » ou « rétro-anthropologie » (*reverse anthropology*) au sens de Wagner⁵⁵. En troisième lieu, la contre-anthropologie est une puissance de transformer l'anthropologie occidentale. Surtout, comme nous l'avons vu, elle reconceptualise la comparaison anthropologique et présuppose l'équivoque comme condition transcendante de la culture. Cette transformation est un résultat de ce double devenir, un « devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste » et un « devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari »⁵⁶. Il s'agit de deux dissymétries. La première est celle entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie non-occidentale, parce que l'enjeu est de transformer l'ethnologie américaniste du point de vue amérindien, et « non pas l'inverse ». La puissance de la transformation provient d'une rencontre du perspectivisme amérindien et de la philosophie guattaro-deleuzienne, qui se présentent l'un à l'autre comme un « partenaire insoupçonné »⁵⁷. La seconde est la dissymétrie entre la philosophie guattaro-deleuzienne et l'anthropologie amérindienne : « ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse »⁵⁸, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de devenir-deleuzien de la pensée sauvage, mais seulement du devenir-sauvage de la philosophie guattaro-deleuzienne. Voilà pourquoi le préfixe « contre » s'ajoute à « anthropologie multinaturaliste » : le point de vue indigène qui observe le

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14. Sur « *reverse anthropology* », R. Wagner, *The Invention of Culture - 2nd edition, op. cit.*, p. 31.

⁵⁶ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales, op. cit.*, p. 61.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

modèle européen de la pensée n'est pas simplement un inverse symétrique du point de vue occidental qui observe la pensée sauvage. Dans la mesure où ces deux points de vue se mettent en relation, le second en tant qu'« anthropologie » construit le premier comme un objet anthropologique, alors que le premier en tant que « contre-anthropologie » transforme l'anthropologie du second. Évidemment, le troisième aspect n'est pas conforme au deuxième. Il semblerait qu'il y ait une antinomie entre eux, et que celle-ci pose tout le problème de la contre-anthropologie.

Afin de rendre plus claire le projet de la contre-anthropologie, il convient de le distinguer d'autres projets décoloniaux qui sont représentés dans deux images du miroir anthropologiques. En communiquant l'esprit de *L'Anti-Narcisse : de l'anthropologie comme science mineure* — livre imaginé dont *Métaphysiques cannibales* est un livret de présentation — Viveiros de Castro oppose l'une à l'autre : la première est une image souvent utilisée par des penseurs « post-coloniaux » critiques de l'anthropologie occidentale ; la seconde est celle de Lévi-Strauss, interprétée par Patrice Maniglier.

Depuis des décennies, la croyance selon laquelle l'anthropologie occidentale est un miroir de la société colonialiste est répandue dans les terrains intellectuels post-coloniaux. L'auteur de *Métaphysiques cannibales* se défie de ce type de post-colonialisme :

Il y a ceux qui croient encore que l'anthropologie est le miroir de la société. Non pas, certes, des sociétés qu'elle dit étudier — on n'est plus aussi ingénu que ça (... quoique) —, mais de celles dans les entrailles desquelles son projet intellectuel a été engendré. On connaît la popularité dont jouit, dans certains cercles, la thèse selon laquelle l'anthropologie, exotiste et primitiviste de naissance, ne peut être qu'un théâtre pervers où l'« autre » est toujours « représenté » ou « inventé » selon les intérêts sordides de l'Occident. [...] Doubler une telle fantasmagorie subjective d'un appel à la dialectique de la production objective de l'Autre par le système colonial, c'est tout bonnement rajouter l'insulte à l'injure, et procéder comme si tout discours « européen » sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu'à illuminer nos « représentations de l'autre », c'est faire d'un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l'ethnocentrisme⁵⁹.

Il y a donc un certain « post-colonialisme ethnocentrique » qui voit le Même dans l'Autre et l'occidental dans le non-occidental : ce qu'il critique, c'est toujours les occidentaux qui se représentent les non-occidentaux ; ce à quoi il s'intéresse, ce n'est pas autrui en tant que tel,

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 4-5.

mais autrui comme étant représenté par l'Occident. Bref, il ne voit que « nous, occidentaux ». Tel est le post-colonialisme narcissique qui s'enferme dans le cercle du « nous ». Tout cela nous évoque des analyses contemporaines de l'« orientalisme » (bien que le nom d'Edward W. Said ne soit pas mentionné dans *Métaphysiques cannibales*). Il est né comme un miroir inventé par l'Europe pour représenter l'Orient ; les critiques post-coloniales font tourner ce miroir de façon à le considérer comme un miroir réfléchissant la société européenne coloniale, non pas la société orientale. Toutefois, il n'est toujours qu'un miroir derrière lequel l'Orient se cache. Le projet de la contre-anthropologie ne se réduit jamais à de tels projets post-coloniaux dont la première tâche est la critique du système représentatif et des discours coloniaux occidentaux. Car la contre-anthropologie consiste à être « avec » l'Autre : il n'est pas question de savoir comment représenter *correctement* autrui, mais comment transformer l'occidental avec les théories anthropologiques non-occidentales. D'après Viveiros de Castro, nier cette idée d'« avec », c'est « accepter un constructivisme » selon lequel : « jusqu'au moment exact où l'auteur de la dénonciation critique prend la plume, l'anthropologie a toujours mal construit son objet, mais dès ce moment-là, la lumière se fait et elle commence à le construire correctement »⁶⁰. Il entend par « constructivisme » notamment l'analyse post-coloniale de *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Dans ce livre, Johannes Fabian reproche aux anthropologues occidentaux de refuser leur co-temporalité avec l'Autre : ce qu'il appelle « *denial of coevalness* » est un phénomène constitutif de l'anthropologie, dont un exemple connu est une tradition du « présent ethnographique ». Il pose la question de savoir comment rétablir « *coevalness* » de l'anthropologue et de son objet ; il fait, pour cela, appel à l'idée hégélienne de la totalité. Ce type de réflexe post-colonial, qui est certainement influencé par *Orientalism* de Said⁶¹, a pour objet de *construire correctement son objet*. Tel n'est pas le but de *L'Anti-Narcisse* :

Bloquer ce type de réflexe épistémopolitique est l'un des principaux objectifs de *L'Anti-Narcisse*. [...] Le but de *L'Anti-Narcisse*, alors, est d'illustrer la thèse selon laquelle toutes les théories anthropologiques non triviales sont des *versions* des pratiques de connaissance indigènes⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁶¹ J. Fabian, *Time and the other : how anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 1983, p. xli.

⁶² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 6.

« Version », autrement dit « transformation », « devenir » ou « alliance démonique », ce sont des moyens conceptuels lévi-straussiens et guattaro-deleuziens pour conjurer le fantôme anthropologique de « représentation ».

Pour bloquer l'idée selon laquelle la décolonisation est un remplacement du miroir réfléchissant « les intérêts sordides de l'Occident » par un autre miroir anthropologique qui réfléchit correctement l'Autre, Viveiros de Castro fait référence à l'image du miroir décrite dans une phrase de Maniglier : « une véritable anthropologie "nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas" »⁶³. Cette seconde image du miroir se distingue de la première, au point que le miroir pour la « véritable anthropologie » n'est pas fait par des anthropologues occidentaux critiques, mais par les anthropologues indigènes : ceux qui construisent l'objet anthropologique, ce ne sont pas les observateurs ou sujets, mais les observés ou objets eux-mêmes. La tâche de l'anthropologie décoloniale est de prendre « sérieusement » pour son miroir anthropologique la pensée de l'Autre. Or, si l'on relit le contexte dans lequel Maniglier écrit la phrase citée par Viveiros de Castro, certaines questions se poseront⁶⁴ : son image du miroir est-elle conforme vraiment au projet de la contre-anthropologie ? La substitution de la première image du miroir par la seconde peut-elle définir la « véritable anthropologie » ? Chaque image du miroir ne suppose-t-elle pas son propre Narcisse ?

Un autre texte récent de Maniglier, dans lequel il propose une *définition cartésienne de l'anthropologie*, rend claire le caractère narcissique de son image du miroir : « l'altérité n'est donc pas l'objet de l'anthropologie, c'est son instrument. Le véritable objet de l'anthropologie, au sens de ce à propos de quoi elle se déploie, de ce sur quoi elle enquête, c'est anthropologie elle-même, ou plus exactement le sujet de la science. »⁶⁵ Dans cette définition, le rôle de l'« incompréhension » de l'Autre est décisif ; elle est le premier

⁶³ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁴ Maniglier décrit que l'anthropologue se sert de la « parenté des autres » pour se renvoyer de lui-même sa propre image. Mais cet anthropologue n'utilise-t-il toujours pas l'Autre comme un miroir réfléchissant lui-même ? :

l'anthropologie de la parenté, loin de nous reconduire à la paraphrase de notre propre discours culturel, ne se rapprocherait-elle pas ainsi de sa plus haute promesse : se servir de la parenté des autres pour nous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous *reconnaissons* pas ? Ce serait confirmer au passage un des derniers pronostics de Lévi-Strauss sur cette discipline qu'il aura tant marquée : « qu'on se réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur » (P. Maniglier, « La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, 'Métamorphoses de la parenté') », *Critique*, n° 701, octobre 2005, pp. 773-774).

⁶⁵ P. Maniglier, « La vérité des autres : discours de la méthode comparée » in *Choses en soi - Métaphysique du réalisme*, E. Alloa et É. Diring (éds.), Paris, PUF, 2018, p. 468.

instrument que l'anthropologie emploie pour enquêter elle-même. Cependant, elle n'est jamais comparable à la notion perspectiviste d'équivoque ni à la notion wagnérienne d'incompréhension (*misunderstanding*), parce qu'elle fonctionne comme la « doute métaphysique » de Descartes de façon à stabiliser le « sujet de la science ». Par conséquent, la seconde image du miroir de Maniglier ne nous paraît pas tellement suffisante pour expliquer la contre-anthropologie. Dans cette dernière, il n'est pas question de savoir comment faire un miroir de l'Autre et comment projeter sur ce miroir une nouvelle image de « nous-mêmes ». Si Lévi-Strauss remarque « un frappant retour de leur philosophie », c'est qu'il faut, à l'aide de la « pensée sauvage » et de l'« alliance démonique » avec elle, tracer un autre image de la pensée, qui rend possible le devenir-autre : « l'idée profonde de Lévi-Strauss d'une pensée sauvage doit être comprise comme projetant une autre image de la pensée et non pas une autre image du sauvage »⁶⁶. Bref, ce dont il s'agit, ce n'est pas d'ajouter une autre image du miroir, mais de projeter une autre image de la pensée. En nous opposant à la définition de Maniglier, nous pourrions contre-définir l'anthropologie dans les termes suivants : si l'anthropologie est à elle-même son propre objet, celle-ci ne sera pas le sujet de la science qui prend l'altérité pour son instrument ; elle est un devenir-autre, anthropologie en tant que transformation de la contre-anthropologie de l'Autre.

8. « Tournant ontologique » pour décoloniser la pensée ?

Depuis sa parution en 2009, on compte plusieurs réceptions de *Métaphysiques cannibales*. Pour une partie des deleuziens, ce livre est une lecture inédite de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux*, qui permet de comprendre une certaine discontinuité entre ces deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* et de retrouver une figure anthropologique de Deleuze et Guattari qui ouvrirait une possibilité d'entreprendre un projet d'« anthropologie guattaro-deleuzienne ». Et pour certains partisans de la décolonisation, le livre philosophico-anthropologique est une véritable ouverture d'un nouvel horizon dans lequel on peut poser tout le problème concernant la décolonisation de la pensée *du point de vue des colonisés ou des non-occidentaux*. D'un autre côté, un certain nombre de métaphysiciens contemporains accueillent *Métaphysiques cannibales* qui est l'un des volumes de la collection « MétaphysiqueS »⁶⁷, en le liant à la « métaphysique du réalisme » ou au « réalisme spéculatif ». Enfin, il y a des anthropologues britanniques qui regroupent

⁶⁶ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁷ Dirigée par Élie During, Patrice Maniglier, Quentin Meillassoux et Davide Rabouin.

les noms de Viveiros de Castro et de certains anthropologues contemporains, notamment Roy Wagner et Marilyn Strathern, en se situant dans une continuité avec les lignes théoriques qui peuvent être intitulées « tournant ontologique ». Nous tenons surtout compte d'un co-travail récent de Holbraad et Pedersen⁶⁸. À partir de la théorie perspectiviste de la comparaison et de la traduction anthropologique, nous examinerons certaines questions sur le « tournant ontologique ». Une confrontation de débats concernant celui-ci avec la contre-anthropologie multinaturaliste nous permettrait encore de mettre en évidence une importance des moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*.

C'est dans les études de Viveiros de Castro, « le père du tournant ontologique en anthropologie »⁶⁹, sur le perspectivisme amérindien que Pedersen et Holbraad trouvent l'origine de ce qu'ils appellent « tournant ontologique ». Ce qu'ils entendent par cette expression n'est autre que la différence que nous avons formulée : celle entre le multiculturalisme européen et le multinaturalisme perspectiviste amérindien⁷⁰. Les partisans du tournant ontologique soulignent à maintes reprises que cette différence n'est pas « seulement épistémologique », mais ontologique, en observant que « voir » est une opération ontologique dans le multinaturalisme qui affirme que « différents types d'êtres voient des choses différentes de la même manière »⁷¹. Or, des questions se posent sur la pertinence de présenter la pensée sauvage sous l'étiquette « tournant ontologique ». Il s'agit d'abord du terme « ontologie ». Viveiros de Castro impose à l'anthropologie une nouvelle mission d'aller le plus loin possible par-delà le modèle occidental de la pensée. Mais pourquoi les partisans du tournant ontologique veulent-ils en anthropologie retourner à la distinction entre l'ontologie et l'épistémologie, qui est l'une des traditions les plus occidentales ? Suffit-il vraiment de passer des termes épistémologiques aux termes ontologiques pour décrire la différence entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie amérindienne ? Les débats récents autour du tournant ontologique ne procèdent-ils pas de questions mal posées par l'utilisation du terme « ontologie », que ce soit dans le « sens fort » ou « faible » du terme ?

On peut certainement rendre compte du multinaturalisme perspectiviste en langue d'ontologie : par exemple, il suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ». Néanmoins, il faudrait noter que l'opposition entre l'épistémologie et

⁶⁸ M. Holbraad et M. A. Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, *op. cit.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 173-184.

⁷¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 38.

l'ontologie n'est pas privilégiée, il y a bien d'autres formulations qui caractérisent le multinaturalisme : « mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »⁷² ; ou encore et préalablement la culture unique et les natures multiples qui correspondent aux perspectives corporelles, êtres, mondes ou réalités. En outre, on peut bien considérer le multiculturalisme et le multinaturalisme comme « ontologie occidentale » et « ontologie amérindienne ». Mais il serait également possible d'opposer l'un à l'autre sous la forme de deux différentes cultures aussi bien que deux différentes philosophies, métaphysiques, théories, anthropologies ou images de la pensée. Si l'on se situe dans la contre-anthropologie perspectiviste, il ne s'agit pas de reconnaître les différences « ontologiques » entre les perspectives, mais de considérer les termes « ontologie » et « épistémologie » dans *leur équivocité*. Car, même s'il y a l'ontologie et l'épistémologie amérindienne, celles-ci ne désigneront pas la même chose en Occident et en Amazon indigène. Entre le multiculturalisme et le multinaturalisme, ceux qui sont inversés ne sont pas seulement les positions des termes, mais aussi leurs sens et leurs fonctions :

L'inversion de la formule occidentale du multiculturalisme ne porte pas uniquement sur les termes (nature et culture) dans leur détermination respective par les fonctions (unité et diversité) mais également sur les valeurs mêmes de « terme » et de « fonction ». [...] le multinaturalisme perspectiviste est une transformation en double torsion du multiculturalisme occidental⁷³.

Certes, l'expression « tournant ontologique » ne porte pas simplement sur la distinction entre l'épistémologie et l'ontologie. Sa véritable question se pose sur un *passage de l'ontologie unique à la pluralité d'ontologies*. C'est la raison pour laquelle les études de Viveiros de Castro sur le multinaturalisme perspectiviste sont considérées comme un point de départ du tournant ontologique en anthropologie. Or, la pluralité d'ontologies implique le problème de la comparaison entre différentes ontologies, si bien qu'elle nous reconduira immédiatement à la question sur la comparaison anthropologique⁷⁴. Une fois encore, il s'agit d'opposer les deux conceptions de la comparaison — *la comparaison comme méthode anthropologique (règle régulatrice) et la comparaison comme condition*

⁷² *Ibid.*, p. 41.

⁷³ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁴ Sur la critique du « tournant ontologique » et le problème de la « méta-ontologie », cf. B. Gille, « L'ontohétérologie - La chose en soi des anthropologues » in *Choses en soi - Métaphysique du réalisme*, E. Alloa et É. During (éds.), Paris, PUF, 2018.

transcendantale de l'anthropologie (règle constitutive). Si les partisans du tournant ontologique posent le problème de la pluralité d'ontologie dans la logique de la règle régulatrice qui est dominée par le modèle arborescent « $n + 1$ »⁷⁵, ils ne pourront pas échapper à l'objection faite par l'argumentation de « méta-ontologie »⁷⁶. Car la règle régulatrice requiert toujours un étalon ou standard de « méta-*O* » pour comparer « *O* » à « *O'* ». Cet étalon requerra bien évidemment un autre étalon « méta-méta-*O* », et ainsi de suite. Il s'avère ainsi qu'il ne suffit pas de pluralisme ontologique, il s'agit de reconceptualiser la comparaison même et les différences entre des ontologies.

Dans la mesure où le projet de *Métaphysiques cannibales*, ou celui de *L'Anti-Narcisse* que nous avons appelé « contre-anthropologie », fait appel à un devenir-deleuzien de l'anthropologie américaniste et à un devenir-amérindien de la philosophie deleuzienne, sa problématique ne peut être identifiée à celle du tournant ontologique : l'enjeu n'est pas l'ontologie ni la pluralité d'ontologies, mais la *multiplicité*. Il conviendrait de regarder quelques moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*, qui paraissent encore d'une grande importance dans une confrontation avec l'idée du tournant ontologique :

⁷⁵ La comparaison comme règle régulatrice de la méthode anthropologique porte sur la « représentation en général » que Deleuze définit comme : « l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet » (DR, pp. 179-180).

⁷⁶ Paolo Heywood reproche, du point de vue de la philosophie analytique, à Holbraad de supposer « par inadvertance » (*inadvertently*) une méta-ontologie par laquelle existent ontologies, mondes ou réalités. Il critique également Viveiros de Castro :

It is possible to read the work of Viveiros de Castro as exemplifying an attempt to approach the world in a particular way, not to describe it: [...] In other words, 'taking seriously' involves 'a self-imposed suspension of the desire to explicate the other', not a re-categorisation of difference from 'culture' to 'nature'. That this is a question of method is evident from the fact that 'taking seriously' involves 'controlled equivocation' and 'asymmetry': one cannot take everybody seriously at the same time. Taking Amerindian cosmology seriously means (at least temporarily) *not* taking other cosmologies seriously. And, of course, the distinction between what one does and does not take seriously is far from being 'ontological' itself; there are no 'Western ontologies' or 'Amazonian ontologies' out there to be discovered in the world. Rather, 'each person is a people unto him- or herself' and 'within "a" people there are always *other* people and anthropology should take them seriously too'. Where one locates this boundary is a matter of methodological choice. (P. Heywood, « Anthropology and What There Is : Reflections On "Ontologie" », *Cambridge Anthropology*, 30 (1), mars 2012).

Même si l'objection d'Heywood au « tournant ontologique » est raisonnable, sa critique de Viveiros de Castro n'est guère pertinente. Car il fait typiquement appel à la logique de disjonction exclusive, cela entraîne un malentendu de la règle deleuzienne — « ne pas trop expliquer autrui » (DR, p. 335) — à laquelle Viveiros de Castro fait référence (E. Viveiros de Castro, « Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths », *Common Knowledge*, 17, no. 1, pp. 136-137). « Prendre au sérieux », ce n'est ni règle régulatrice ni méthode de comparaison, si bien qu'il n'est pas question de « *methodological choice* ». Dans la multiplicité rhizomatique, il est bien possible de « prendre au sérieux » nos cosmologies et *en même temps* des cosmologies d'autrui sans aucune contradiction ; mais à condition que l'on prenne au sérieux « autrui » dans son intensité, en maintenant ses « valeurs implicites ».

La multiplicité est le mode d'existence de la différence intensive pure, « cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde ». Les notions de type et d'entité s'avèrent en général complètement inadéquates quand on veut définir les multiplicités rhizomatiques. S'il n'y a « pas d'entité sans identité » conformément à la jolie rime de Quine, alors on doit conclure que les multiplicités ne peuvent prétendre à un tel statut. Un rhizome ne se comporte pas comme une entité, pas plus qu'il ne définit un type ; c'est un système réticulaire a-centré formé par des relations intensives (« devenir ») entre singularités hétérogènes qui correspondent à des individuations extra-substantives, ou à des événements (les « heccités »). Ainsi une multiplicité rhizomatique n'est pas réellement un *être*, mais un agencement de devenirs, un « *entre* » : un *difference engine*, ou, plutôt, le diagramme intensif de son fonctionnement⁷⁷.

L'ontologie est une science de l'être en tant que tel. La théorie deleuzienne de la multiplicité rhizomatique et du devenir, influencée par le bergsonisme qui remplace l'être par le devenir, la multiplicité spatiale par la multiplicité de durées, n'est pas classée dans la catégorie d'ontologie. Si l'on veut associer sa théorie à l'étiquette « ontologie » (par exemple « ontologie plate »⁷⁸), il faudra préalablement redéfinir cette notion même. Même si le multinaturalisme s'exprime par la formule « une épistémologie constante et des ontologies variables », celles-ci doivent être considérées comme multiplicité d'ontologies. Chaque ontologie en tant que multiplicité n'est pas un terme préalable qui est comparé avec d'autres, mais elle-même une comparaison et une traduction. Il ne s'agit pas de pluralité d'ontologies, mais de la comparaison entre des multiplicités, qui fait elle-même une multiplicité. Bref, les multiplicités consistent à comparer des comparaisons, à traduire des traductions. Il n'y a pas de multiplicité privilégiée qui servirait d'étalon ou critère pour la comparaison entre les multiplicités, si bien que le multinaturalisme ne permet d'introduire aucune « méta-ontologie ».

La multiplicité d'ontologies, ou précisément la *multiplicité de perspectives*, se constitue par la logique relationnelle d'*affinité* qui est le cœur de la « métaphysique de la prédation »⁷⁹. La notion d'affinité traverse ces trois concepts guattaro-deleuziens qui sont redécouverts par une relecture non-humaniste de Viveiros de Castro sur *L'Anti-Œdipe et Mille plateaux*, « synthèse disjonctive », « alliance » et « devenir ». Dans la mesure où la

⁷⁷ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 80.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁹ *Ibid.*, p.11 ; cf. C. Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 154-155, 2000, pp. 719-720.

relation entre les perspectives est définie par ces concepts, le multinaturalisme perspectiviste n'est pas simplement un régime de la pluralité de perspectives dans laquelle chaque perspective est conçue comme une entité identique et indépendante antérieure à la relation. La logique d'affinité relève au contraire du mouvement d'implication réciproque asymétrique et de la « zone d'indiscernabilité » :

Différence positive plutôt qu'oppositive, indiscernabilité d'hétérogènes plutôt que conciliation de contraires, la synthèse disjonctive fait de la disjonction la « nature même de la relation », et de la relation un mouvement d'« implication réciproque asymétrique » entre les termes ou les perspectives liées par la synthèse, qui ne se résout ni en équivalence ni en une identité supérieure [...]»⁸⁰

Il importe que l'indiscernabilité ait pour condition l'incommensurabilité : dans la zone d'indiscernabilité, une perspective ne se met en relation avec les autres qu'à condition d'être incommensurable avec elles : « seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé — comparer le commensurable est une tâche qui revient aux comptables »⁸¹. L'incommensurabilité n'est pas simplement une impossibilité de traduire ou de comparer, mais plutôt *celle de distinguer de l'intraduisible le traduisible, de l'incomparable le comparable*. Car il n'y a pas de troisième perspective supérieure qui jugerait l'incommensurabilité ou la commensurabilité. Dès lors, la comparaison entre les perspectives n'est possible qu'à condition de ne pas avoir d'étalon. Il n'y a pas, dans la multiplicité « $n - 1$ », les perspectives « P » et « P' » comme objets de la comparaison ni leur étalon transcendant « méta- P ». Mais il s'agit du devenir des perspectives et de leurs alliances cosmo-politiques. Le multinaturalisme propose ainsi de considérer le moment d'« a-ha! » par lequel Pedersen et Holbraad définissent « tournant ontologique »⁸², et le « choc culturel » au sens wagnérien comme un moment d'incommensurabilité en tant que condition de la comparaison.

En fin de compte, qualifier *Métaphysiques cannibales* de projet de contre-anthropologie, ce n'est pas seulement accepter la possibilité d'autres ontologies, mais établir une alter-

⁸⁰ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 82. Sur les expressions « nature même de la relation » et « implication réciproque asymétrique », voir F. Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement » in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues et P. Marrati (éds.), *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 99 et F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 79. Cf. CC, p. 100 ; E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 136.

⁸¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 57.

⁸² M. Holbraad et M. A. Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, *op. cit.*, p. 3.

anthropologie qui trace d'autres images de la pensée. Si l'on peut considérer la contre-anthropologie comme un « tournant », celui-ci ne sera autre que le *devenir-autrui* dans lequel les concepts occidentaux, tels que culture, nature, représentation, monde, réel, épistémologie et ontologie, deviennent dans leur équivocité.

9. Remarques de conclusion

Au moment de terminer cet Appendice, nous retiendrons une question que soulève la conception de la contre-anthropologie. En supposant que la pensée guattaro-deleuzienne est amérindienne, Viveiros de Castro affirme que la contre-anthropologie multinaturaliste résulte du devenir-amérindien de la philosophie guattaro-deleuzienne. Or, n'est-elle pas un résultat du devenir-deleuzien de la pensée indigène ? Pourrait-on inversement dire que celle-ci est deleuzienne ? Viveiros de Castro y répond que « oui et non ». En fait, c'est un problème mal posé, car « ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse : il s'agit d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée »⁸³. La pensée occidentale et la pensée sauvage ne sont pas symétriques ; il n'y a que le devenir-indigène de la philosophie occidentale, et « non pas l'inverse ». Pour concevoir cette asymétrie qui n'est pas explicitement examinée dans *Métaphysiques cannibales*, il conviendrait de revenir aux passages du Chapitre VI sur les deux formules du devenir, *pure* et *générale*. La contre-anthropologie relève de la formule générale qui va dans un seul sens : il n'y a que la contre-anthropologie comme devenir-indigène de l'anthropologie occidentale, et il n'y a pas le devenir-occidental de l'anthropologie indigène, parce qu'*il n'y a de Majorité qu'occidentale*. Ce que impliquent les passages de *Mille plateaux* sur la « majorité redondante » qui est décrite par la liste, « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque »⁸⁴. Or, la problématique de la majorité et de la minorité n'apparaît pas dans *Métaphysiques cannibales*, et la multinaturalisme perspectiviste ne suppose pas l'asymétrie entre les perspectives. Afin d'envisager le problème de la traduction et de l'équivocité du point de vue décolonial, ne faudrait-il pas poser la question de l'asymétrie entre la culture occidentale majeure et la culture non occidentale mineure ? Cette question requerrait une connexion entre le multinaturalisme perspectiviste et le concept guattaro-deleuzien de devenir-minoritaire. Et

⁸³ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

⁸⁴ MP, pp. 133, 358.

ainsi on retrouvera probablement dans cette connexion un noyau du projet de la contre-anthropologie de *Métaphysiques cannibales*.

Troisième partie. Stratégie majoritaire et stratégie minoritaire

« [...] Les hommes considéraient encore qu'ils appartenaient à une armée révolutionnaire. Cependant, certaines nuits, ils entendaient les Noirs à l'intérieur de la forteresse chanter La Marseillaise, le Ça ira et autres chants révolutionnaires ». Lacroix raconte que les soldats abusés, entendant ces chants, se levaient et regardaient leurs officiers comme pour leur dire : « La justice serait-elle du côté de nos ennemis barbares ? Ne sommes-nous plus les soldats de la France républicaine ? Et serions-nous devenus de vulgaires instruments politique ? » Mais quoi ? La France était le pays de la Révolution. Bonaparte, qui avait consacré quelques-unes de ses acquisitions, marchait contre Toussaint Louverture. C'était clair : Toussaint était un contre-révolutionnaire au service de l'étranger.

Maurice Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*

Chapitre VII. Axiomatique et stratégie minoritaire

La distinction entre les deux conceptions de la minorité implique déjà une perspective stratégique sur le devenir-minoritaire en tant que stratégie ou contre-stratégie qui coexiste dans le bloc de devenir avec la stratégie hégémonique ou majoritaire. Or, on ne peut qualifier le devenir-minoritaire de « stratégie » sans redéfinir cette notion ; et encore ce que nous appelons « stratégie minoritaire » par référence à la formulation de Balibar ne se réduit pas simplement au devenir-minoritaire. Il faudrait donc synthétiser les deux parties précédentes pour dégager le concept de « stratégie minoritaire ». Nous avons, dans le Chapitre VI, formulé l'identification du minoritaire au devenir, en mettant en contraste la *formule pure* du devenir avec la *formule générale* qui était enfin exposée par le bloc de devenir. Le Chapitre II s'occupe de l'objet positif de la machine de guerre : la composition d'un espace lisse, que nous appelons « stratégie pure », s'oppose à la stratégie clausewitzienne qui se constitue dans l'espace strié de l'appareil d'État. Dès lors, *penser le devenir-minoritaire comme stratégie, c'est penser le devenir dans l'espace lisse nomade, espace de la stratégie pure*. Cette synthèse conceptuelle permet de préciser la double opposition de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. Premièrement, l'une vise à émanciper les minorités conçues comme non-émancipées, l'autre se définit comme devenir-minoritaire des minorités. Deuxièmement, comme nous l'avons signalé au début de la présente thèse, le concept de stratégie n'est pas le même dans les deux cas : le devenir-minoritaire requiert, sous sa forme stratégique, la composition d'un espace lisse, tandis que la stratégie majoritaire suppose l'espace stratégique qui est dominé par le point central, ce que Deleuze et Guattari appelleraient « fonction de visagété » ou « majorité ».

La conception du devenir-minoritaire comme stratégie pure suppose une rencontre de ces deux thèmes principaux de *Mille Plateaux*, le devenir et la machine de guerre. Ceux-ci sont étroitement liés dans la carte conceptuelle de *Mille plateaux*, bien que les réflexions des 1^{er}, 4^e et 10^e Plateaux sur le devenir et le trajet de la « nomadologie » qui traverse du 12^e Plateau au 14^e soient plus ou moins séparés. Le devenir se présente souvent comme mode de relation entre les éléments de la machine de guerre : *Indra*, le dieu guerrier, « vit toute chose dans des rapports de *devenir*, au lieu d'opérer des répartitions binaires entre "états" » ; il y a dans la machine de guerre nomade le « corps spécial » comme élément déterminant de pouvoir, notamment le corps d'« esclave-infidèle-étranger », qui *devient* soldat. La science nomade est un « modèle de devenir et d'hétérogénéité, qui s'oppose au

stable, à l'éternel, à l'identique, au constant ». L'espace lisse, la substance de la machine de guerre nomade, est celui de devenir : « peut-être faut-il dire que tout progrès se fait par et dans l'espace strié, mais tout devenir est dans l'espace lisse »¹. Enfin c'est dans l'essence de la machine de guerre que le devenir-minoritaire prend sa forme de « guerre de minorité » qui nous permet de définir la stratégie minoritaire.

Revenons à la distinction entre les deux pôles de la machine de guerre, analysés dans le Chapitre III. D'après le premier pôle où la machine de guerre est appropriée par l'appareil d'État, elle a pour objet « une ligne de destruction prolongeable jusqu'aux limites de l'univers ». Dans le second où elle a pour objet « le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la composition d'un espace lisse et du mouvement des hommes dans cet espace », elle peut bien avoir pour objet la guerre, mais celle-ci n'est jamais la même que la guerre du premier pôle : la machine de guerre dans son essence a pour objet supplémentaire la guerre « contre l'État, et contre l'axiomatique mondiale exprimée par les États »². Ensuite, Deleuze et Guattari avancent jusqu'à l'idée de « la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire », qui provient du second pôle :

Nous avons cru trouver chez les nomades une telle invention de la machine de guerre. C'était seulement dans le souci historique de montrer qu'elle fut inventée comme telle, même si elle présentait dès le début toute l'équivoque qui la faisait composer avec autre pôle, et déjà osciller vers lui. Mais, conformément à l'essence, ce ne sont pas les nomades qui ont le secret : un mouvement artistique, scientifique, « idéologique », peut être une machine de guerre potentielle, précisément dans la mesure où il trace un plan de consistance, une ligne de fuite créatrice, un espace lisse de déplacement, en rapport avec un *phylum*. Ce n'est pas le nomade qui définit cet ensemble de caractères, c'est cet ensemble qui définit le nomade, en même temps que l'essence de la machine de guerre. Si la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire, sont conformes à l'essence, c'est parce qu'elles prennent la guerre comme un objet d'autant plus nécessaire qu'il est seulement « supplémentaire » : *elles ne peuvent faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps*, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non organiques³.

¹ MP, pp. 436, 447, 483, 607.

² MP, p. 526.

³ MP, pp. 526-527.

C'est là que nous découvrons la formule qui définit la stratégie minoritaire : *la guerre de minorité contre l'État et l'axiomatique mondiale*. Pourquoi Deleuze et Guattari prennent-ils la « guerre » pour la forme de lutte des minorités ? Quelles formes de guerre ? La guerre réellement violente ou la guerre au sens métaphorique ? Nous nous consacrerons à ces questions dans ce chapitre.

§1. L'axiomatique capitaliste mondiale

Axiomatique mondiale et guerre de minorité contre l'État

La stratégie minoritaire consiste en ce que la « guerre de minorité » est prise pour une forme du devenir-minoritaire. « La guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire », ce sont des types d'une guerre qui se définit, conformément à l'essence de la machine de guerre, comme « composition d'un espace lisse et du mouvement des hommes dans cet espace »¹. Pourquoi Deleuze et Guattari considèrent-ils la guerre de *minorité* comme étant conforme à l'essence de la machine de guerre ? Comment le devenir-minoritaire peut-il avoir pour objet une « guerre » ? Ou précisément, pourquoi trouve-t-il sa puissance dans la *guerre* de minorité qui a pour objet « supplémentaire » ou « synthétique » la guerre contre la forme-État ? Comme nous venons de l'observer, le devenir-minoritaire et l'essence de la machine de guerre, notamment l'espace lisse ou le *nomos*, sont conceptuellement liés. Surtout, ils ne peuvent se concilier avec la forme-État, dans la mesure où celle-ci en tant qu'appareil de capture suppose la « visagéité »². Dans la « formule trinitaire » de l'appareil de capture, qui reprend la « machine despotique » de *L'Anti-Œdipe*³, chaque tête est formée par les deux opérations de « comparaison directe » et d'« appropriation monopolistique » qui constituent le « système mur blanc-trou noir » que Deleuze et Guattari appellent « visage » dans le 7^e Plateau. La fonction de visage n'est autre que celle de machine despotique ou de corps du despote : *surcoder les sémiotiques primitives ou les flux codés de la machine primitive*. À proprement parler, ce à quoi le devenir-minoritaire s'oppose radicalement, c'est moins la majorité que la visagéité : *devenir, c'est défaire le visage*. La constitution de la majorité n'est qu'une fonction de visagéité⁴. Par ailleurs, dans le 14^e Plateau, les auteurs renvoient à leurs grandes distinctions, notamment celles entre deux types de multiplicités, que Deleuze a formulés dans ses relectures de la théorie bergsonienne et de la théorie riemannienne sur la multiplicité⁵, en vue de la reprise de deux séries « paradigmatiques » opposées de multiplicités : « métriques, et non métriques ; extensives, et qualitatives ; centrées, et

¹ MP, pp. 526-527.

² Sur la définition guattaro-deleuzienne du concept de « visagéité », voir le Chapitre VI, §1.

³ MP, pp. 554-555. Cf. AE, pp. 227-236.

⁴ MP, pp. 230, 358.

⁵ B, pp. 29-44. « Chapitre II. La durée comme donnée immédiate ».

acentrées ; arborescentes, et rhizomatiques ; numéraires, et plates ; dimensionnelles, et directionnelles ; de masse, et de meute ; de grandeur, et de distance ; de coupure, et de fréquence ; *striées, et lisses* »⁶. Ces deux séries impliquent déjà que « tout devenir est dans l'espace lisse »⁷. Bref, l'espace lisse du devenir s'oppose radicalement à l'espace strié de l'appareil d'État. Or, le fait que le devenir-minoritaire et l'essence de la machine de guerre se retrouvent dans le même espace ne suffit pas à répondre aux questions sur la guerre de minorité. La raison pour laquelle Deleuze et Guattari font appel à la guerre de minorité contre l'État se trouverait dans la proposition XIV sur « Axiomatique et situation actuelle », sous laquelle ils analysent notre âge qui « devient celui des minorités »⁸. Et c'est là qu'il s'avère que le projet politique de *Mille plateaux* ne demeure pas seulement dans une analyse de la conjoncture des années 1960 et 1970, mais aussi vise directement à constituer sa propre stratégie de lutte contre le système capitaliste mondial qui est né après la 2ème guerre mondiale.

C'est dans le Chapitre III de *L'Anti-Œdipe* sur l'« histoire universelle du *socius* » que Deleuze et Guattari élaborent premièrement leur concept d'« axiomatique » pour définir le capitalisme. Comme on le sait, celui-ci est avant tout défini par le concept de « décodage » : il se distingue strictement de machines sociales pré-capitalistes, au point qu'il est la seule machine sociale qui *décodes les « flux »*. Au risque de schématiser l'histoire universelle, on peut dire que trois notions emblématiques de l'ouvrage de 1972 — codage, surcodage et décodage — définissent respectivement les fonctions de machine territoriale primitive, de machine despotique barbare et de machine capitaliste civilisée. Mais, comme les autres notions fondamentales créées dans *L'Anti-Œdipe*, ces trois notions résistent à une simple définition, en ce qu'elles varient elles-mêmes dans diverses machines sociales. En premier lieu, la fonction de machine territoriale est de *coder les flux du désir*, et ce dont il s'agit, c'est de distinguer deux instances qui sont engendrées par un croisement du Chapitre V de *Différence et répétition* avec deux concepts classiques de l'anthropologie de la parenté : la « filiation germinale intensive » et l'« alliance somatique extensive ». La première vaut pour les « flux non codables, non codés ou décodés ». C'est dans la seconde que

⁶ MP, p. 604. Sur la notion de « paradigmatique », voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 136.

⁷ MP, p. 607.

⁸ MP, p. 586.

« s'effectue le codage systématique des flux »⁹. Coder les flux, c'est déterminer ce qui passera de l'intensité au système en extension, ce qui bougera dans le rapport de ce système et ce qui restera dans l'intensité. En tant que deux « caractères d'inscription », l'*alliance* et la *filiation* traversent le Chapitre 3 entier de *L'Anti-Œdipe*, en définissant non seulement la machine territoriale, mais encore les deux autres machines sociales. En deuxième lieu, la machine despotique *surcode* les flux territoriaux. Ce n'est pas un nouveau codage ni codage despotique, mais un *sur-codage*, parce que la machine despotique ne remplace pas les alliances et les filiations territoriales, mais seulement y impose une « nouvelle alliance » et constitue une « filiation directe avec le dieu ». Ainsi est né l'État despotique ou formation impériale dans laquelle : « l'inscription impériale recoupe toutes les alliances et les filiations, les prolonge, les fait converger sur la filiation directe du despote avec le dieu, la nouvelle alliance du despote avec le peuple »¹⁰. Dès lors, en reprenant la théorie marxiste du mode de production asiatique, Deleuze et Guattari définissent l'État : « le *surcodage*, telle est l'opération qui constitue l'essence de l'Etat ». En dernier lieu, le décodage de la machine capitaliste est une *tendance de destruction* des « conditions matérielles d'existence » des collectivités humaines¹¹. Le concept guattaro-deleuzien de décodage renvoie au concept marxiste d'« accumulation primitive ». Il faut noter que celle-ci ne surgit pas seulement « à l'aurore du capitalisme », mais « ne cesse de se produire » : le décodage est l'accumulation primitive *permanente*¹². D'où l'une des différences décisives entre le surcodage et le décodage : la machine territoriale est « synchronique », tandis que la machine capitaliste est « diachronique » en ce que son temps n'est rien d'autre qu'une série de la dissolution des anciens systèmes. Or, « il ne suffit pas de flux décodés [...] pour que le capitalisme naisse »¹³. Pour examiner le concept d'axiomatique, il conviendrait de résumer pour l'instant les pages dans lesquelles des conditions de naissance du capitalisme sont décrites.

L'analyse sur la machine capitaliste dans L'Anti-Œdipe

⁹ AŒ, pp. 193-194. Cf. « Chapitre 7 - tout est production : la filiation intensive » in E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*

¹⁰ AŒ, p. 236.

¹¹ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, *op. cit.*, p. 151.

¹² AŒ, p. 275.

¹³ AŒ, p. 263.

1) Il y avait à Rome des flux décodés, mais ce qui s'est produit n'est pas le capitalisme, mais un régime esclavagiste ; le système féodal avait déjà des flux décodés, mais il a fallu du temps pour que la dissolution du système féodal entraîne le capitalisme. Ce qu'il faut pour que celui-ci naisse, ce n'est pas simplement des flux décodés, mais une rencontre ou une « conjonction de tous les flux décodés et déterritorialisés ». Cette conjonction est *contingente*, parce que « l'histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité »¹⁴. Cela permet de répondre à cette question vieille : « pourquoi l'Europe, pourquoi pas la Chine ? »¹⁵. Deleuze et Guattari trouvent dans *Le Capital* la conjonction principale, celle du travailleur libre déterritorialisé et du capital-argent décodé. Ces deux éléments accompagnent des décodages et des déterritorialisations d'origines différentes :

pour le travailleur libre, déterritorialisations du sol par privatisation ; décodage des instruments de production par appropriation ; privation des moyens de consommation par dissolution de la famille et de la corporation ; décodage enfin du travailleur au profit du travail lui-même ou de la machine — et, pour le capital, déterritorialisations de la richesse par abstraction monétaire ; décodage des flux de production par capital marchand ; décodage des Etats par le capital financier et les dettes publiques ; décodage des moyens de production par la formation du capital industriel, etc¹⁶.

La conjonction de tous ces flux décodés et déterritorialisés est évidemment contingente, mais dès qu'ils se rencontrent, il y a un élément qui définit leur conjonction : ce n'est pas le capital commercial ni le capital financier, mais le *capital industriel*, parce que celui-ci « s'approprie directement la production ». Ce fait permet de distinguer le capitalisme d'autres machines sociales.

2) Dans la mesure où le capital s'approprié toutes les forces productives, les fonctions d'inscription de l'alliance et de la filiation se transforment radicalement dans la machine capitaliste. En premier lieu, celle-ci repose autrement le problème du « travail abstrait » : « comme dit Marx, celui-ci est bien le rapport le plus simple et le plus ancien de l'activité productrice, mais n'apparaît comme tel et ne devient pratiquement vrai que dans la machine

¹⁴ AŒ, p. 167.

¹⁵ AŒ, p. 265.

¹⁶ AŒ, p. 267. Les trois machines sociales — territoriale, despotique et capitaliste — se fondent respectivement sur ces trois synthèses : la connexion, la disjonction et la conjonction.

capitaliste moderne »¹⁷. Afin de formuler ce changement, Deleuze et Guattari font appel à la distinction mathématique entre le « quantum » et le « rapport différentiel ». Dans l'« échange simple » pré-capitaliste, le produit marchand s'inscrit comme *unité* ou *quantum* de travail abstrait, autrement dit, celui-ci n'est autre qu'une quantité abstraite qui est mesurée par les produits marchands comme quanta. Dans la machine capitaliste, on est au contraire dans le domaine du rapport différentiel, la conjonction des flux décodés apparaît sous la forme de « rapport différentiel dy/dx (où dy dérive de la force de travail et constitue la fluctuation du capital variable, et où dx dérive du capital lui-même et constitue la fluctuation du capital constant) »¹⁸. En second lieu, ce contraste entre le quantum et le rapport différentiel ne représente pas seulement la différence entre deux types de quantité abstraite, mais encore une transformation du système inscripteur d'alliance et de filiation. Il faudrait d'abord noter que l'échange simple n'est que la forme d'un « mouvement apparent de la marchandise » dans les machines pré-capitalistes. Car, comme Deleuze et Guattari insistent, en confrontant Marcel Mauss et Lévi-Strauss avec Nietzsche, il ne s'agit pas de l'échange (« la société n'est pas échangiste »¹⁹), mais du « mouvement de dette infinie » qui définit l'*alliance*. Et c'est cette dette d'alliance dans les machines pré-capitalistes qui forme des rapports entre le capital marchand ou financier avec la « production non capitaliste », et qui engendre une « forme primitive de la plus value » qui s'appelle « plus-value de code »²⁰. Le capitalisme remplace ce capital d'alliance par le capital de filiation, et la plus-value de code par la « plus-value de flux » :

Bref, la machine capitaliste commence quand le capital cesse d'être un capital d'alliance pour devenir filiatif. Le capital devient un capital filiatif lorsque l'argent engendre de l'argent, ou la valeur une plus-value²¹.

¹⁷ AŒ, p. 269.

¹⁸ AŒ, p. 270. Cf. G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari, op. cit.*, p. 158, n. 16.

¹⁹ AŒ, p. 218.

²⁰ « La plus-value de code est la forme primitive de la plus-value, en tant qu'elle répond à la formule célèbre de Mauss : l'esprit de la chose donnée, ou la force des choses qui fait que les dons doivent être rendus de façon usuraire, étant signes territoriaux de désir et de puissance, principes d'abondance et de fructification des biens. [...] Bref, les détachements de chaîne signifiante suivant les rapports d'alliance engendrent des plus-value de code au niveau des flux, d'où découlent des différences de statut pour les lignes filiatives (par exemple, le rang supérieur ou inférieur des donneurs et preneurs de femmes) » (AŒ, p. 176).

²¹ AŒ, p. 269.

Le capital industriel fonctionne comme « capital filiatif » ou « nouvelle-nouvelle filiation, constitutive de la machine capitaliste », en s'appropriant directement la production ; le rapport différentiel dy/dx permet à ce capital filiatif d'engendrer la plus-value ayant la forme filiative « $x + dx$ » (le capital constant engendre une plus-value machinique du capital constant). Le capital commercial et le capital financier prennent la « forme d'une nouvelle-nouvelle alliance » qui « assume des fonctions spécifiques »²². Ce phénomène caractéristique du capitalisme est ce que Deleuze et Guattari appellent « *transformation de la plus-value de code en plus-value de flux* » : double transformation de la quantité abstraite de quantum en quantité abstraite de rapport différentiel, et de la plus-value par l'alliance en plus-value de la filiation.

3) En ce qui concerne le rapport différentiel, nous remarquerons deux points. Premièrement, il est un rapport entre le « capital constant » et le « capital variable », qui reformule le concept marxiste de « composition organique du capital ». Deuxièmement, il constitue des fluctuations différentielles de ces deux types de capital par l'*abstraction*, mais celle-ci n'élimine pas les qualités des termes, c'est-à-dire que l'abstrait se pose lui-même comme un terme concret. Si bien qu'il y a *trois termes indépendants concrets* : *le capital constant, le capital variable et le rapport différentiel en tant que conjonction entre eux*. Les premiers deux termes restent *qualitatifs*, alors que le troisième se trouve comme rapport abstrait de *quantité*. Cela permet aux co-auteurs de *L'Anti-Œdipe* de reposer autrement ces deux problèmes classiques, celui de la « baisse tendancielle du taux de profit » et celui de la « plus-value ». Il s'agit, dans le premier problème, de distinguer « deux formes de l'argent », c'est-à-dire, l'argent qui « s'inscrit dans le bilan d'une entreprise » et celui qui « entre dans la poche du salarié », ou le « financement » et le « paiement » qui représentent la « valeur des entreprises » et la « valeur de la force de travail des salariés ». C'est là que Deleuze et Guattari supposent l'hypothèse la plus fondamentale dans leur analyse sur le capitalisme : entre ces deux formes d'argent, qui procèdent respectivement du capital constant et du capital variable, « il n'y a aucune commune mesure »²³. Dans la mesure où le rapport différentiel est un abstrait, mais à la fois lui-même un terme indépendant concret, il n'élimine jamais l'« incommensurabilité » entre le capital constant et le capital variable. Bref, il exprime le rapport paradoxal des deux types de capital : *ceux-ci sont*

²² AŒ, p. 270. « Nouvelle-nouvelle », parce que le surcodage de l'État despotique impose déjà une nouvelle alliance et une nouvelle filiation au système de la machine primitive.

²³ AŒ, pp. 271-273.

*incommensurables et en même temps immanents l'un à l'autre*²⁴. Si bien que le rapport différentiel reste toujours *indécidable*, et « c'est pourquoi la baisse tendancielle n'a pas de terme ». Cela veut dire que le capitalisme n'a pas de « limite extérieure » : il n'y a que la « limite intérieure » entre les deux types de capital, qui n'est autre que le « capital lui-même »²⁵. (À proprement parler, il y a certainement une limite extérieure du capitalisme ou un terme de sa tendance : c'est la « schizophrénie ». Mais « le capitalisme ne fonctionne qu'à condition d'inhiber cette tendance, ou de repousser et de déplacer cette limite »²⁶. C'est la fonction de l'axiomatique capitaliste. Nous reviendrons à ce sujet dans la section suivante.)

4) C'est en posant le problème de la plus-value que Deleuze et Guattari introduisent le concept d'axiomatique. D'après une série de questions « volontairement incompetentes » de Maurice Clavel, ils supposent d'emblée que : « il y a donc une plus-value machinique produite par le capital constant, qui se développe avec l'automation et la productivité ». C'est une continuation de l'hypothèse de la dualité du capital : s'il y a l'incommensurabilité entre le capital constant et le capital variable, il faut nécessairement distinguer ces deux types de plus-value, la « plus-value machinique du capital constant » et la « plus-value humaine du capital variable », qui ne se réduisent pas l'une à l'autre. Or, il est question de savoir comment et sous quelle forme le capital constant produit par lui-même une plus-value *inhumaine*. En premier lieu, les « flux de code » *techniques et scientifiques* engendrent la plus-value machinique du capital constant. Ils sont des « flux d'un type particulier » au point qu'ils forment « les éléments d'une technologie et même d'une science »²⁷. Mais Deleuze et Guattari ne rendent pas suffisamment compte de la notion de « flux de code ». Il conviendrait de préciser la notion de « code » :

un code en premier lieu détermine la qualité respective des flux qui passent par le socius (par exemple, les trois circuits de biens de consommation, de biens de prestige, de femmes et d'enfants) ; l'objet propre du code est donc d'établir des rapports nécessairement indirects entre ces flux qualifiés et, comme tels, incommensurables. [...] Tous ces caractères du rapport de code, indirect, qualitatif

²⁴ AŒ, p. 282. Pour cette raison, le rapport différentiel dy/dx des deux types de capital n'a rien à voir avec le calcul différentiel d'une fonction $y = f(x)$.

²⁵ AŒ, p. 273.

²⁶ AŒ, p. 292.

²⁷ AŒ, pp. 276-278.

et limité, montrent suffisamment qu'un code n'est jamais économique, et ne peut pas l'être [...]»²⁸

Coder, c'est qualifier respectivement des flux et établir des rapports indirects entre ces flux qualifiés. Le code s'oppose ainsi à l'axiomatique qui représente toujours une « quantité abstraite ». Or, il faut souligner que *le code est lui-même des flux d'un type particulier*, avant même que le capitalisme ait commencé. L'un des caractères du capitalisme consiste en ce que les flux de code sont libérés et déterritorialisés, si bien qu'ils deviennent des flux de connaissance et d'information qui font l'objet de la science et de la technologie, celui du travail dit « cérébral ». Ils sont intériorisés dans les machines automatiques techniques, les savants les organisent dans des « axiomatiques de recherche dite fondamentale ». Mais celles-ci ne sont pas ce que Deleuze et Guattari entendent par axiomatique : « la véritable axiomatique est celle de la machine sociale elle-même, qui se substitue aux anciens codages, et qui organise tous les flux décodés, y compris les flux de code scientifique et technique, au profit du système capitaliste et au service de ses fins »²⁹ (différemment de *Mille plateaux* dans lequel les auteurs se réfèrent à la théorie de Blanché Robert sur l'axiomatique, le sens scientifique du concept n'est pas tant souligné en 1972). En second lieu, même si la machine capitaliste peut laisser les savants et les techniciens avoir leurs axiomatiques, ce n'est pas dans les machines techniques, mais dans l'axiomatique de la machine capitaliste que la plus-value machinique est engendrée par l'innovation scientifique ou technologique. À savoir que le développement des machines techniques ne révolutionne pas le capitalisme, mais inversement l'« axiomatique du marché capitaliste mondial » organise les flux de code techniques ou scientifiques, en subordonnant l'innovation :

Bref, là où les flux sont décodés, les flux particuliers de code qui ont pris une forme technologique et scientifique sont soumis à une axiomatique proprement sociale bien plus sévère que toutes les axiomatiques scientifiques, mais bien plus sévère aussi que tous les anciens codes ou surcodages disparus : l'axiomatique du marché capitaliste mondial. Bref, les flux de code « libérés » dans la science et la technique par le régime capitaliste engendrent une plus-value machinique qui ne dépend pas directement de la science et de la technique elles-mêmes, mais du capital, et qui

²⁸ AÆ, p. 294.

²⁹ AÆ, p. 277.

vient s'ajouter à la plus-value humaine, en corriger la baisse relative, *toutes deux constituant l'ensemble de la plus-value de flux qui caractérise le système*³⁰.

Il faudrait noter que la plus-value machinique ne résulte pas purement du capital constant : elle n'est pas sans « travail scientifique ou technique » ou travail cérébral, et encore il y a toujours l'incommensurabilité entre ce type de travail et le profit du capital.

La limite du capitalisme ?

On peut récapituler l'analyse guattaro-deleuzienne entière du capitalisme avec deux opérations qui le définissent : le *décodage de flux* qui peut être conçu comme accumulation primitive permanente, et la *conjonction des flux décodés*. Deleuze et Guattari s'occupent, à travers les dernières sections du Chapitre 3 de *L'Anti-Œdipe*, de la seconde opération qui s'exprime par le *rapport différentiel du capital constant et du capital variable*. Comprendre le capitalisme dans cette dualité du capital, cela entraîne une redéfinition de la plus-value qui rompt avec des interprétations économistes :

La définition de la plus-value doit être remaniée en fonction de la plus-value machinique du capital constant, qui se distingue de la plus-value humaine du capital variable, et du caractère non mesurable de cet ensemble de plus-value de flux. Elle ne peut pas être définie par la différence entre la valeur de la force de travail et la valeur créée par la force de travail, mais par l'incommensurabilité entre deux flux pourtant immanents l'un à l'autre, par la disparité entre deux aspects de la monnaie qui les expriment, et par l'absence de limite extérieure à leur rapport, l'un mesurant la véritable puissance économique, l'autre mesurant un pouvoir d'achat déterminé comme « revenu »³¹.

Bref, il ne s'agit pas de la *plus-value* qui indique une différence de valeur comme Sibertin-Blanc l'observe³². Les trois éléments — l'« incommensurabilité », la « disparité » et l'« absence de limite extérieure » — ne redéfinissent pas seulement la plus-value, mais

³⁰ ACE, p. 278.

³¹ ACE, p. 282.

³² « Et cette indistinction matérialisée dans les rapports sociaux a pour effet de rendre la plus-value *illocalisable dans l'objectivité de la société capitaliste*. Ce qui confirme ce que l'économisme tend à occulter : que la plus-value n'est pas un *fait économique* [...] » (G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., pp. 157-158).

encore le capitalisme lui-même. Celui-ci est un système qui repose sur l'incommensurabilité entre le capital constant et le capital variable. L'exploitation capitaliste consiste à engendrer des profits, en maintenant la disparité entre l'argent qui « s'inscrit dans le bilan d'une entreprise » et celui qui « entre dans la poche du salarié ». Le capitalisme n'est conditionné que par la limite *intérieure* entre les deux types de capital ou les deux aspects de la monnaie : « c'est pourquoi la baisse tendancielle n'a pas de terme ». Ces trois éléments procèdent d'un rôle double de l'axiomatique que nous venons de voir dans le passage cité³³ : l'« axiomatique scientifique » organise les flux de code scientifiques et techniques pour engendrer la plus-value machinique du capital constant, en même temps que l'« axiomatique du marché capitaliste mondial » constitue la plus-value de flux, en ajoutant la plus-value machinique à la plus-value humaine. Or, comment le capitalisme peut-il axiomatiser les flux décodés *sans limite extérieure* ? Pourquoi ne peut-on pas assigner un terme à la tendance du capitalisme ? C'est parce que, comme nous l'avons dit à maintes reprises, le rapport différentiel des flux n'a aucune « commune mesure » entre le capital constant et le capital variable. Mais cette incommensurabilité n'est que l'une des données du capitalisme, qui permet à l'axiomatique capitaliste de remplir sa « propre immanence ».

Certes, il y a un terme à la tendance du capitalisme : c'est la schizophrénie comme « décodage absolu des flux » et donc comme « limite extérieure absolue » du capitalisme. Que la machine capitaliste commence par la conjonction des flux décodés et déterritorialisés, cela implique qu'elle est déjà née avec une puissance révolutionnaire auto-destructive de décodage et de déterritorialisation. À cet égard, le capitalisme et la schizophrénie sont proches, « leur affinité est grande »³⁴. Cependant, le capitalisme ne décode pas seulement les flux, mais encore substitue au code même l'axiomatique capitaliste mondiale qui « oppose toujours de nouvelles limites intérieures à la puissance révolutionnaire des flux décodés ». Le capitalisme comme axiomatique sociale est une machine auto-régulatrice qui peut repousser ou déplacer sa limite extérieure, en reproduisant une limite intérieure et en substituant à la limite extérieure cette limite intérieure. Bref, le décodage des flux et l'axiomatisation des flux décodés sont deux opérations qui inhibent la tendance schizophrénique du capitalisme et maintiennent celui-ci : « c'est en même temps que les flux sont décodés *et* axiomatisés par le capitalisme »³⁵.

³³ AÆ, p. 278.

³⁴ AÆ, pp. 291-297.

³⁵ AÆ, pp. 292-293.

Or, de quelle manière l'axiomatique reproduit-elle sa limite intérieure ? Comment remplit-elle sa propre immanence ?

Combien c'est encore plus vrai de l'axiomatique sociale : la manière dont elle remplit sa propre immanence, dont elle repousse ou agrandit ses limites, dont elle ajoute encore des axiomes en empêchant le système d'être saturé, dont elle ne fonctionne bien qu'en grinçant, se détraquant, se rattrapant, tout cela implique des organes sociaux de décision, de gestion, de réaction, d'inscription, une technocratie et une bureaucratie qui ne se réduisent pas au fonctionnement de machines techniques. Bref, la conjonction des flux décodés, leurs rapports différentiels et leurs multiples schizes ou brisures, exigent toute une régulation dont le principal organe est l'Etat. L'Etat capitaliste est le régulateur des flux décodés comme tels, en tant qu'ils sont pris dans l'axiomatique du capital. En ce sens il achève bien le devenir-concret qui nous a semblé présider à l'évolution de l'Urstaat despotique abstrait : d'unité transcendante, il devient immanent au champ de forces sociales, passe à leur service et sert de régulateur aux flux décodés et axiomatisés³⁶.

Dans la mesure où le premier moyen de l'axiomatique est d'ajouter des axiomes, elle n'est pas une « simple machine technique », c'est-à-dire qu'elle constitue le système capitaliste qui n'est pas « saturé » par l'adjonction d'axiomes. Et c'est l'« État capitaliste » qu'elle prend pour « régulateur des flux décodés ». La question de l'État est mise en avance dans les processus machiniques formulés dans le 13^e Plateau, alors que, dans le Chapitre 3 de *L'Anti-Œdipe*, l'État est conçu comme régulateur ou un des segments qui définissent les trois aspects de l'immanence de la production capitaliste : le premier segment extrait la plus-value humaine à partir du rapport différentiel des flux ; le deuxième extrait la plus-value machinique à partir d'une axiomatique scientifique et technique ; et, en tant que troisième segment, l'Etat « absorbe ou réalise » ces deux formes de la plus-value dans un « complexe politico-militaire-économique »³⁷. Or, que l'État soit le régulateur de l'axiomatique capitaliste, cela ne signifie pas seulement qu'il absorbe ou réalise la plus-value, mais aussi qu'il « devient concret » dans le champ sociale ou se socialise (la « socialisation de l'État »³⁸), en fonctionnant comme régulateur de l'adjonction (ou la soustraction) d'axiomes.

³⁶ ACE, pp, 299-300.

³⁷ ACE, pp. 279, 282.

³⁸ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 160.

§2. Le devenir-minoritaire comme stratégie révolutionnaire

Axiomatique et processus machiniques

Dans la Deuxième partie, nous avons remarqué qu'il n'existe pas de thème de la minorité dans *L'Anti-Œdipe*. Son apparition dans *Mille plateaux* est étroitement associée à deux passages discontinus de 1972 à 1980. En premier lieu, le concept de « production » qui domine le livre de 1972 disparaît du devant de la scène pour que le concept de « devenir » le relaye dans *Mille plateaux*. Ce relai conceptuel témoigne d'une rupture cruciale avec « une conception anthropocentrique de la socialité »¹, comme Viveiros de Castro l'observe dans *Métaphysiques cannibales*. Autrement dit, la problématique de la minorité ne peut être posée qu'à condition que l'on passe de la critique anthropocentrique de l'Œdipe à la réflexion cosmo-politique sur le devenir. En second lieu, la question de la « puissance » des minorités intervient dans le changement de statut et de rôle du concept d'axiomatique. L'hypothèse des « processus machiniques » donne lieu à ce changement dans *Mille plateaux*, en remplaçant l'hypothèse de l'« histoire universelle » des trois machines sociales qui sont exposées dans le Chapitre 3 de *L'Anti-Œdipe*. La coexistence des processus machiniques permet d'ouvrir ce que Sibertin-Blanc appelle « nouvelle perspective du matérialisme historico-machinique »². C'est dans cette nouvelle perspective que la stratégie minoritaire se présente sous la forme de guerre de minorité.

Lorsque *L'Anti-Œdipe*, dans lequel il s'agit de la « production désirante », suppose l'hypothèse de l'histoire universelle, les trois machines sociales ou *socius* ne se distinguent pas nettement des « modes de production » ; notamment, l'analyse du capitalisme conçu comme « machine capitaliste civilisée » ne refuse pas le concept marxiste de « mode de production capitaliste ». En revanche, les auteurs de *Mille plateaux* remplacent les modes de production et les machines sociales par des « processus machiniques » :

Nous définissons les formations sociales par des *processus machiniques*, et non pas des modes de production (qui dépendent au contraire des processus). Ainsi les sociétés primitives se définissent par des mécanismes de conjuration-anticipation ; les sociétés à Etat se définissent par des appareils de capture ; les sociétés urbaines, par des instruments de polarisation ; les sociétés nomades, par des machines de

¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 97.

² G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 160.

guerre ; les organisations internationales, ou plutôt œcuméniques, se définissent enfin par l’englobement de formations sociales hétérogènes³.

Les résultats de ce remplacement sont remarquables. La « machine territoriale primitive » et la « machine despotique barbare » semblent être remplacées respectivement par les « sociétés primitives » et les « sociétés à État ». Mais, ce n’est pas simplement un changement de mots : ce ne sont pas les trois notions — codage, surcodage et décodage que nous venons d’appeler emblématiques de *L’Anti-Œdipe* — mais les « mécanismes de conjuration-anticipation » et les « appareils de capture » qui définissent les sociétés primitives et les sociétés à État. Bref, il ne s’agit pas de notions associées à la production désirante, mais des problèmes de l’État et de son apparition. D’autre part, la machine capitaliste a disparu des processus machiniques. Le capitalisme se définit toujours par l’axiomatique : il « se forme avec *une axiomatique générale des flux décodés* »⁴, mais cette axiomatique capitaliste ne se présente plus dans les termes de la machine sociale. (Certes, cela ne veut pas dire que la notion d’axiomatique s’oppose à la notion de machine dans *Mille plateaux* : l’axiomatique vient définir l’un des types de « machines abstraites » pour le distinguer d’un autre type qui s’appelle « diagramme »⁵. En s’inscrivant ainsi dans la typologie des machines abstraites, elle consiste à barrer les flux matériels ou à les empêcher de fuir. Ainsi elle n’appartient pas à un agencement tel que la machine de guerre ou l’appareil d’État, mais elle travaille en tant que machine abstraite pour qualifier les agencements, en axiomatisant les flux matériels décodés.)

L’axiomatique capitaliste n’est pas elle-même l’une des formations sociales, et c’est dans les « organisations internationales ou œcuméniques » qu’elle intervient. L’introduction des organisations œcuméniques dans les processus machiniques marque un point de rupture avec la perspective de l’histoire universelle du Chapitre 3 de *L’Anti-Œdipe*. Quoiqu’elle soit l’histoire contingente discontinue de coupure et de limites, elle est inévitablement l’histoire universelle qui semble supposer les modes de production *successifs* ou *chronologiques* : premièrement, la machine primitive code les flux, en passant de la filiation intensive à l’alliance extensive ; deuxièmement, la machine despotique vient surcoder les flux codés dans sa nouvelle alliance et sa filiation directe ; troisièmement, la plus-value de code pré-capitaliste se transforme en plus-value de flux décodés par la

³ MP, p. 542.

⁴ MP, p. 565.

⁵ MP, pp. 179, 272, 640.

machine capitaliste. Ce qui compte dans cette histoire des machines sociales, c'est d'identifier le moment contingent où le capitalisme naît par une conjonction entre le capital constant et le capital variable. En revanche, dans *Mille plateaux*, il n'est question ni de l'histoire universelle ni de la naissance du capitalisme : la question de la Proposition XI du 13^e Plateau, « Ce qui est premier ? », porte sur la coexistence *extrinsèque* et *intrinsèque* des processus mécaniques, en affirmant que tous les types d'évolutionnisme sont impossibles⁶ (la relation entre la machine de guerre et l'appareil d'État, entre l'espace lisse et l'espace strié, dont nous avons posé les questions dans le Chapitre II, fait partie de la coexistence intrinsèque ; la machine de guerre mondiale problématisée dans le Chapitre III est la forme extrême de la coexistence extrinsèque). Ce sont les organisations ou les relations internationales ou œcuméniques qui expriment la coexistence extrinsèque. L'important est que l'axiomatique capitaliste ne soit pas la seule forme de ces organisations : en tant que processus mécaniques qui ne sont pas seulement économiques ou commerciaux, mais aussi religieux ou artistiques, les organisations internationales permettent de « constituer un milieu intermédiaire entre les différents ordres coexistants », en passant par différentes formations sociales. C'est *dès le début*, c'est-à-dire « dès le néolithique, même dès le paléolithique » que l'on peut trouver les traces des organisations ou des relations œcuméniques⁷. Toutefois, il y a un grand effet que le capitalisme entraîne, lorsqu'il constitue l'axiomatique mondiale comme « puissance d'englobement œcuménique »⁸ : l'*isomorphisme* des formations sociales hétérogènes.

[...] tous les Etats et toutes les formations sociales tendent à devenir *isomorphes*, au titre de modèles de réalisation : il n'y a qu'un seul marché mondial centré, le capitaliste, auquel participent même les pays dits socialistes. L'organisation mondiale cesse donc de passer « entre » des formes hétérogènes, puisqu'elle assure l'isomorphie des formations⁹.

Deleuze et Guattari remarquent ici qu'il ne faut pas confondre cet isomorphisme avec une « homogénéité », car l'axiomatique capitaliste mondiale suppose de grandes hétérogénéités pour constituer le système qui n'est pas saturé et ainsi pour repousser ou déplacer sa limite extérieure. C'est là que l'on trouve une tendance qui semble paradoxale de l'axiomatique.

⁶ MP, p. 536.

⁷ MP, pp. 542-543.

⁸ G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 160.

⁹ MP, p. 544.

En premier lieu, d'une part celle-ci prend les États pour « modèles de réalisation immanents » qui sont « censés être *isomorphes* », de l'autre elle suscite l'hétérogénéité des États démocratiques, totalitaires, libéraux, tyranniques ou même « socialistes »¹⁰. En second lieu, elle exige ou supporte une coexistence de l'isomorphisme « au centre » avec « une certaine polymorphie périphérique » pour « susciter et organiser son 'tiers-monde' »¹¹. Ce qui définit la coexistence de formations sociales capitalistes, pré-capitalistes ou extra-capitalistes dans le marché mondial exploitant.

Sibertin-Blanc observe un « déplacement du centre de gravité » concernant le concept d'axiomatique entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. Le livre de 1972 pose déjà « deux questions majeures de l'accumulation historique du capital ». La première se pose sur l'*État capitaliste* qui est « bien extérieur aux mécanismes d'extorsion du surtravail et d'appropriation de la survaleur », et *en même temps* qui devient immanent à la « reproduction des rapports sociaux » pour opérer comme « principal régulateur des contradictions de l'accumulation ». La seconde question concerne la fonction internationale ou mondiale de l'axiomatique, fonction « incarnée dans une division internationale du travail et une structure mondiale du procès d'accumulation, de l'échange inégal, de la circulation asymétrique des capitaux et de la distribution inégale des méthodes d'exploitation et de surexploitation »¹². Selon Sibertin-Blanc, le centre de gravité de la « reproblématisation du capital comme axiomatique » se déplace sur ces deux questions dans *Mille plateaux*, et celles-ci sont mises en avant dans l'analyse du capitalisme :

On peut dire qu'en 1980, ces deux derniers aspects passent précisément au coeur de l'analyse, tandis que *le* mode de production capitaliste, considéré en sa seule physionomie interne, est relégué au second plan comme un point de départ trop abstrait. Ce déplacement témoigne à mon sens de la nouvelle perspective du matérialisme historico-machinique. Celle-ci impose d'aborder le capitalisme, non par son mode de production caractéristique ou dominant, mais par la forme de puissance spécifique qu'il remplit (et dont ce mode de production dominant — mais non exclusif — dépend). Cette forme de puissance est déterminée dans *Mille plateaux* comme « puissance d'englobement œcuménique », elle fait du capital un processus immédiatement mondial, et plus précisément, un processus inséparable des rapports qu'il instaure entre des formations sociales hétérogènes *qui ne sont pas*

¹⁰ MP, pp. 568-569.

¹¹ MP, p. 544.

¹² G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, *op. cit.*, pp. 159-160.

*nécessairement régies par des rapports et des modes de production capitalistes. C'est ce nouveau centrage de l'analyse que met en valeur la description d'abord formelle du processus machinique d'« englobement œcuménique »*¹³.

Deux puissances de la stratégie minoritaire

Ce que l'on trouve entre 1972 et 1980, ce n'est pas seulement le déplacement du « centre de gravité » dans la problématique de l'axiomatique capitaliste, mais encore une nouvelle théorisation scientifique qui repose la question sur l'axiomatique dans une autre perspective que celle de *L'Anti-Œdipe*. C'est en faisant référence à l'étude philosophico-scientifique de Robert Blanché sur la « méthode axiomatique »¹⁴ que l'usage guattaro-deleuzien du concept d'axiomatique devient plus scientifique dans *Mille plateaux*. Or, il faudrait noter que le mot « scientifique » n'indique nullement une conception non-politique de l'axiomatique : « une axiomatique en science n'est nullement une puissance transcendante, autonome et décisive, qui s'opposerait à l'expérimentation et à l'intuition ». L'axiomatique est « politique », dans la mesure où la politique et elle sont toutes des sciences qui procèdent par « expérimentation, tâtonnement, injection, retrait, avancées, reculades »¹⁵. Deleuze et Guattari reposent les « deux questions majeures de l'accumulation historique du capital » — celles de l'État et de l'englobement œcuménique — en empruntant à Blanché cinq questions : 1) la question de « l'indépendance respective des axiomes, et de la saturation ou non du système » ; 2) la question des « modèles de réalisation », de leur « hétérogénéité » et de leur « isomorphie » ; 3) la question de « l'éventualité d'une polymorphie des modèles » ; 4) la question des « propositions indécidables » ; 5) la question de la « puissance » qui déborde l'axiomatique¹⁶. C'est la raison pour laquelle ils soulignent que le mot « axiomatique » n'est pas employé « à la façon d'une simple métaphore »¹⁷. Toutes ces questions, notamment les première et deuxième questions, portent sur le problème de la limite extérieure du capitalisme. Elles permettent à Deleuze et Guattari de reprendre « axiomatique » comme étant le concept *politique* et *scientifique* qui définit le capitalisme après la Seconde Guerre mondiale. Que l'axiomatique soit politique,

¹³ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹⁴ R. Blanché, *L'axiomatique*, Paris, PUF, 1955.

¹⁵ MP, pp. 575-576.

¹⁶ MP, p. 569, n. 48.

¹⁷ MP, p. 567.

cela veut surtout dire que les axiomes sont *indépendants l'un de l'autre*, si bien qu'il est question d'une « tendance à l'adjonction » et d'une « tendance à la soustraction » d'axiomes. Dès lors, l'absence de limite extérieure du capitalisme est réaffirmée en terme de « saturation » : « Peut-on distribuer les deux tendances inverses en disant que la saturation du système marque le point d'inversion ? Non, car c'est plutôt la saturation qui est elle-même relative »¹⁸. Bref, le capitalisme est l'axiomatique qui n'est pas saturée, c'est-à-dire qui peut repousser ou déplacer ses points de saturation, en remplissant sa propre immanence. Ensuite, afin de traiter des problèmes théoriques que pose l'État en tant que modèle de réalisation de l'axiomatique capitaliste, Deleuze et Guattari renvoient directement aux concepts de Blanché qui sont constitutifs des deuxième et troisième questions¹⁹. Enfin, les quatrième et cinquième questions exposent une nouvelle perspective qui ne se trouve pas dans *L'Anti-Œdipe* : même si l'axiomatique n'a pas de limite extérieure, cela ne signifie pas qu'elle peut maîtriser tous les problèmes qui se posent à elle-même.

Deleuze et Guattari remarquent dans leur relecture du livre de Blanché deux grands problèmes auxquels l'axiomatique se heurte, mais qu'elle ne peut traiter²⁰ : celui des

¹⁸ MP, p. 578. Certes, la question de la saturation n'est pas premièrement posée dans *Mille plateaux*. L'impossibilité de la saturation est déjà considérée comme étant au cœur des données de l'axiomatique dans *L'Anti-Œdipe* : « que de souplesse dans l'axiomatique du capitalisme, toujours prêt à élargir ses propres limites pour ajouter un nouvel axiome à un système précédemment saturé » (ACE, p. 283).

¹⁹ On peut trouver des « interprétations concrètes diverses » ou « plusieurs réalisations concrètes » d'une seule et même axiomatique. Blanché appelle ces réalisations « modèles ». Étant donnée la « diversité » de ces modèles de réalisation, ceux-ci sont « hétérogènes » et à la fois « isomorphes » : « lorsque des modèles ne se distinguent ainsi entre eux que par la diversité des interprétations concrètes qu'on donne à leurs termes, et coïncident exactement quand on fait abstraction de celles-ci pour s'installer sur le plan de l'axiomatique formelle, on dit qu'ils sont *isomorphes* : il ont en effet même structure logique » (R. Blanché, *L'axiomatique*, *op. cit.*, p. 46).

²⁰ MP, p. 576. À la suite d'une présentation des théorèmes de Gödel, Blanché observe que la vérité déborde la démontrabilité : « Car puisque l'une des plus élémentaires des théories mathématiques comporte déjà, non seulement des propositions présentement indécidées, mais des propositions essentiellement indécidables (c'est-à-dire pour lesquelles on peut établir que sont également indémontrables l'énoncé *p* et l'énoncé contradictoire non-*p*) » (R. Blanché, *L'axiomatique*, *op. cit.*, p. 68). D'autre part, c'est du théorème de Thoralf Skolem qu'il dégage le problème des « puissances supérieures » : « l'ensemble des nombres naturels constitue un infini dénombrable, ce qui est la plus faible puissance des ensembles infinis. Il résulte donc de ce théorème que le traitement axiomatique fait évanouir, en quelque sorte, toutes les puissances supérieures » (*Ibid.*, p. 88). Dans la théorie des ensembles, une « correspondance bi-univoque » (ou « bijection ») entre deux ensembles définit une même « puissance » entre eux. La puissance de l'ensemble des nombres naturels est celle de l'« ensemble infini dénombrable », à laquelle est supérieure celle de l'ensemble infini « non dénombrable ». La puissance de l'ensemble des nombres réels, qui s'appelle « puissance du continu », est celle de l'ensemble infini non dénombrable.

« *propositions indécidables* » et celui des « *puissances supérieures* ». Compte tenu de ce deuxième concept de la théorie de l'axiomatique et de la théorie des ensembles, ils supposent deux puissances supérieures qui débordent l'axiomatique capitaliste : 1) la « puissance de destruction, de guerre, incarnée dans des complexes technologiques militaires, industriels et financiers, en continuité les uns avec les autres »²¹ ; 2) la puissance des minorités qui constitue des ensembles « non dénombrables » et « non axiomatisables ». Pour poser la question sur la stratégie pure du point de vue politique, nous avons dans le Chapitre III résumé la réflexion guattaro-deleuzienne sur la première puissance, celle de la machine de guerre mondiale qui devient elle-même la guerre totale post-fasciste. En traduisant le concept de devenir-minoritaire en langage de la théorie des ensembles à la fin du 13^e Plateau, les auteurs trouvent la deuxième puissance dans une reprise de ce concept qu'ils élaborent dans les 4^e et 10^e Plateaux. Ce sont les axiomes qui constituent la « majorité redondante » en tant que « système homogène et constant ». Travaillant comme devenir-minoritaire de ce système, la minorité « risque de détruire la majorité dans son concept même, c'est-à-dire en tant qu'axiome ». En ce sens, la majorité constitue un ensemble dénombrable et donc axiomatisable, tandis que « la minorité se définit comme ensemble non dénombrable, quel que soit le nombre de ses éléments »²². À proprement parler, il ne s'agit ni d'ensemble ni d'éléments, car, comme nous l'avons lu dans le 10^e Plateau, la minorité conçue comme devenir-minoritaire constitue un « bloc de devenir », un « système-ligne » ou une « zone de voisinage et d'indiscernabilité » où : « Un devenir n'est ni un ni deux, ni rapport des deux, mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite, de chute, perpendiculaire aux deux »²³. Le bloc de devenir comme système-ligne n'est autre que ce que Deleuze et Guattari appellent « connexion » dans le 13^e Plateau : « Ce qui caractérise l'indénombrable, ce n'est ni l'ensemble ni les éléments ; c'est plutôt la *connexion*, le 'et', qui se produit entre les éléments, entre les ensembles, et qui n'appartient à aucun des deux, qui leur échappe et constitue une ligne de fuite »²⁴. Bref, la *non-dénombrabilité* est exactement un caractère intrinsèque du devenir-minoritaire.

Dés lors, la stratégie majoritaire comme constitution d'une majorité ne peut évidemment pas être une stratégie de lutte contre l'axiomatique, car elle ne porte que sur les ensembles dénombrables, en restant au niveau des axiomes ; et c'est la raison pour laquelle elle ne

²¹ MP, p. 582.

²² MP, pp. 586-587. Cf. le Chapitre IV, §2.

²³ MP, p. 360.

²⁴ MP, p. 587.

peut non plus déborder les États que la machine de guerre mondiale s'approprié. Au contraire, la stratégie minoritaire dégage sa puissance révolutionnaire d'une mise en relation entre la puissance de la machine de guerre et celle des minorités :

On objectera que l'axiomatique dégage elle-même la puissance d'un ensemble infini non dénombrable : précisément celle de sa machine de guerre. Il semble pourtant difficile de l'appliquer au « traitement » général des minorités sans déclencher la guerre absolue qu'elle est censée conjurer²⁵.

Des questions se poseraient sur cette « guerre absolue », mais Deleuze et Guattari les laissent ouvertes. On ne peut décrire, en tâtonnant, que certains traits de leur observation. L'idée est que l'axiomatique dégage la puissance supérieure de la machine de guerre pour l'appliquer à celle des minorités, et cela suscite en quelque sorte la guerre absolue minoritaire que l'axiomatique ne peut traiter, c'est-à-dire que celle-ci engendre d'elle-même une puissance révolutionnaire contre elle-même :

Si les deux solutions d'extermination et d'intégration ne semblent guère possibles, c'est en vertu de la loi la plus profonde du capitalisme : il ne cesse de poser et de repousser ses propres limites, mais il ne le fait qu'en suscitant lui-même autant de flux en tous sens qui échappent à son axiomatique. *Il ne s'effectue pas dans les ensembles dénombrables qui lui servent de modèles sans constituer du même coup des ensembles non dénombrables qui traversent et bouleversent ces modèles*²⁶.

Certes, on assiste à cette scène du capitalisme partout dans le monde : au fur et à mesure que l'économie capitaliste reforme, en mobilisant la machine de guerre mondiale, le capital « en rapport avec des ressources nouvelles (pétrole marin, nodules métalliques, matières alimentaires) », elle reforme nécessairement des « ensembles minoritaires ». Bref, le capitalisme est incapable d'arrêter cette reformation des minorités : « L'extermination d'une minorité fait naître encore une minorité de cette minorité »²⁷, et en ce sens, il ne peut conjurer la *guerre absolue* entre les ensembles minoritaires et l'axiomatique. C'est ce que Deleuze et Guattari entendent par le concept de « propositions indécidables » de la théorie de l'axiomatique : le mot « indécidables » n'indique pas l'incertitude du système

²⁵ MP, pp. 588-589.

²⁶ MP, p. 590.

²⁷ MP, p. 589.

axiomatique, mais « la coexistence ou l'inséparabilité de ce que le système conjugue, et de ce qui ne cesse pas de lui échapper suivant des lignes de fuite elles-mêmes connectables »²⁸. En fin de compte, c'est là que nous pouvons répondre à la question que nous avons posée, en commençant ce chapitre : pourquoi les minorités choisissent-elles la guerre pour leur forme de lutte ? Pourquoi la stratégie minoritaire est-elle définie par « la guérilla, la guerre de minorités, la guerre populaire et révolutionnaire » ? Parce que ce sont les minorités qui peuvent constituer une machine de guerre qui a pour objet le devenir-minoritaire de tout le monde contre la machine de guerre mondiale : « Aussi la question des minorités est-elle plutôt d'abattre le capitalisme, de redéfinir le socialisme, de constituer une machine de guerre capable de riposter à la machine de guerre mondiale, avec d'autres moyens ». Si la stratégie minoritaire est conçue comme stratégie *véritablement* révolutionnaire, c'est parce que cette machine de guerre des minorités a pour objet « le mouvement révolutionnaire (connexion des flux, composition des ensembles non dénombrables, devenir-minoritaire de tout le monde) »²⁹.

²⁸ MP, p. 590.

²⁹ *Idem.*

Chapitre VIII. Les stratégies majoritaires

Dans notre typologie de stratégies qui est inspirée des trois stratégies de civilité formulées par Balibar, nous y avons ajouté une nouvelle distinction, qui n'existe pas dans sa formulation, entre les deux types de stratégies majoritaires : la stratégie majoritaire de minorité et la stratégie majoritaire de majorité qui sont élaborées respectivement dans la théorie gramscienne de l'hégémonie et les programmes révolutionnaires de Kautsky et de Lénine. Dans quelle mesure ces deux types différents sont-ils classés dans la même catégorie de « stratégie majoritaire » ? En premier lieu, c'est, comme Balibar définit la stratégie majoritaire, qu'ils s'opposent à la politique étatique ou à l'espace politique qui ouvre « par en haut » ou par le centre dans l'État bourgeois conçu comme monopolisation de la violence¹. L'auteur de « Stratégies de civilité » découvre l'idée par excellence de la politique étatique dans la *Sittlichkeit* hégélienne². Il envisage la stratégie majoritaire comme politique qui cherche l'ouverture de l'espace politique « par en bas », en inventant une nouvelle civilité pour remplacer celle de l'État bourgeois par l'émancipation des dominés par eux-mêmes. En second lieu, les deux types de stratégies majoritaires ont en commun la *structure de l'appropriation stratégique* que nous avons dégagée de la Formule clausewitzienne, et à cet égard, ils se distinguent en dernière instance de la stratégie minoritaire guattaro-deleuzienne, bien que celle-ci ne refuse pas l'idée de l'espace politique ouvert par en bas. Or, la confrontation de la stratégie majoritaire avec la stratégie minoritaire produit un double effet : les deux types sont classés en catégorie « majoritaire » et en même temps bifurquent aux niveaux de la forme et du contenu stratégiques. Dans les littératures marxistes post-gramsciennes, la continuité et la discontinuité entre le marxisme « orthodoxe » et la pensée gramscienne sont toujours l'enjeu de débats. Si on les confronte avec la théorie guattaro-deleuzienne de la minorité et de la pure stratégie, cela permettra de les reformuler dans une autre perspective et encore de découvrir d'autres types de continuités et de discontinuités. Notamment, certaines nouveautés de la pensée

¹ É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, pp. 176-177.

² Balibar emploie la notion de « stratégie hégémonique » par laquelle il entend la *Sittlichkeit* hégélienne (É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, p. 164). En relisant la Troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*, il dégage une stratégie politique d'anti-violence. Comme on le sait, la notion d'hégémonie est un héritage des révolutionnaires russes et un titre de la pensée de Gramsci, mais l'auteur de *Violence et civilité* remonte à son origine hégélienne d'après le classique de Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, dont nous fîmes notre référence dans la Deuxième partie de la présente thèse (C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*).

gramscienne, qui marquent des ruptures avec le marxisme orthodoxe, ne seraient explicitées qu'en se traduisant dans la perspective guattaro-deleuzienne.

Au niveau formel de leurs stratégies, les programmes de Kautsky et de Lénine ainsi que la théorie gramscienne du « Prince moderne » sont conçus comme des variations du concept clausewitzien de stratégie, c'est-à-dire celles de la structure d'appropriation hiérarchique, « moyen-objet-fin », qui est caractérisée par l'*extériorité subjective* et l'*extériorité objective*. Au niveau du contenu, l'hégémonie n'est autre que la cohérence interne de l'appropriation stratégique dont l'extériorité objective est conditionnée par l'histoire et la conjoncture, et que l'extériorité subjective est déterminée par le rapport entre le parti politique et les masses. Cependant, les conceptions gramsciennes de ces deux types d'extériorité se distinguent radicalement de celles du marxisme orthodoxe. Les programmes de Kautsky et la stratégie léniniste de l'« alliance de classes » supposent une intériorité stratégique *absolue* : en tant que *représentant des intérêts naturels et universels du prolétariat*, la nature du parti ouvrier est indépendante du développement conjoncturel et du mouvement des masses. Bref, l'hégémonie du parti ouvrier consiste à extérioriser les conditions historiques comme extériorité objective et les masses comme moyens stratégiques. D'où le fameux autoritarisme des bolchéviques. Ce caractère absolu de l'intériorité disparaît chez Gramsci : il n'y a pas d'essence ou de nature immuable du parti politique dans le mouvement de conjoncture et dans le mouvement organique ; le bloc historique est une unité historique de l'intériorité stratégique et de l'extériorité subjective. Et encore, pour le traduire en langue guattaro-deleuzienne, il est un bloc de devenir qui a pour point central le parti politique et pour opérateur de devenir les groupes subalternes ; ceux-ci sont « appropriés » par l'hégémonie du parti politique des groupes dominants, mais en même temps ils constituent la puissance qui engage le parti dans un devenir-minoritaire. Voilà pourquoi nous avons appelé « stratégie majoritaire de minorité » la théorie gramscienne de l'hégémonie. Au contraire, la stratégie majoritaire de majorité de Kautsky et de Lénine consiste à réprimer le devenir-minoritaire de la majorité et à maintenir le seul mouvement de majorisation des minorités. Ce n'est donc pas un hasard, si les bolchéviques se nomment « *bolchéviques* » qui signifient littéralement « majoritaires ».

Dans la première section de ce chapitre, nous nous consacrerons aux questions sur la bifurcation entre ces deux types de stratégies majoritaires. Ce qui nous permet de préciser les points de cette bifurcation est l'analyse critique de Laclau et de Mouffe sur l'histoire des théories marxistes et des stratégies élaborées par les révolutionnaires marxistes, notamment Luxemburg, Kautsky, Sorel, Lénine et Gramsci. Le premier objectif de leur co-travail de

1985, *Hégémonie et stratégie socialiste*, est de rompre radicalement avec l'« économisme » ou « paradigme essentialiste » qui dominait la théorie marxiste du politique. Pour cela, les auteurs marquent « *The Gramscian Watershed* »³ comme un point de rupture entre la théorie proprement *politique* de l'hégémonie et de la pratique hégémonique, et la théorie marxiste qui repose sur la formule orthodoxe de « représentation politique d'intérêts économiques ». D'après eux, les marxistes, y compris Gramsci, ne se libèrent pas complètement du paradigme économiste, bien qu'il y ait depuis toujours les débats entre l'économisme et l'anti-économisme dans la tradition marxiste. C'est sur ce même point qu'ils critiquent Althusser : d'un côté ils dégagent du concept althussérien de « surdétermination » une affirmation anti-essentialiste que « le social se constitue comme ordre symbolique »⁴ ; de l'autre, en rejetant la formule althussérienne de « détermination en dernière instance par le mode de production économique », ils élaborent leur propre théorie de la « totalité structurée » qui est conceptualisée par la notion de « discours »⁵. On appelle « post-marxisme » ce projet théorique et stratégique qui est engendré avec des concepts féconds dans le Chapitre III d'*Hégémonie et stratégie socialiste*. Or, cette étiquette, qui n'est pas inventée par les auteurs, ne semble pas suffisante pour présenter ce projet, parce que celui-ci est déjà externe au marxisme comme ils le communiquent dans la préface à la seconde édition anglaise⁶. En effet, depuis les années 1990, Laclau se libère de sa tâche de la critique du paradigme essentialiste du marxisme et développe ses propres réflexions socio-politiques dans les œuvres ultérieures. Il reformule sa théorie du discours de façon plus simple et plus claire dans son « *Why do empty signifiers matter to politics?* », en renonçant à quelques concepts et problèmes introduits dans le livre de 1985 (par exemple n'apparaissent plus le concept de « champ de la discursivité » et la distinction entre « moment » et « élément »). Dans son *La Raison populiste*, il cherche à théoriser certaines catégories et concepts fondamentaux du politique et du social, en analysant une catégorie politique nommée « populisme » dans son schéma discursif. La deuxième section sera réservée à une relecture critique de la théorie de Laclau pour poser deux séries de questions. D'abord, il sera question d'une reconstitution de la stratégie gramscienne : Laclau théorise celle-ci de son point de vue « ontologique », en reformulant dans ses propres termes les concepts gramsciens tels que « hégémonie », « bloc historique », « volonté collective » ou

³ E. Laclau et C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, *op. cit.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

« guerre de position ». Nous envisagerons la théorie de Laclau comme version contemporaine la plus théorisée de la stratégie majoritaire de minorité d'origine gramscienne, bien qu'il reprenne très sélectivement les héritages gramsciens et laisse de côté leur grande partie, notamment les problèmes de l'histoire et de l'État. La deuxième série de questions concerne cette sélection à la fois théorique et stratégique. Il s'agira surtout de savoir pourquoi la stratégie de Laclau est classée dans la catégorie de « stratégie majoritaire » malgré son silence du problème de l'État.

§1. Bifurcation de la stratégie majoritaire

La stratégie majoritaire de majorité : hégémonie dans le régime représentatif

Formulant les stratégies révolutionnaires de Kautsky et de Lénine, nous nous appuyons sur l'analyse critique de Laclau et de Mouffe sur le marxisme orthodoxe¹. La stratégie léniniste de l'« alliance de classes » se fonde sur la *double distinction* entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique, et entre le parti politique et les masses. On peut prendre la notion de « représentation » pour reconceptualiser cette distinction. Cette notion a son origine dans le marxisme orthodoxe de Kautsky à l'épreuve d'une situation dite de la « crise du marxisme » des années 1890, qui est caractérisée par une « fragmentation des différentes positions des agents sociaux »². À cet égard, elle est surtout une crise du paradigme marxiste classique qui prévoit théoriquement la simplification sociale, c'est-à-dire, la polarisation en deux classes sociales, la bourgeoisie et le prolétariat. Quelle est la réponse du marxisme à la société réelle qui s'écarte du paradigme théorique ? De quelle manière le prolétariat fragmenté peut-il se réunir ? La solution orthodoxe de Kautsky consiste à *envisager le parti socialiste comme représentant naturel des intérêts de tout le peuple exploité*. Le marxiste allemand ne renonce jamais à la thèse de la simplification de la société capitaliste, en soutenant toujours une tendance naturelle produite par l'« évolution économique »³. Cette simplification n'est autre que celle des « intérêts », parce que les classes sociales sont respectivement identifiées par leur intérêt au niveau économique. Et encore elle entraîne une simplification au niveau politique :

Cependant, les intérêts du prolétariat et ceux de la bourgeoisie sont trop opposés pour que les tendances politiques de ces deux classes puissent s'accorder longtemps. Dans tous les pays où règne le mode de production capitaliste, la participation de la classe ouvrière à la politique doit, à un certain moment, conduire à une rupture avec les partis bourgeois et à la constitution d'un parti indépendant, du parti ouvrier. La chose est naturelle et n'a pas besoin de plus ample explication après nos développements sur les intérêts, les tendances et les conceptions de ces deux classes⁴.

¹ Cf. le Chapitre II d'*Hégémonie et stratégie socialiste*.

² E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 64.

³ Cf. K. Kautsky, *Le Programme Socialiste*, trad. fr. L. Rémy, Les bons caractères, 2004, pp. 223, 244-245.

⁴ *Ibid.*, p. 222.

Ainsi, le prolétariat atteint nécessairement la constitution de son propre parti politique. Or, celui-ci n'est pas seulement le parti ouvrier, mais il « représente » le peuple tout entier. Il y a deux phases de la représentation. Dans la première phase, le prolétariat industriel représente non seulement la classe ouvrière, mais aussi tous les intérêts des classes opprimées, telles que les paysans et les artisans⁵. Car le développement économique assure que tout le peuple exploité deviendra dans le futur le prolétariat. Dans ce paradigme, la crise du marxisme n'est qu'une exception de la tendance générale, c'est-à-dire une situation *contingente* ou *éventuelle* dans laquelle il s'agit d'un représentant intellectuel qui est capable de prévoir le développement du capitalisme par la science marxiste. D'où la seconde phase dans laquelle le peuple exploité *actuel* est représenté par le parti socialiste en tant que représentant du prolétariat *à venir*. C'est dire que les *intérêts naturels* du prolétariat qui ne sont pas encore actualisés dans le peuple ne peuvent se manifester actuellement que par son représentant politique :

Mais la démocratie socialiste ne représente pas seulement les intérêts des « petites gens » dans l'avenir, mais encore dans la société actuelle. Le prolétariat, dernière classe des classes exploitées, ne peut se délivrer de l'exploitation et de l'oppression qu'en supprimant toute exploitation, toute oppression. Il en est donc l'ennemi juré, quelle que soit la forme qu'elles revêtent ; il est le champion de tous les exploités et de tous les opprimés⁶.

Dans le discours de Kautsky, les identités des classes sociales sont fixées à leurs intérêts dans l'infrastructure, alors que le parti politique relève de la superstructure politico-idéologique qui représente les intérêts économiques. Lénine reproche à Kautsky sa « renégat »⁷, mais il n'en est pas moins influencé par la conception kautskienne des classes sociales et de la politique. Laclau et Mouffe formulent le premier principe du marxisme orthodoxe et du léninisme, qui distingue définitivement ces derniers de la conception gramscienne de la politique :

⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ V. I. Lénine, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/vl19181110.htm>.

Puisque le champ des rapports de production est le terrain spécifique de la constitution de classe, la présence de classes dans le champ politique ne peut être comprise que comme *représentation d'intérêts*⁸.

À la différence des partis sociaux de l'Europe de l'Ouest, la tâche du Parti ouvrier social-démocrate de Russie était la « révolution démocratique bourgeoise » : une singularité de la révolution russe inhérente au fait que la classe ouvrière ne doit pas seulement organiser sa propre révolution, mais aussi compléter la tâche bourgeoise. D'où un « hiatus » entre deux rapports que formulent Laclau et Mouffe en termes suivants : 1) le rapport entre une tâche hégémonique et son agent naturel, c'est-à-dire celui entre la révolution démocratique contre le tsarisme et la bourgeoisie ; 2) le rapport entre la tâche hégémonique et la classe ouvrière qui la rend hégémonique. Il en résulte une tension entre deux instances de la pratique hégémonique : « pratique autoritaire » et « pratique démocratique »⁹. Les bolchéviques avaient oscillé entre ces deux pratiques, mais ils ont de plus en plus infléchi leurs discours vers l'autoritarisme. Dans la pratique autoritaire de l'hégémonie, la thèse kautskienne continue de faire ses effets : les catégories de classes, telles que bourgeoisie, petite bourgeoisie, paysannerie ou prolétariat, sont *a priori* déterminées par leurs intérêts économiques communs ; le prolétariat au « stade bourgeois-démocratique »¹⁰ de la révolution russe doit jouer son rôle d'« avant-garde » des masses populaires, mais ses intérêts naturels ne sont représentés que par le parti politique ouvrier ; il ne peut donc jouer son rôle qu'à la condition de se construire une conscience politique avec le parti. Dans son *Que faire*, dit Lénine :

La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette connaissance est celui des rapports de toutes les classes et couches de la population avec l'Etat et le gouvernement, le domaine des rapports de toutes les classes entre elles. C'est pourquoi, à la question : que faire pour apporter aux ouvriers les connaissances politiques ? — on ne saurait donner simplement la réponse dont se contentent, la plupart du temps, les praticiens, sans parler de ceux qui penchent vers l'économisme, à savoir « aller aux ouvriers ». Pour apporter aux ouvriers les connaissances politiques, les social-démocrates doivent aller dans

⁸ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, op. cit., p. 110.

⁹ *Ibid.*, pp. 111-114.

¹⁰ *Ibid.*, p. 110.

toutes les classes de la population, ils doivent envoyer dans toutes les directions des détachements de leur armée¹¹.

Qu'est-ce qui apporte la conscience politique aux ouvriers ? Ce sont les sociaux-démocrates en tant que représentants naturels du prolétariat qui doivent « aller aux ouvriers » et « aller dans toutes les classes de la population » pour leur enseigner la conscience politique. En ce sens, la classe ouvrière n'est pas un sujet politique, mais seulement l'une des catégories de l'intérêt commun. Elle est subjectivée en tant qu'elle devient l'armée du parti politique de nature pédagogique. Dès lors, la pratique autoritaire de l'hégémonie a pour principe une séparation radicale entre un secteur dirigeant et des secteurs dirigés.

Le privilège du parti politique et sa fonction pédagogique sont garantis par sa « science ». Les sociaux-démocrates ont le savoir des « natures économiques » des classes sociales, tandis que les masses populaires ne les savent pas : « pour devenir social-démocrate, l'ouvrier doit se représenter clairement la nature économique »¹². Comme le disent les auteurs d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, l'autoritarisme léniniste se fonde sur un « entrelacement de la science et de la politique »¹³. L'hégémonie politico-idéologique du parti est justifiée par le fait qu'il est un représentant de la nature économique de la classe ouvrière. Tout comme le kautskien orthodoxe, le représentant léniniste a pour condition la théorie scientifique de la structure économique : le fait que les sociaux-démocrates soient théoriciens et scientifiques rend possible leur titre de représentant, d'enseignant et d'apporteur de la conscience politique. Ainsi, le parti politique enseigne les savoirs à la classe ouvrière, celle-ci les enseigne aux masses populaires. Consolidant le *régime kautskien de la représentation double* — le rapport représentatif entre le parti politique et la classe ouvrière, et celui entre l'avant-garde et les masses — cet entrelacement léniniste de la science et de la politique expose clairement les caractères de la stratégie majoritaire de majorité. Il constitue, pour utiliser les termes guattaro-deleuziens de la majorité¹⁴, un « mètre-étalon » politico-scientifique, un système homogène et constant qui, au nom de la « science », assigne à chaque classe une nature économique. Ce système majoritaire n'autorise aucune déterritorialisation ou aucun devenir : il faut que les natures économiques de toutes les classes sociales soient déterminées selon la science du parti politique en tant

¹¹ V. I. Lénine, *Que faire?*, 1902, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/quefaire.pdf>.

¹² *Ibid.*

¹³ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁴ Cf. le Chapitre VI, §1.

que Centre du système, et que leur conscience politique soit apportée par le parti comme leur représentant. Si bien que les classes sociales qui sont non-identifiables ou indéfinissables selon leurs natures économiques sont exclues par le système majoritaire. C'est la raison pour laquelle il n'est pas question de groupes sociaux subalternes dans la stratégie majoritaire de Kautsky et de Lénine. Dans la mesure où celle-ci s'appuie sur le système pédagogique-hégémonique qui représente les intérêts économiques, elle ne peut traiter la « puissance » des groupes subalternes. Car, comme nous l'avons remarqué dans nos relectures des écrits de Gramsci¹⁵, les groupes subalternes sont « désagrégés » entre l'histoire de la société civile et celle des États par les différences telles que le « sexe », la « religion », la « race », la « classe sociale » et la « nation ». Même si le parti politique léniniste va « dans toutes les classes de la population », il ne pourra parvenir à donner aux groupes subalternes leur propre conscience politique, parce qu'il ne peut pas les définir ou les identifier selon son mètre-étalon. La subalternité trace une ligne de fuite ou de devenir qui passe toujours *entre* les éléments du système majoritaire. Enfin, pour traiter la subalternité comme un sous-système, le parti politique réduit à la différence économique homogène toutes les différences qui caractérisent les groupes subalternes. Bref, il n'autorise que le devenir-majoritaire de la majorité et de la subalternité (certes, dans le vocabulaire guattaro-deleuzien, on ne peut pas l'appeler « devenir », parce qu'« il n'y a de devenir que minoritaire »¹⁶). C'est pourquoi la stratégie de Kautsky et de Lénine s'appelle « stratégie majoritaire de majorité ».

La stratégie majoritaire de minorité : « Prince moderne »

Laclau et Mouffe trouvent l'origine de leur propre concept de l'hégémonie dans le « moment gramscien » (*The Gramscian Watershed*)¹⁷, en le considérant comme une rupture avec le « réductionnisme » ou l'essentialisme du marxisme orthodoxe et du léninisme :

C'est en ce point crucial que Gramsci opère le troisième et le plus important de ses déplacements : la rupture avec la problématique réductionniste de l'idéologie. Pour

¹⁵ Voir le Chapitre V.

¹⁶ MP, p. 134.

¹⁷ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, pp. 127-138.

Gramsci, les sujets politiques ne sont pas — à strictement parler — les classes, mais des « volontés collectives » complexes¹⁸.

À savoir que, d'après les auteurs d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, Gramsci est surtout le premier théoricien qui libère, en ouvrant une nouvelle problématique de l'idéologie, le concept d'hégémonie de la doctrine des *intérêts économiques*, décrite en termes d'infrastructure et de superstructure. Or, à nos yeux, le point crucial de la théorie gramscienne ne se trouve pas simplement dans sa reproblématisation de l'idéologie. Car « la rupture avec la problématique réductionniste de l'idéologie » n'est qu'une conséquence supplémentaire qui résulte de la thèse gramscienne du *continuum*, que nous avons étudiée dans la Deuxième partie. Si l'on comprend le bloc de devenir, la philosophie de la *praxis* et la volonté collective comme continuum, le concept d'idéologie et le couple « infrastructure et superstructure » seront tous redéfinis. Étant donné ce continuum, nous analyserons la théorie gramscienne du point de vue de la stratégie politique.

Pour formaliser la structure d'appropriation de la stratégie clausewitzienne dans le Chapitre I, nous avons suggéré l'hypothèse de l'*extériorité objective* et de l'*extériorité subjective*. La première extériorité désigne la situation ou conjoncture objective qui conditionne l'utilisation des moyens stratégiques ; nous entendons par « extériorité subjective » la hiérarchie de la structure stratégique qui se fonde sur la distinction entre la fin comme *pure intériorité* et les moyens extérieurs à celle-ci. Si la stratégie majoritaire a son propre concept de « stratégie », le premier caractère de celui-ci se trouve dans la structure formalisée par ces deux types d'extériorité. Lorsque nous les considérons dans la problématique de la stratégie de l'émancipation, le problème de l'extériorité subjective n'est autre que le problème de la subjectivation politique qui se pose dans la perspective stratégique ; et l'extériorité objective fait référence au problème de la « conjoncture ». On peut directement appliquer ces deux types aux stratégies majoritaires qui se dégagent des régimes représentatifs kautskiens ou léninistes. La première question est de savoir quelle est la fin de la stratégie qui, en tant que pure intériorité, s'approprie les moyens, en leur imposant des objets tactiques : en tant qu'il est le représentant des intérêts universels et l'incarnation de l'émancipation à venir du prolétariat et de tout le peuple, c'est le parti politique qui occupe la place de la fin de la stratégie ou celle du point central de l'hégémonie, et qui constitue l'extériorité subjective, en posant une rupture entre lui-même et les masses. Pour lui, le mouvement de l'infrastructure économique est l'extériorité

¹⁸ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 130.

objective la plus fondamentale. Or, les différences entre les stratégies majoritaires proviennent de différentes manières de traiter les deux types d'extériorité. Ainsi divergent la stratégie gramscienne et les stratégies de Kautsky et de Lénine, au point que le continuum gramscien rompt avec le régime de la représentation double qui suppose des ruptures entre le parti politique, le prolétariat et les masses. Même si Gramsci conçoit l'hégémonie comme une forme d'alliance de classes dans « Quelques thèmes de la question méridionale », il ne considère nullement le prolétaire comme un représentant des intérêts universels des masses paysannes. Toutes nos analyses sur le bloc historique montrent que celui-ci n'est pas un régime représentatif, et que ce qui rend possible l'hégémonie, c'est le double mouvement du devenir-subalterne de la supériorité et du devenir-supérieur de la subalternité. Les concepts gramsciens tels que « bloc historique », « volonté collective », « prince moderne » ou « hégémonie culturelle » expriment un régime hégémonique non-représentatif qui est constitué par ce double mouvement de devenir. Si bien que l'extériorité subjective et l'extériorité objective de la stratégie gramscienne apparaissent sous d'autres formes que celles de la stratégie du régime représentatif.

La première question est encore de savoir quelle est la fin de la stratégie gramscienne. Il conviendrait de relire les textes sur la théorie du « Prince moderne » et de la volonté collective pour poser les questions sur la fin et l'extériorité subjective de la stratégie gramscienne. Dans la note du Cahier 13 qui étudie *Le Prince* de Machiavel, en le considérant comme une « illustration historique du 'mythe' sorélien », Gramsci appelle « prince moderne » la forme moderne de ce mythe dont la tâche est d'organiser une volonté collective pour une « fin politique déterminée ». Dans le monde moderne, c'est dans le parti politique que le « prince moderne » ou « mythe-prince » s'incarne :

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret, il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe de société dans lequel a commencé déjà de se concrétiser une volonté collective qui s'est reconnue et affirmée en partie dans l'action. Cet organisme est déjà donné par le développement historique et c'est le parti politique, première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux¹⁹.

Gramsci considère ici le parti politique comme « première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective » : à savoir, le parti organise la volonté

¹⁹ Q13, §1.

collective comme moyen pour la conduire à une fin politique déterminée. C'est là que l'on peut interpréter, du point de vue de la stratégie, la théorie gramscienne du prince moderne. Comme nous l'avons montré dans notre analyse sur la conception clausewitzienne de la stratégie, c'est l'organisateur lui-même qui occupe la place de la fin dans la structure hiérarchique de la fin et des moyens. Si bien qu'en tant que fin stratégique et germe d'une volonté collective, le parti devient le point central qui se met en relation avec cette dernière sous la forme de fin et moyen : à savoir, pour autant qu'il est la fin *stratégique*, il s'approprie comme moyen la « volonté collective nationale-populaire » qu'il crée. Cela dit, sa relation avec les moyens n'est pas la même chose que la stratégie kautskienne ou léniniste, car le parti doit incarner l'idéologie-mythe sorélienne du prince moderne. À proprement parler, il n'y a pas d'extériorité subjective dans la volonté collective, parce que celle-ci a seulement le niveau inférieur et le niveau supérieur du continuum qui se distinguent par la différence de degrés, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de rupture entre les masses et le parti comme mythe-prince. Celui-ci organise et s'approprie la volonté collective à travers l'*hégémonie* conçue comme « réforme intellectuelle et morale ».

Or, dans la mesure où l'idéologie-mythe s'incarne dans des corps tels que le parti, l'organisation ou le leader politiques, ces corps existent comme point central de l'hégémonie, si bien qu'il y a toujours un risque de la centralisation du corps politique et de l'extériorisation des moyens. Surtout, étant donnée la conjoncture antagoniste dans laquelle la politique se réduit à une stratégie politique, s'appropriant les masses comme moyens stratégiques, le corps politique tendrait à devenir le point central dans la structure d'appropriation de la stratégie. Ce qui nous renvoie au problème du « devenir-État » qui est posé dans le Chapitre III. Il est question de savoir si la stratégie gramscienne vise à devenir l'État. Depuis qu'avec *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Anderson a répandu le schématisme de la théorie gramscienne, on comprend largement comme une transformation gramscienne de la formule marxiste « infrastructure et superstructure » la distinction entre la « société civile » et la « société politique ou État »²⁰. Mais, comme Thomas le relève bien, elle est la distinction « fonctionnelle » entre deux « formes idéologiques » des superstructures²¹. En ce sens, il faudrait que l'opposition entre ces deux formules, « société civile = consentement » et « État = coercition », soit seulement conçue comme distinction fonctionnelle — la société civile et l'État se superposent, et leurs histoires s'entrelacent

²⁰ Anderson présente la fameuse formule « hégémonie = consentement = société civile » vs « domination = coercition = État » (P. Anderson, « The Antinomies of Antonio Gramsci », *op. cit.*, p. 22).

²¹ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 172.

dans le bloc historique. Dès lors, la relation entre le parti politique et la volonté collective, et la relation entre les groupes dirigeants et les groupes subalternes apparaissent différemment dans ces deux formes. Si bien que la condition qui détermine l'extériorité subjective stratégique oscillerait entre les deux pôles de consentement et de coercition, autrement dit que ceux-ci peuvent être les deux formes de l'extériorité subjective. La question est de savoir si le bloc historique ou la volonté collective privilégie la fonction de l'État par rapport à la société civile, car ils tendent souvent à apparaître sous la forme d'« État intégral » chez Gramsci comme Buci-Glucksmann le remarque²². En effet, Gramsci considère la fin politique du *Prince* de Machiavel comme « fondation d'un nouvel État », et celle-ci pourrait certainement être la fin politique du prince moderne et de la création originale d'une volonté collective²³. Et encore, comme nous l'avons vu dans le texte sur les groupes subalternes, la volonté collective peut être considérée comme moyen pour le devenir-État²⁴. L'extériorité subjective devient d'autant plus clausewitzienne que la stratégie gramscienne porte sur le devenir-État. Si l'État intégral, organique et hégémonique est vraiment la forme ultime du bloc historique, l'extériorité subjective tendra à être déterminée par un ordre hiérarchique dans la structure de l'appropriation stratégique, et elle aura pour forme ultime la coercition juridique de l'État. Si l'État occupe ainsi la place de la fin, en prenant tous ses éléments pour moyens, n'est-ce pas exactement le modèle clausewitzien de la politique ?

Le problème de l'extériorité objective chez Gramsci

Ensuite, il est question de savoir comment concevoir l'extériorité objective. Si Gramsci est le penseur de la pratique politique, c'est qu'il ne pense la pratique hégémonique que dans une conjoncture donnée particulière. Quoique le mot « hégémonie » soit récurrent dans divers contextes des *Cahiers de prison*, les sens de ce mot se tiennent sans exception à certaines situations concrètes ou particulières, c'est-à-dire que l'hégémonie s'associe à la *tâche historique imposée par une conjoncture*. C'est une implication importante de

²² « Faut-il alors en conclure que l'État comme mode privilégié de constitution/unification de classe, comme État tendanciellement *intégral* et hégémonique, supplante le concept de bloc historique dans lequel de nombreux commentateurs ont vu l'apport original et *privilégié* de Gramsci au marxisme ? » (C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, *op. cit.*, p. 317).

²³ Q13, §1.

²⁴ Q25, §5. Voir le Chapitre V, §1.

l'énoncé « la philosophie de la *praxis* est l'historicisme absolu »²⁵. Il n'y a pas, dans la conception gramscienne de la situation ou conjoncture, l'extériorité objective qui est conçue par le rationalisme clausewitzien, c'est-à-dire l'extériorité de l'ensemble de conditions objectives extérieures à la politique d'État intérieure en tant qu'« entendement pur » (cependant, il faudrait nous rappeler que l'extériorité objective est aussi problématique chez Clausewitz, car elle ne se distingue souvent pas des moyens tactiques). Le continuum gramscien résiste contre l'extériorité objective aussi bien que l'extériorité subjective : le bloc historique n'est pas seulement l'unité hégémonique des groupes dirigeants et des groupes subalternes, mais aussi l'unité des situations et du sujet politique de la stratégie. Gramsci théorise sa réflexion sur la situation et la conjoncture dans un texte intitulé « Analyse des situations - Rapport de forces » du *Cahier 13*²⁶. Dans ce texte qui redéfinit les termes et les formules marxistes, en dégagant de la Préface de la *Critique de l'économie politique* de Marx deux principes du mouvement de la société²⁷, Gramsci suggère trois distinctions : 1) la structure et la superstructure ; 2) les mouvements organiques et les mouvements de conjoncture de la structure ; 3) trois moments ou degrés du rapport de forces.

Le concept gramscien de « structure » n'est nullement identifiable à la « *conception métaphorique architectonique* » des Seconde et Troisième Internationales qui distinguent de façon dogmatique la « base » de la « superstructure »²⁸. D'après Gramsci, il y a bien un « rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes, qui peut être mesuré à l'aide des systèmes de mesure des sciences exactes ou physiques » : c'est le rapport de forces comme une « réalité têtue ». Cependant, ce type de rapport de forces n'est pas la même chose que la structure, car les *forces politiques* interviennent et opèrent dans des mouvements organiques ou de conjoncture de la structure. Les mouvements organiques sont « relativement permanents », alors que les mouvements

²⁵ Q11, §27.

²⁶ Q13, §17.

²⁷ « 1) le principe qui veut qu'aucune société ne s'assigne de tâches pour la solution desquelles les conditions nécessaires et suffisantes n'existent pas déjà, ou du moins ne sont pas déjà en voie d'apparition et de développement ; 2) le principe qui veut qu'aucune société ne se dissolve ni ne puisse être remplacée, si elle n'a pas d'abord développé toutes les formes de vie qui sont comprises implicitement dans ses rapports » (Q13, §17).

²⁸ A. Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 89. Cf. le Chapitre VI, §2 de cette thèse et G. Cospito, « Struttura », in *Dizionario Gramsciano* (<http://dizionario.gramsciproject.org/>).

de conjoncture « se présentent comme occasionnels, immédiats, presque accidentels »²⁹. Dans cette conception qui fait référence aux deux principes de la Préface de la *Critique de l'économie politique*, nous pouvons découvrir l'idée gramscienne de ce que Thomas appelle « la non-contemporanéité du présent »³⁰ et une objection de Tosel à la critique althussérienne de l'historicisme absolu³¹ : la conception gramscienne de la structure est celle d'une « multiplicité de temporalité » qui ne se réduit pas à une totalité homogène.

La troisième distinction concernant le rapport de forces est un autre « aspect » du problème qui se pose dans les deux distinctions précédentes. Il y a trois moments ou degrés du rapport de forces : le « rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes », le « rapport des forces politiques » et le « rapport des forces militaires ». Ce qui nous renvoie encore au continuum gramscien. D'abord, ces trois moments se distinguent par la différence de degrés, et pour cette raison, ils se sous-divisent. Le rapport des forces militaires se divise en deux degrés — « le degré militaire au sens strict » et « le degré techno-militaire ». Quant au rapport des forces politiques, il se sous-divise en trois moments ou degrés : 1) le « moment économique-corporatif » où « un commerçant sent qu'il *doit* être solidaire d'un autre commerçant, un fabricant d'un autre fabricant, etc., mais le commerçant ne se sent pas encore solidaire du fabricant » ; 2) le moment où *la question de l'État se pose*, car « tous les membres du groupe social prennent conscience de leur solidarité d'intérêts, mais encore dans les limites du champ purement économique » ; 3) le moment véritablement *politique* où les « idéologies qui avaient germé antérieurement deviennent 'parti' », et ainsi que l'hégémonie s'instaure³². On peut dire que tous ces moments du rapport de forces correspondent aux différents degrés du bloc historique comme continuum qui traverse le degré purement économique-matériel, le degré économique-politique, le degré politique non-organique, le degré politique organique et hégémonique, le degré purement militaire et le degré technico-militaire, etc.

²⁹ Q13, §17.

³⁰ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 282. Cf. le Chapitre VI, §2.

³¹ « Pour Gramsci l'heure de la dernière instance ne sonne jamais directement à l'horloge de la structure, mais est laissée une place à une multiplicité de temporalité dont les montres ne sonnent pas automatiquement la même heure avant que ne soit présentée et exploitée l'occasion de leur réglage commun. Cette occasion est in-déductible mais elle est productible sous de nombreuses conditions qu'il s'agit d'unir en une unité de fusion et de rupture qui ouvre la construction de la structure nouvelle en exploitant l'action des modifications induites par cette fusion-rupture temporaire » (A. Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 92).

³² Q13, §17.

Revenons au problème de l'extériorité objective de la stratégie. Dans la mesure où le bloc historique est constitué par les différences de degrés que nous venons d'énumérer, il comprend le sujet de la stratégie aussi bien que les conditions objectives de la stratégie. Si bien que l'extériorité objective n'est autre que la différence entre le degré hégémonique et d'autres degrés du continuum, et que le sujet politique comme fin de la stratégie est conçu comme une position sur ce continuum. Cela dit, l'extériorité objective n'est pas supprimée, puisqu'il y a bien des différences entre cette position du sujet et d'autres degrés. Or, ce sujet n'est nullement un sujet transcendant qui représente les intérêts universels des classes sociales et l'émancipation du futur. Mais il est le sujet de la stratégie en tant qu'il est immanent au continuum, et en ce sens, il est également immanent à la situation. La distinction gramscienne entre les mouvements organiques et les mouvements de conjoncture a pour objet d'analyser les degrés du rapport de forces comme étant donné dans une « période historique », notamment une « crise » :

Une crise se produit, qui parfois se prolonge sur des dizaines d'années : cette durée exceptionnelle signifie que dans la structure se sont révélées (sont venues à maturité) des contradictions irrémédiables et que les forces politiques qui travaillent positivement à la conservation et à la défense de la structure elle-même s'efforcent cependant d'y remédier à l'intérieur de certaines limites et de les surmonter. Ces efforts incessants et persévérants (car aucune forme sociale ne voudra jamais avouer qu'elle est dépassée) forment le terrain de l'« occasionnel », sur lequel s'organisent les forces d'opposition qui tendent à démontrer [...] qu'existent déjà les conditions nécessaires et suffisantes pour que des tâches déterminées puissent, et donc doivent, être résolues historiquement (le doivent, parce que tout manquement au devoir historique augmente le désordre inévitable et prépare de plus grandes catastrophes)³³.

Dans ce passage qui résiste contre une schématisation simple, Gramsci entrelace la distinction entre les deux types de mouvements et la distinction entre les moments du rapport de force pour analyser la période de crise. En effet, ces deux distinctions ne se séparent pas, car les deux types de mouvements ne sont autres que la « multiplicité de temporalité » du rapport de forces. Cet entrelacement est exactement ce que Gramsci entend par « situation ». Dès lors, nous pourrions dire que *le bloc historique est lui-même la situation*. En tant que force politique qui forme le « terrain de l'occasionnel », le sujet de la

³³ Q13, §17.

stratégie politique, notamment le parti politique, travaillerait comme l'« agent de la pratique politique » qu'Althusser extrait de la relecture du *Prince* de Machiavel et de la notion gramscienne de « Prince moderne ». Dans *Machiavel et nous* — livre singulier par rapport à ses autres textes de Gramsci — en posant la question « Que signifie *penser dans la conjoncture* ? », Althusser observe qu'il y a un « certain lieu *vide* » dans l'espace de la pratique politique, et que la conjoncture requiert un agent qui doit s'inscrire dans cet espace et remplir ce lieu vide (ainsi, Althusser remplace le terme « sujet » par « agent »)³⁴. En fin de compte, nous pourrions formuler, à l'aide de cette réflexion althussérienne, une transformation gramscienne du rapport clausewitzien entre le sujet comme pure intériorité de la stratégie et les conditions objectives extérieures : la situation objective *intérieure* fait naître un sujet (ou agent) de la stratégie, en lui imposant une tâche déterminée par les mouvements organiques et de conjoncture.

³⁴ L. Althusser, *Machiavel et nous*, *op. cit.*, pp. 55-60.

§2. Formalisation de la stratégie majoritaire chez Laclau

La logique du « tiers exclu »

Dans leur préface à la seconde édition anglaise (2000) d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, Laclau et Mouffe mettent l'accent sur un nouveau « paradigme ontologique » dont l'origine remonte à ces « trois principaux courants intellectuels du XX^e siècle » : la philosophie analytique, la phénoménologie et le (post-) structuralisme. Certes, c'est notamment dans le post-structuralisme qu'ils trouvent une source intellectuelle qui leur permet de concevoir l'hégémonie dans l'« espace discursif »¹. À cet égard, les travaux théoriques de Laclau et de Mouffe peuvent être considérés comme une théorisation « post-structuraliste » ou « discursive » de l'hégémonie. Au cœur de cette théorisation se trouve la notion de « signifiant vide » qui est premièrement élaborée dans *Hégémonie et stratégie socialiste* et joue toujours le rôle principal dans *La Raison populiste* (2005). C'est dans un article court de Laclau, intitulé « *Why do empty signifiers matter to politics?* » (1994)², que l'on voit apparaître une formulation bien argumentative de sa théorie du discours et la définition simple et claire de ses concepts de « signifiant vide » et d'« hégémonie ». Nous résumerons rapidement cet article, en le superposant sur certains passages d'importance d'*Hégémonie et stratégie socialiste* et de *La Raison populiste*, pour en dégager un *axiome* et deux *propositions* qui constituent la théorie de Laclau³ (nous l'appelons « axiome », parce qu'il *choisit* une conception particulière du système de différences et de sa totalité pour traiter du problème de l'hégémonie ; en effet, comme on le sait, il y a bien d'autres façons dont on pense le système de différences).

Axiome : la limite du système de différences est nécessairement une *limite exclusionnaire* (*exclusionary limit*).

¹ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, pp. 11-14.

² Ce texte a premièrement été publié en 1994 (« *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?* » in J. Weeks (éd.), *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, London, Rivers Oram Press 1994) et plus tard intégré dans *Emancipation(s)* (E. Laclau, « *Why do empty signifiers matter to politics?* » in *Emancipation(s)*, Verso, 1996).

³ Voir E. Laclau, « *Why do empty signifiers matter to politics ?* », *op. cit.*, pp. 36-39 ; E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, pp. 85-91.

En renvoyant au concept saussurien de « valeur », Laclau présuppose un « système de signification » dont les éléments ne sont que des différences. Il est le système de différences dans lequel l'identité est purement différentielle et relationnelle ; et donc la totalité du système est constituée par chaque acte de signification. Une idée hégélienne de la totalité s'introduit ici : la possibilité de la totalité n'est rien d'autre que celle de la « limite » du système, mais celle-ci est elle-même *ce qui ne peut être signifié*. Car si elle était signifiée par d'autres signifiants, elle ne serait plus une limite, mais deviendrait un élément à l'intérieur du système ; autrement dit, si elle pouvait être *ce qui est différent de l'autre*, elle ne serait qu'une identité différentielle comme d'autres. Elle n'est pas différente de l'autre ni signifiée par aucun signifiant, mais elle est elle-même une « interruption », un « *breakdown* » ou une impossibilité du processus de significations⁴. Bref, elle n'est pas une simple frontière entre deux côtés *positifs* opposés ou entre le Même et l'Autre qui est simplement considéré comme étant différent du Même. Or, si pourtant elle est la limite du système, que peut-on dire de l'extériorité du système ? Tout simplement, qu'est-ce qu'il y a au-delà de la limite ? Même si l'on appelle « Autre » ce qui est au-delà de la limite, cet Autre n'est pas défini par une identité positive qui s'oppose au Même, mais il devra être une « pure négativité » ou un « exclu simple ». C'est la raison pour laquelle Laclau appelle « exclusionnaire » cette limite qui n'est rien d'autre que l'action d'exclusion. Par conséquent, ce n'est pas un fondement positif, mais une négation en tant qu'action qui rend possible la totalité du système ; si le système de différences s'appuyait sur une positivité, celle-ci serait intériorisée en tant qu'une des différences, et donc la totalité serait éliminée. De cette manière, l'expression « au-delà de la positivité », proposée dans le Chapitre III d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, est reconceptualisée au niveau « ontologique ». Le concept de limite qui est défini par la négativité et l'exclusion constitue l'Axiome qui distingue la théorie politique de Laclau d'autres théories qui suggèrent une positivité quelconque.

Nous appellerons « logique du tiers exclu » la logique de l'anti-positivité qui constitue cet Axiome, au point que celui-ci est équivalent à la proposition que *le tiers est exclu par le système de différences*. Si la limite était celle entre deux côtés positifs, il y aurait bien un troisième côté (certes, en ce cas, ces trois côtés seraient immédiatement intégrés dans le seul système de différences). Si bien qu'il n'y a que deux *côtés non-positifs* : 1) d'un côté, il y a le système d'identités différentielles dont la totalité n'est pas définie par une identité

⁴ Voir E. Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics? », *op. cit.*, p. 37 ; E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, pp. 87-89.

collective positive ; 2) de l'autre côté, il y a la limite en tant que pure négativité ou comme simple exclusion qui rend possible cette totalité. Bref, « les limites véritables sont toujours antagonistes »⁵. Si l'on applique au champ social cette logique du tiers exclu, il en résulte une conclusion cruciale : « la condition d'équivalence totale est que l'espace discursif soit strictement divisé en deux camps. L'antagonisme n'admet pas de *tertium quid* »⁶.

Dès lors que la théorie du discours de Laclau s'appuie sur l'Axiome de la limite exclusionnaire, on peut dégager deux propositions qui ne sont que des déductions de cet Axiome. La première proposition décrit la relation entre les différences en tant qu'éléments du système :

Proposition I. Toutes les différences du système sont l'une et l'autre équivalentes : « logique de la différence » et « logique de l'équivalence ».

Dès que le système de différences est constitué par la « limite exclusionnaire », c'est-à-dire qu'il y a les deux côtés non-positifs qui excluent le troisième côté, chaque différence en tant qu'élément du système appartient à *deux logiques* qui procèdent de ces deux côtés : « D'une part, chaque élément du système n'a d'identité que dans la mesure où il est différent des autres : différence = identité. De l'autre, pourtant, toutes ces différences sont équivalentes dans la mesure où elles appartiennent toutes à ce côté-ci de la frontière de l'exclusion »⁷. À savoir, chaque élément se trouve comme *différence*, alors que tous les éléments sont *équivalents* en tant qu'ils sont les identités différentielles du système. C'est ce que Laclau appelle « logique de la différence » et « logique de l'équivalence »⁸.

Proposition II. Ce qui est au-delà du système se réduit à une pure négativité : la possibilité du « signifiant vide » et de l'« hégémonie ».

⁵ E. Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics? », *op. cit.*, p. 37. Lorsque Laclau analyse la notion d'« émancipation », notamment sa « dimension dichotomique », il fait appel à ce que nous appelons « logique du tiers exclu ». La notion d'émancipation présuppose une dichotomie entre une identité émancipée et l'« autre », et cette dichotomie n'est pas comme un conflit de deux pierres (*Ibid.*, pp. 2-3).

⁶ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 226.

⁷ E. Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics? », *op. cit.*, p. 38.

⁸ Cf. E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 226 ; E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 97.

Dans la mesure où la limite exclusionnaire est une pure négativité, elle ne peut être signifiée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de signifiant qui la signifie. Car si elle est signifiée par un signifiant, celui-ci et elle constituent un signe différentiel, et ils seront donc inscrits dans le système de différences. Néanmoins, elle peut être « représentée » par un type singulier de signifiant, c'est-à-dire par un « signifiant vide » qui est strictement défini comme « *signifiant sans signifié* ». En effet, elle est elle-même une subversion du système ou une impossibilité de la signification. C'est une conclusion évidente de l'Axiome : si la limite exclusionnaire rend possibles le système de différences et le processus de la signification, elle doit pouvoir être représentée par *quelque chose*, et cette représentation n'est autre que la représentation de l'« être pur du système » lui-même⁹. Ce qui compte, c'est qu'un élément du système devient un signifiant vide par *une division entre la logique de la différence et la logique de l'équivalence*. Laclau appelle « hégémonie » cette opération de division qui crée le signifiant vide. D'où l'originalité de sa théorie de l'hégémonie. En analysant deux diagrammes de *La Raison populiste*, nous montrerons pourquoi cette théorie est une formalisation structurale de la stratégie majoritaire de Gramsci.

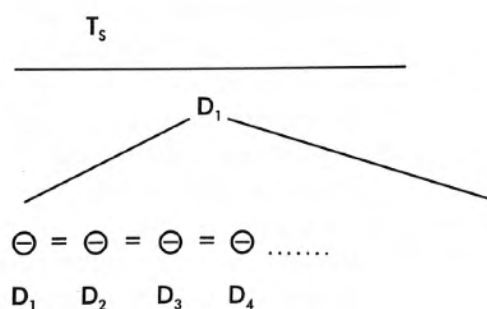
Le signifiant vide comme point central

Comme nous venons de le voir, la théorie de Laclau présuppose les éléments dont l'identité n'est déterminée que de façon différentielle dans le système de différences. Dans *Hégémonie et stratégie socialiste* (1985), Laclau et Mouffe distinguent les notions de « moment » et d'« élément » pour définir l'*unité du système*¹⁰. Cette distinction disparaît depuis « *Why do empty signifiers matter to politics?* » (1994), et Laclau choisit la notion d'élément pour signifier l'unité du système. Lorsque l'on applique sa théorie du discours au champ socio-politique, il est question de savoir quelle est l'unité de ce champ, et cette question détermine le fondement de tout le travail théorique. Pour analyser le « populisme » dans *La Raison populiste*, Laclau prend la « demande sociale » pour unité du système, en tenant compte d'une équivocité du mot anglais « *demand* » qui signifie à la fois « *claim* » et

⁹ E. Laclau, « *Why do empty signifiers matter to politics?* », *op. cit.*, p. 39.

¹⁰ « Nous appellerons *discours* la totalité structurée qui résulte de la pratique articulatoire. Pour autant qu'elles apparaissent articulées à l'intérieur du discours, nous nommerons *moments* les positions différentielles. Au contraire, nous appellerons *élément* toute différence qui n'est pas discursivement articulée » (E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 186). On pourrait dire que la problématique de cette distinction entre « moment » et « élément » est implicitement reprise dans le concept d'« hétérogénéité » élaboré dans *La Raison populiste*.

« request »¹¹. Le processus de l'« articulation » des demandes sociales et de la construction des « identités populaires » est décrit par le diagramme suivant¹² :



Le champ socio-politique est divisé en deux camps par une frontière antagoniste : par exemple, un régime oppressif comme celui des Tsar (T_s) et la « chaîne d'équivalence » à l'intérieur de laquelle sont articulées les demandes sociales particulières (D_1 , D_2 , $D_3\dots$) s'opposant au Tsar. Puisque cette chaîne est constituée par les différences, les demandes sociales ne sont pas les atomes monadiques, mais les éléments qui, en tant qu'unités du système de différences, sont les identités différentielles. Il faut remarquer dans le diagramme que chaque cercle de demande se divise en deux parties : le demi-cercle inférieur représente une « demande démocratique » ; et le demi-cercle supérieur représente la « demande populaire » commune¹³. C'est une reprise de la logique de différence et de la logique d'équivalence : pour autant que chaque demande sociale appartienne à ces deux logiques, il y a à la fois « la singularité irréductible de chaque demande individuelle » et « le moment strict de l'équivalence (ce que les différentes demandes ont en commun dans leur opposition au régime oppresseur) ». Laclau les appelle respectivement « demande démocratique » et « demande populaire »¹⁴. Cette division de chaque demande sociale en ces deux moments permet à cette dernière de devenir un signifiant vide : en se détachant du demi-cercle inférieur qui représente le contenu particulier de D_1 et son rapport différentiel avec d'autres demandes, le demi-cercle supérieur de D_1 devient un signifiant universel vide qui n'a aucun des contenus particuliers d'une demande. De cette manière, il devient un signifiant *hégémonique* et articule toutes les demandes sociales dans la chaîne

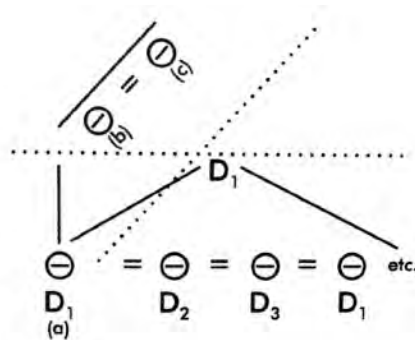
¹¹ E. Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., pp. 91-92.

¹² *Ibid.*, p. 154.

¹³ Laclau rend compte de la notion « démocratique » dans un appendice intitulé « pourquoi qualifier certaines demandes de démocratiques ? » (*Ibid.*, p.149). Il adopte les deux catégories marxistes « démocratique » et « socialiste », en les redéfinissant.

¹⁴ *Ibid.*, p. 164.

d'équivalence. L'hégémonie est le résultat de cette opération de l'universalisation de la « dimension de particularité différentielle » ou de la « partialité »¹⁵. Notons que la frontière entre Ts et la chaîne d'équivalence n'est nullement positive : elle n'est représentée comme pure négativité que par D₁ comme signifiant vide, et donc il n'y a que les deux camps selon la logique du tiers exclu. Ce qui compte, c'est que D₁ peut opérer comme « signifiant flottant », une fois qu'il devient le signifiant vide. Si bien que d'autres articulations hégémoniques peuvent faire une nouvelle chaîne d'équivalence et déplacer la frontière antagoniste comme le diagramme suivant¹⁶ :



À cet égard, un signifiant vide est la condition de l'hégémonie, mais il ne s'agit pas du même concept : le concept d'hégémonie désigne tous les types d'articulation discursive, y compris la création d'un signifiant vide, qui s'exerce sur la dimension équivalentielle.

Laclau conçoit le populisme comme cette logique hégémonique qui construit le « peuple » : « C'est dans cette contamination de l'universalité du *populus* par la partialité de la *plebs* que réside la particularité du 'peuple' comme acteur historique. La logique de sa construction est ce que j'ai appelé la 'raison populiste' »¹⁷. Cette « raison populiste » n'est rien d'autre que la « raison politique » elle-même. L'objectif premier de la théorie de Laclau est certainement d'*analyser* la logique populiste du politique. Cela dit, elle est bien encore une théorie de la *stratégie politique*, en ce qu'on peut l'envisager comme continuation du projet stratégique explicité par le titre d'*Hégémonie et stratégie socialiste - vers une politique démocratique radicale* : le dernier chapitre de ce livre suggère de former une chaîne d'équivalence des luttes démocratiques des années 1980 pour résister contre l'offensive réactionnaire « néo-conservatrice » ou « néo-libérale »¹⁸. Or, nous ne

¹⁵ *Ibid.*, p. 102. Cf. p. 260.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁸ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 285.

considérons pas seulement comme théorie de la stratégie politique le projet de Laclau qui se développe depuis les années 1980, mais encore comme formalisation par excellence qui expose l'espace de la stratégie majoritaire en général sous la forme abstraite. Certes, comme l'expose l'étiquette « post-marxisme », son projet est caractérisé dès le début par son interprétation radicale de la théorie gramscienne et la rupture avec les marxismes orthodoxes et léninistes. Mais l'objectif de Laclau n'est pas de constituer une nouvelle stratégie qui n'existait pas dans les mouvements populaires historiques, mais de théoriser la *logique générale* de la stratégie majoritaire qui domine l'espace politique constitué par les mouvements populaires. Dès lors, nous retrouvons chez Laclau ses caractères fondamentaux : la stratégie majoritaire porte sur la formation d'une identité collective du « peuple » ou des masses, et cette formation n'est possible que par la création d'un point central hégémonique. À proprement parler, le signifiant vide comme tel n'est pas la fin ou point central de la stratégie, car il ne représente que la pure négativité du système de différences. Néanmoins, comme on le voit dans les deux diagrammes, la chaîne d'équivalence n'est pas une structure linéaire, mais la structure centralisée sur une demande sociale universalisée qui permet de constituer cette chaîne. En somme, *le signifiant vide est la place d'un point central*, et il rend possible la structure de l'antagonisme dont la relation des demandes sociales est constituée par ce point. C'est pourquoi, dès qu'un signifiant vide apparaît pour constituer une frontière antagoniste, il y a une séparation entre le point central et les demandes démocratiques individuelles, et cela entraîne une « tension » entre le demi-cercle supérieur et le demi-cercle inférieur de chaque demande sociale :

J'ai déjà précisé au début de ce chapitre qu'entre les demi-cercles supérieurs et les demi-cercles inférieurs du diagramme il n'y a pas seulement complémentarité mais aussi tension — alors que les demandes individuelles sont renforcées par leur inscription équivalentielle, la chaîne comme totalité développe une logique propre qui peut mener à sacrifier ou à trahir les objectifs de ses maillons individuels¹⁹.

On peut ici regarder en quelque sorte un rapport entre la fin et les moyens. Au cas où le point central s'incarne dans un parti politique ou un leader, ce rapport se manifeste sous la forme évidente et habituelle, c'est-à-dire que la relation entre les corps politiques et les masses se réduirait approximativement à celle entre la fin et les moyens dans la structure de l'appropriation stratégique. Laclau considère bien cette possibilité « extrême » :

¹⁹ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, pp. 164-165.

Cela, évidemment, est plutôt le cas dans des situations où il y a un effondrement ou un recul de la logique différentielle/institutionnelle. Dans ces cas-là, le nom devient le fondement de la chose. Un assemblage d'éléments hétérogènes maintenus ensemble équivalentiellement seulement par un nom est, cependant, nécessairement, une *singularité*. Moins une société est maintenue unie par des mécanismes différentiels immanents, plus elle dépend, pour sa cohésion, de ce moment transcendant singulier. Mais la forme extrême de la singularité est une individualité. De cette façon, presque imperceptiblement, la logique équivalentielle conduit à la singularité, et la singularité à l'identification de l'unité du groupe au nom du leader²⁰.

À vrai dire, cette « forme extrême de la singularité » n'est pas vraiment « extrême », et elle apparaît même très souvent dans l'espace politique actuel. Il n'est jamais rare que le « nom » du leader politique occupe la place du point central auquel un signifiant vide donne lieu, ou encore que ce nom devienne en tant que tel un signifiant vide. Ce n'est donc pas un hasard, si le signifiant vide peut être considéré comme un instrument politique dans la conjoncture d'élections nationales.

Une politique sans hétéronomie et État ?

Dans la mesure où on doit comprendre la théorie du signifiant vide du point de vue de la pratique politique et des mouvements populaires actuels, certaines questions se posent nécessairement sur la « sélection » d'un signifiant vide (nous n'entendons certes pas par ce mot l'opération subjective d'une sélection) : quelle demande sociale est sélectionnée pour la fonction universelle d'un signifiant vide ? Autrement dit « qu'est-ce qui détermine que l'un d'eux plutôt que l'autre incarne, à une période particulière, cette fonction universelle ? »²¹ Laclau y répond dans les termes suivants : « La réponse est : l'irrégularité [*unevenness*] du social. [...] Aucune position dans la société, aucune lutte n'est également capable de transformer son propre contenu en un point nodal qui devient un signifiant vide ». Il souligne que ce n'est pas un retour à une « conception traditionnelle de l'efficacité historique des forces sociales », car l'« irrégularité du social » est elle-même « le résultat de processus dans lesquels des logiques de la différence et des logiques de

²⁰ *Ibid.*, p. 122.

²¹ E. Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics? », *op. cit.*, p. 42.

l'équivalence se surdéterminent »²². En somme, il n'est pas question de savoir quelles sont les conditions qui pré-déterminent une demande sociale qui deviendra un signifiant vide, mais de concevoir la logique de la différence et la logique de l'équivalence dans leur surdétermination. Or, à nos yeux, cette idée de la surdétermination ne répond pas suffisamment aux questions que nous venons de poser sur la « sélection » d'un signifiant vide. Premièrement, il y aurait quelques demandes sociales qui sont exclues de la possibilité de devenir un signifiant universel hégémonique. Chez Gramsci, la subalternité est définie par l'impossibilité de devenir hégémonique par soi-même comme nous l'avons observé dans le Chapitre V : les groupes subalternes ne peuvent être hégémoniques qu'à la condition de s'intégrer dans une volonté collective ou un bloc historique avec les groupes dirigeants. Ou encore il y a des groupes subalternes qui ne peuvent même pas être représentés par les demandes sociales. Cette *exclusion* du champ social de l'antagonisme peut-elle également être considérée comme résultat d'une surdétermination des deux logiques ? Dans le chapitre suivant, nous reviendrons à cette question pour traiter de l'« hétérogénéité » conceptualisée par Laclau.

Deuxièmement, il s'agit de savoir si la surdétermination des deux logiques comprend tout l'espace social et politique. Par exemple, a-t-elle pour éléments les appareils d'État ou les institutions ? L'appareil d'État est sans doute l'organisation principale qui produit l'« irrégularité du social », en déterminant les distributions du pouvoir. Les institutions idéologiques ou éducatives jouent le rôle crucial dans la formation d'un antagonisme social. Il semble qu'elles imposent, en s'opposant aux deux logiques de l'antagonisme, aux demandes sociales une troisième logique institutionnelle qui catégorise ces dernières de façon rationnelle et conceptuelle. Si le discours est « un ensemble d'éléments dans lequel les *relations* jouent un rôle constitutif »²³, les processus de la formation de cet ensemble ne sont-ils pas déjà *institutionnalisés* par les appareils d'État ? Or, il est remarquable que les problèmes de l'État et des institutions ne sont guère posés dans la théorie de Laclau. Afin d'examiner le silence de Laclau au sujet de ces problèmes, il conviendrait de relire un passage d'*Hégémonie et stratégie socialiste* dans lequel les auteurs prennent pour exemple « deux situations que nous ne caractériserions *pas* comme des articulations hégémoniques »²⁴. Dans la première situation de « la réorganisation d'un ensemble de fonctions bureaucratiques administratives selon un critère d'efficacité ou de rationalité », il

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 86.

²⁴ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 235.

y a « des éléments centraux de toute pratiques articulatoires » ; mais la pratique hégémonique n'est pas possible, parce qu'il n'y a pas de frontière antagoniste. Elle n'est pas non plus possible dans la deuxième situation qui se trouve dans le « millénarisme », car celui-ci peut avoir un antagonisme, mais les éléments flottants sont absents. Dès lors, on pourrait poser la même question sur les institutions : celles-ci sont-elles un espace social dans lequel l'articulation hégémonique est possible ? Si l'on ne peut parler de l'hégémonie en ce qui les concernent pour la même raison que la bureaucratie administrative, faudrait-il dire que le champ social de l'antagonisme est *conditionné* par un espace qui ne peut être articulé à l'intérieur de l'antagonisme ? En effet, en nous appuyant sur le concept balibarien d'« hétéronomie de la politique », nous pourrions dire que la politique théorisée par Laclau est une *politique sans hétéronomie*, dans la mesure où sa théorie conjure les « rapports sociaux » ou les « conditions » au sens marxiste, ou les « institutions » au sens foucauldien du terme²⁵. En bref, la conception de l'hétéronomie de la politique demeure équivoque chez Laclau. Quant aux « conditions » que l'on considère ordinairement comme étant à l'extérieur de la politique, il les redéfinit parfois par la surdétermination de la logique de la différence et de la logique de l'équivalence, mais il est le plus souvent silencieux, comme s'il voulait exclure de sa problématique les questions des « conditions extérieures ». Le statut théorique de l'État est plus problématique : certains caractères de l'État sont considérés comme résultat de l'articulation hégémonique²⁶, mais il n'y a pas de place pour l'État dans les deux diagrammes de l'antagonisme ; d'autre part celui-ci présuppose implicitement un territoire de l'État-nation, car l'identité collective que le populisme cherche est généralement celle du « peuple national ».

Ce qui nous renvoie au problème de l'extériorité objective de la stratégie politique. La question est de savoir si l'on peut parler de cette extériorité chez Laclau. Pour cela, nous reviendrons à un passage d'*Hégémonie et stratégie socialiste* :

On sait maintenant comment retrouver les concepts fondamentaux de l'analyse gramscienne, bien qu'il soit nécessaire de les radicaliser en un sens qui nous conduira au-delà de Gramsci. Une conjoncture dans laquelle il y a affaiblissement généralisé du système relationnel qui définit les identités d'un espace social ou politique donné, et dans laquelle, par conséquent, les éléments flottants prolifèrent,

²⁵ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, pp. 26-39. Sur le concept d'hétéronomie, voir le Chapitre IX, §1.

²⁶ Voir E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, pp. 241-243 ; E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, pp. 129-130.

est ce que nous appellerons, en suivant Gramsci, une conjoncture de *crise organique*. Elle ne surgit pas d'un seul coup mais est le résultat d'une surdétermination des circonstances ; elle se manifeste non seulement par une prolifération d'antagonismes mais aussi par une crise généralisée des identités sociales. Un espace social et politique relativement unifié par l'institution de points nodaux et la constitution d'identités *tendanciellement* relationnelles, est ce que Gramsci nommait un *bloc historique*²⁷.

Dans la section précédente, nous avons observé que, chez Gramsci, la conjoncture (situation ou circonstance) n'est autre que le bloc historique : son texte intitulé « Analyse des situations - Rapport de forces »²⁸ peut être envisagé comme analyse sur le bloc historique de ces deux points de vue : le rapport de forces et les mouvements organiques et de conjoncture. Ce qui compte, c'est que la situation et le bloc historique sont le continuum qui est constitué par différents degrés tels que le degré purement économique-matériel, le degré économique-politique, le degré politique non-organique, le degré politique organique et hégémonique, le degré purement militaire, le degré technico-militaire, etc. Ainsi, le bloc historique est *l'unité de la politique et des conditions extérieures à la politique*. Si l'on confronte cette conception du bloc historique avec l'interprétation de Laclau, qui vient d'être citée, on trouve un caractère fondamental de son projet théorique : une mise entre parenthèses du problème des conditions extérieures, ou un effacement de ce problème dans sa problématique. Laclau définit l'espace social et politique par la conjoncture conçue comme « surdétermination des circonstances », et cette conjoncture n'a pas de conditions extérieures, de sorte que la conjoncture devient chez Laclau un modèle abstrait et universel qui est dominé par la logique de la différence et la logique de l'équivalence. Certes, ce que Laclau veut effacer, c'est « une infrastructure qui déterminerait par elle-même les lois du mouvement de la société »²⁹, autrement dit l'essentialisme et l'économisme qui s'incarnent dans les notions telles que « niveau économique » et « base économique ». Mais, à vrai dire, il enlève théoriquement les conditions extérieures ou l'hétéronomie de la politique. Par conséquent, si l'on choisit sa théorie pour une théorie de la stratégie politique, elle peut être utilisée comme un modèle universel de la stratégie politique, qui n'est lié à aucune extériorité objective particulière.

²⁷ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 236.

²⁸ Q13, §17.

²⁹ E. Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics? », *op. cit.*, p. 43.

Chapitre IX. La coexistence antinomique des stratégies politiques

Dans l'Introduction, nous avons supposé l'hypothèse de la *coexistence antinomique des stratégies* pour remettre en question le rapport entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire. Il est impossible d'articuler ces deux types de stratégies, car ceux-ci ne sont pas simplement opposés ou antithétiques, et ils semblent exclusifs l'un de l'autre, incomparables ou encore incommensurables. Cependant, nous nous déplaçons, tout au long de la présente thèse, entre eux, ou entre la « politique majoritaire » et la « politique minoritaire » au sens balibarien du terme, non seulement pour chercher le moment exact où le majoritaire et le minoritaire ne peuvent être articulés, mais encore pour montrer qu'ils coexistent dans les luttes actuelles contre l'axiomatique capitaliste mondiale. Nous avons commencé la Première partie par mettre en contraste deux conceptions de la stratégie qui sont respectivement supposées dans la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire : le concept clausewitzien est défini par la structure de l'appropriation stratégique qui est l'une des fonctions de l'appareil de capture de l'État, tandis que le concept guattaro-deleuzien de pure stratégie consiste à défaire, dans l'espace lisse nomade, la structure hiérarchique de la fin et des moyens. Malgré cette opposition entre la stratégie de l'État et la stratégie nomade contre l'État, il est question de leur coexistence : celle de l'espace strié et de l'espace lisse, celle de la « puissance d'appropriation » et de la « puissance de métamorphose »¹. Dans la Deuxième partie, en traduisant la théorie gramscienne en langue guattaro-deleuzienne, nous avons redéfini la minorité et la subalternité comme devenir. Il s'ensuit une conclusion d'importance : dans la mesure où la minorité et la subalternité sont conçues comme devenir-minoritaire et devenir-subalterne, elles supposent une coexistence avec la majorité et l'hégémonie en tant que système majeur, autrement dit la coexistence de la majorité avec le devenir-minoritaire de la majorité, celle de l'hégémonie avec le devenir-subalterne de l'hégémonie. Nous avons conçu cette coexistence par le bloc de devenir qu'elle distingue du rhizome.

Toutefois, nous ne posons pas encore la question sur la coexistence antinomique des stratégies au niveau de la *stratégie politique*. Si la stratégie minoritaire est une composition d'un espace lisse contre l'axiomatique et les États, si elle n'est autre que « la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire », quelle est la forme de sa coexistence avec la stratégie majoritaire dans le mouvement politique actuel de

¹ Cf. le Chapitre III, §2.

l'émancipation ? À savoir, pour utiliser la terminologie conceptuelle de Deleuze et Guattari, sous quelle forme apparaît la coexistence des luttes d'ensembles minoritaires non dénombrables avec les luttes au niveau des axiomes ? Comment peut-on traiter de la coexistence antinomique des stratégies, en posant ces questions du point de vue de la confrontation du bloc de devenir avec le bloc historique ? Bref, il nous faudrait synthétiser, à partir de l'hypothèse de la coexistence antinomique, nos études du Chapitre VII sur la stratégie minoritaire et du Chapitre VIII sur la stratégie majoritaire. Pour cela, encore et préalablement, il est question du concept de « politique », parce que la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire ne peuvent être classées dans une seule et même catégorie de « stratégie politique ». Si l'on fait référence aux concepts balibariens de la politique, ce que l'on appelle « stratégie politique » est définie comme *stratégie d'émancipation*. En revanche, la stratégie minoritaire est une stratégie contre la majorité, contre l'émancipation conçue comme devenir-majeur. Certes, elle est une stratégie politique. Mais cette notion de « politique » n'a rien à voir avec une instance ou un niveau de la formation sociale, la politique de l'émancipation ou la politique d'État. La politique supposée par la stratégie minoritaire est celle du devenir-minoritaire de tout le monde, autrement dit *la politique par laquelle les minorités deviennent autonomes, en devenant non émancipées*. Dès lors, il faut encore distinguer deux conceptions : la politique dans laquelle la stratégie de l'émancipation se réalise, et la politique dans laquelle la stratégie minoritaire compose son espace lisse et trace une ligne de devenir qui traverse tous les êtres humains et non humains, en suscitant leur devenir-minoritaire. Cela nous renvoie à la distinction balibarienne entre la politique majeure et la politique mineure :

J'attire particulièrement l'attention sur le fait que la terminologie du devenir-minoritaire et les illustrations auxquelles elle donne lieu (devenir-femme, mais surtout devenir-juif ou devenir-nègre, se référant à des « minorités » qui subissent ou on subi l'extrême violence) *renversent* terme à terme le schème de l'émancipation de l'humanité à travers l'émancipation d'une « classe universelle »².

Il conviendrait d'abord de revenir à la théorie balibarienne des stratégies de civilité pour reposer le problème de l'antinomie des stratégies. L'enjeu est de réaffirmer, du point de vue de la stratégie politique, que cette antinomie ne récusé pas la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. Pour cela, nous centrerons notre attention sur le

² É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, p. 183.

problème du *centre hégémonique*, en récapitulant certains points essentiels des chapitres précédents. Le point central hégémonique de la stratégie majoritaire sera défini comme fin de la stratégie qui s'approprie les moyens pour devenir l'État, alors que la stratégie minoritaire consiste à déterritorialiser ce point hégémonique. Pour terminer ce chapitre, nous examinerons, en confrontant la stratégie minoritaire guattaro-deleuzienne avec la théorie gramscienne de l'hégémonie et la réflexion de Laclau sur l'« hétérogénéité sociale », certains problèmes qui témoigneraient de la coexistence antinomique des stratégies, notamment le problème du sujet de la stratégie politique et celui des conditions de l'hégémonie.

§1. Les stratégies d'émancipation

Antinomie et coexistence

Afin de supposer, dans l'Introduction de la présente thèse, la typologie des stratégies et l'hypothèse de la coexistence antinomique de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire, nous sommes partis de ces deux textes de Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité » et « Stratégies de civilité ». Le premier texte est premièrement publié en 1996¹ et repris avec d'autres essais rassemblés dans *La crainte des masses* en 1997. La version originale du deuxième texte est un exposé oral que Balibar a premièrement donné au public en 1996 dans le cadre de conférences intitulées « *On Politics and History: The Issue of Extreme Violence and the Problem of Civility* ». L'auteur reprend les textes de ces conférences pour les publier avec d'autres essais dans *Violence et civilité* en 2010. Revenons à ces deux textes rendus publics en 1996 pour relire les passages dans lesquels l'auteur pose des questions sur l'antinomie entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire.

Dans le texte sur les trois concepts de la politique, à la suite de deux concepts précédents de la politique — l'émancipation et la transformation — Balibar pose la question de la « conjonction entre violence et identités »². Il suggère deux situations extrêmes impossibles : « être absolument un, ou n'être personne », c'est-à-dire une situation qui « réduirait l'individualité à une *identité unique et univoque* » ou bien celle qui permet « à l'identité de *flotter librement* ». La violence qu'il appelle « cruauté » se produit, lorsque ces deux situations « se touchent » ou que l'on oscille brutalement entre celles-ci. Dès lors, l'auteur définit le concept de « civilité » comme « politique en tant qu'elle règle le conflit des identifications » entre ces deux situations impossibles³. Il ne met pas en avant la notion de « stratégies de civilité » dans ce texte. Toutefois, il expose nettement son idée de l'antinomie entre « la stratégie (ou le langage) du devenir-majoritaire et celui du devenir-

¹ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *Les Temps Modernes*, n° 587, mars-avril-mai, 1996.

² Balibar donne certains exemples de cette question : « que se passe-t-il lorsque des conflits d'identité deviennent destructeurs ou auto-destructeurs ? que se passe-t-il lorsque la violence courante, d'origine structurelle ou momentanée, se cristallise autour de revendications et d'impositions d'identités ? » (É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité » in *La crainte des masses - politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 46).

³ *Ibid.*, pp. 46-47.

minoritaire des résistances »⁴. Il faudrait noter que cette antinomie s'exprime dans la problématique de l'« identification » et de la « dés-identification » :

Dans la perspective de Deleuze, la multitude ce sont les minorités, ou plutôt (puisqu'il explique très bien que les minorités sont des fonctions étatiques, « territoriales »), ce sont les processus du devenir-minoritaire qui font prévaloir de façon radicale la dés-identification sur toute identification, sur toute reconnaissance collective de soi dans la figure d'un modèle normatif (ou d'un « étalon »)⁵.

Comme nous l'avons observé dans la formule guattaro-deleuzienne « devenir-minoritaire de tout le monde », la dés-identification radicale est un caractère fondamental du devenir-minoritaire, qui permet de distinguer ce dernier de la majorité aussi bien que de la minorité. Le concept de civilité et ses problèmes se développent tout au long de *Violence et civilité*. Dans ce livre, Balibar recherche différents concepts de la politique qui se distinguent par le rapport de la politique à la violence extrême. Il propose de mettre en question une politique spécifique conçue comme « anti-violence » qui n'est pas du tout de même nature que la « contre-violence » ou la « non-violence » : cette politique d'anti-violence s'appelle « civilité »⁶. Dans « Troisième conférence. Stratégies de civilité » de *Violence et civilité*, Balibar appelle « stratégie minoritaire » le devenir-minoritaire pour l'opposer à la « stratégie majoritaire » ou encore pour concevoir comme « antinomie » le rapport entre ces deux types de stratégies. Nous avons, dans le Chapitre IV, observé que cette antinomie est une forme de l'impossibilité de l'articulation entre la politique majoritaire et la politique minoritaire⁷. Cependant, le problème concernant l'antinomie *stratégique* n'est pas identifié à celui de cette impossibilité.

Balibar envisage le devenir-minoritaire comme stratégie minoritaire de civilité qui a pour objet de faire que « le devenir-fasciste des masses reste indéfiniment à l'état de virtualité », et de prévenir « l'apparition d'un *désir qui soit celui de sa propre répression ou de sa propre annulation en tant que désir* »⁸. La stratégie majoritaire aussi bien que la stratégie minoritaire sont caractérisées par un antifascisme, mais il existe une antinomie entre celles-ci :

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, pp. 41-45.

⁷ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, pp. 158-159, 164.

⁸ É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 186.

Il apparaît alors qu'entre en antifascisme fondé sur le devenir-majoritaire des multitudes « molaire » (ou *populaire*) et un antifascisme enraciné dans le devenir-minoritaire du désir individuel, ou plutôt « moléculaire », c'est-à-dire entre l'identification des masses à des majorités au moyen d'idéaux émancipateurs, et la « déterritorialisation » du désir à travers la multiplicité des devenirs minoritaires, ou la circularité qui les réunit dans une sorte de « synthèse disjonctive » pratique, il existe philosophiquement quelque chose comme une antinomie au sens kantien. Chacune des deux positions est en mesure de se justifier par la critique des points d'achoppement de l'autre. Chacune s'emploie à démontrer *l'insuffisance* de l'autre pour contenir ou neutraliser l'extrême violence, voire la tendance qu'elle comporte de la reproduire.

Du point de vue d'une micro-politique du désir, l'organisation de mouvements de masse (ou de mouvements « populaires ») qui cherchent à s'emparer du pouvoir pour réformer et contrôler l'État, ou mieux, à le transformer de l'intérieur de façon révolutionnaire, reste indissociable d'un *projet hégémonique* : formulation d'une idéologie « totale », sinon totalitaire, représentation de la société comme un *tout* qui est *divisé en parties* (classe, camps) antagonistes. Pour cette raison même elle n'est jamais à l'abri de l'idéalisation de la haine. Mais du point de vue d'une macro-politique sociale ou socialiste (qui peut inclure une « macro-économie », marxiste ou non), visant à « civiliser la domination » ou à développer une « citoyenneté » sociale et (radicalement) démocratique, les « agencements machiniques du désir » à la Deleuze qui permettent la déterritorialisation des formations collectives et leur métamorphose incessante, risquent fort d'apparaître comme une façon de renommer l'acceptation de ces mêmes procès de naturalisation du lien social, d'objectivation de l'individu et plus particulièrement de son corps, de « fluidification » des identités et de perte des repères fixes de l'appartenance (et de l'affiliation) que produisent déjà les processus mondialisés de consommation, de communication et de conditionnement des besoins⁹.

La stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire s'opposent, mais leur rapport n'est pas simplement antithétique : elles sont « philosophiquement antinomiques au sens kantien ». C'est une antinomie entre deux « points de vue » : du point de vue de la stratégie minoritaire, la stratégie majoritaire est associée à un « projet hégémonique totalitaire », projet hégélien qui a pour condition la *Sittlichkeit* (éthïcité)¹⁰. C'est également de ce point

⁹ *Ibid.*, pp. 186-187.

¹⁰ Voir *Ibid.*, p. 173. Cf. l'Introduction de la présente thèse.

de vue que nous avons à maintes reprises observé que la stratégie majoritaire a pour objet nécessaire le devenir-État¹¹. En revanche, du point de vue de la stratégie majoritaire, la stratégie minoritaire risque surtout une dés-identification radicale ou une « fluidification des identités ». Or, si l'antinomie entre ces deux points de vue est *philosophique*, qu'en est-il de la *pratique* des stratégies ? Existerait-il *pratiquement* une antinomie ? Nous comprendrons la formule balibarienne d'« antinomie philosophique » au sens fort du terme « philosophique », en remarquant un passage de « Trois concepts de la politique » :

L'hypothèse politique d'une civilité « d'en bas » ne saurait donc *choisir* entre la stratégie (ou le langage) du devenir-majoritaire et celui du devenir-minoritaire des résistances, puisqu'elle se définit à la fois comme alternative à la violence propre de l'État et comme remède à son impuissance, face aux deux visages de la cruauté. S'il ne s'agit pas de choix théorique, c'est donc qu'il s'agit de conjoncture, ou d'art politique¹².

Dans la mesure où leur antinomie est philosophique ou théorique, on ne peut choisir l'une de ces deux stratégies, parce que celles-ci sont toutes les deux « raisonnables » ou justifiables.

Il s'agit donc de les traiter *politiquement* et *pratiquement* dans leur coexistence qui est conditionnée par une conjoncture donnée et de reprendre leur antinomie pour un élément stratégique de la pratique politique. Politiquement et pratiquement, parce qu'il s'agit de la *politique conçue comme stratégie*¹³, lorsque ces deux stratégies sont prises pour stratégies politiques. Comme nous l'avons relevé dans le Chapitre VI, Gramsci montre tout au long de ses écrits que la pratique politique n'est autre qu'un traitement de la coexistence de deux mouvements opposés, et que l'art politique est défini comme art de ce traitement : *c'est en même temps que la stratégie majoritaire se définit par un devenir-hégémonique, et que celui-ci suppose toujours un devenir-subalterne ou minoritaire des groupes hégémoniques*. Ce qui résulte de la traduction de la théorie gramscienne de l'hégémonie en langue guattaro-deleuzienne de devenir-minoritaire. D'autre part, si Deleuze et Guattari conçoivent le bloc de devenir par les deux mouvements asymétriques — un devenir-minoritaire de la majorité et un devenir-minoritaire de la minorité — c'est que le bloc de devenir suppose la

¹¹ Voir le Chapitre III, §1 et le Chapitre VIII.

¹² É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 52.

¹³ Cf. le Chapitre III, §1.

coexistence du devenir-minoritaire et de la constitution d'une majorité redondante. Afin de préciser ce caractère du bloc de devenir, nous avons distingué sa *formule générale* et la *formule pure* qui exprime le devenir rhizomatique sans majorité. Le 13^e Plateau reprend cette coexistence pour poser la question sur la stratégie minoritaire révolutionnaire. Il y a deux niveaux coexistants de la lutte contre l'axiomatique capitaliste mondiale : la lutte au niveau des axiomes et celle des non-dénombrables. Les auteurs de *Mille plateaux* ne sous-estiment nullement l'importance de la lutte au niveau des axiomes :

Minorité comme figure universelle, ou devenir tout le monde. Femme, nous avons tous à le devenir, que nous soyons masculins ou féminins. Non-blanc, nous avons tous à le devenir, que nous soyons blancs, jaunes ou noirs. — Là encore, ce n'est pas dire que la lutte au niveau des axiomes soit sans importance ; elle est déterminante au contraire (aux niveaux les plus différents, lutte des femmes pour le vote, pour l'avortement, pour l'emploi ; lutte des régions pour l'autonomie ; lutte du tiers monde ; lutte des masses et des minorités opprimées dans les régions de l'Est ou de l'Ouest...) ¹⁴.

La stratégie majoritaire est donc « déterminante ». Mais la puissance révolutionnaire ne procède que des ensembles non dénombrables et du devenir-minoritaire, si bien que seule la stratégie minoritaire comme devenir-révolutionnaire peut réaliser la résistance contre l'axiomatique et les États, en donnant lieu aux « propositions indécidables » qui sont « par excellence le germe et le lieu des décisions révolutionnaires » ¹⁵.

Les éléments de la stratégie d'émancipation

Pour autant que la politique de l'émancipation n'est que majoritaire, la stratégie politique de l'émancipation au sens strict n'est conforme qu'à la stratégie majoritaire. Si la stratégie minoritaire peut être considérée comme un vecteur de la stratégie de l'émancipation, ce n'est qu'à condition qu'elle déterritorialise la politique de l'émancipation et la stratégie majoritaire dans une coexistence avec celles-ci. En somme, la stratégie majoritaire apparaît déterminante dans la stratégie de l'émancipation, tandis que la stratégie minoritaire travaille comme puissance du devenir-minoritaire. Dans la mesure où la stratégie majoritaire représente la stratégie l'émancipation, on peut envisager les trois

¹⁴ MP, p. 588.

¹⁵ MP, pp. 590-591. Sur le concept de « propositions indécidables », voir le Chapitre VII, §2.

concepts balibariens de la politique — l'autonomie, l'hétéronomie et l'hétéronomie de l'hétéronomie — comme définissant les éléments de la structure de la stratégie majoritaire. Balibar expose une « dialectique » entre ces trois concepts dans les termes suivants :

J'appellerai le premier *autonomie de la politique*, et je lui ferai correspondre la figure éthique de l'*émancipation*. Par contraste, j'appellerai le second *hétéronomie de la politique*, ou politique rapportée à des *conditions* structurelles et conjoncturelles, et je lui ferai correspondre les figures (nous verrons qu'elles sont elle-mêmes multiples) de la *transformation*. Il faudra alors introduire, à partir de certaines apories du second, mais comme une nouvelle figure de plein droit, un concept que j'appellerai *hétéronomie de l'hétéronomie*, car il montrera que les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité*¹⁶.

En récapitulant nos analyses sur la structure de la stratégie majoritaire, nous relierons ces trois concepts de la politique du point de vue stratégique. La *fin* est le premier élément et le point central de la stratégie en tant qu'elle détermine toute sa structure. Et c'est là l'importance de la formule de Clausewitz : la fin n'est rien d'autre que le sujet de la stratégie ; dans sa théorie de la stratégie militaire, l'État est à la fois la fin et le sujet. Lorsque l'on analyse une stratégie, la première question qui se pose est ainsi celle sur sa fin et son sujet. Dès lors, il est question de savoir qui est le sujet de la stratégie politique de l'émancipation. C'est par le concept d'« hétéronomie de l'hétéronomie de la politique », ou le concept de « civilité », que Balibar problématise le sujet de la politique et donc la fin de la stratégie, en suggérant la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire comme deux *stratégies de civilité*. Ce dont il s'agit ici, c'est une *transformation de la politique en stratégie* : une fois que l'on entre dans la perspective de ces stratégies de civilité, les concepts de la politique sont reformulés par les éléments de la stratégie politique. En somme, il est question de savoir comment concevoir l'autonomie et l'hétéronomie de la politique dans la perspective stratégique.

¹⁶ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 19.

Les deux stratégies de civilité sont celles de la subjectivation politique, si bien qu'elles impliquent deux traitements différents — majoritaire et minoritaire — du sujet et de la fin de la stratégie politique. Le traitement majoritaire entraîne l'extériorité subjective qui définit la *relation entre la fin, les objets et les moyens* : l'alliance des classes du léninisme, la volonté collective gramscienne et l'identité populiste de Laclau ce sont quelques modèles de l'extériorité subjective. En revanche, le traitement minoritaire du sujet et de la fin est défini par le devenir-minoritaire de tout le monde et la désappropriation qui supprime l'extériorité subjective. Ce sont aussi deux traitements de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique, dans la mesure où, comme Balibar le dit, l'hétéronomie de l'hétéronomie est une « autre scène » que l'autonomie et l'hétéronomie : la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire de l'hétéronomie de l'hétéronomie ne traitent pas de la même manière les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique.

En premier lieu, il est question de savoir si l'émancipation est la fin de la stratégie politique. Pour ce qui est de la stratégie minoritaire, celle-ci consiste en un « *renversement* » de l'émancipation¹⁷. S'exprimant par le devenir-minoritaire de tout le monde, ce renversement s'appelle « autonomie ». En revanche, si l'émancipation est considérée comme fin de la stratégie politique *majoritaire*, c'est parce qu'elle comprend nécessairement l'autonomie du *sujet* de la politique :

L'autonomie de la politique (en ce qu'elle représente un processus n'ayant d'origine et de fin que lui-même, ou ce qu'on appellera la citoyenneté) n'est pas concevable sans l'autonomie de son sujet, et celle-ci en retour n'est pas autre chose que le fait pour le peuple de se « faire » lui-même, en même temps que les individus qui le constituent se confèrent mutuellement des droits fondamentaux¹⁸.

La notion balibarienne de « sujet » est définie par l'équation « citoyen = homme » impliquée dans la proposition de l'égaliberté, et donc le sujet de la politique est les individus ou le peuple en tant que « porteurs de l'universel ». Or, l'émancipation et l'autonomie ne peuvent être la fin de la stratégie majoritaire qu'à condition que le sujet de la politique soit le même que celui de la stratégie : si ceux-ci sont identifiables, la fin de la stratégie est définie par l'émancipation comme autonomie de la politique et de son sujet. Mais il y a un risque du *décalage* entre le sujet de la politique et le sujet de la stratégie,

¹⁷ É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, p. 183. Voir le passage que nous avons cité au début de ce chapitre.

¹⁸ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 22.

dans la mesure où ce dernier s'identifie tendanciellement à un signifiant hégémonique comme point central ou à un corps politique qui tend à *devenir l'État* ; et dans la mesure où il remplace tendanciellement la fin de la stratégie. Le parti, l'organisation ou le leader individuel sont des exemples de ce corps politique, et le signifiant vide est une condition du point central hégémonique. Ce décalage apparaît souvent sous la forme de *tension* entre les deux sujets : la forme extrême se trouverait entre les masses et le parti autoritaire des bolchéviques ; la stratégie gramscienne consiste à transformer en condition de l'hégémonie la tension entre les groupes subalternes et les groupes dirigeants ; chez Laclau, l'articulation d'une chaîne d'équivalence entraîne la tension entre la demande démocratique individuelle et la demande populaire. En effet, les récits de la « trahison politique » concernent souvent cette tension entre le sujet de la politique et le sujet de la stratégie dans les mouvements politiques. Par conséquent, pour autant que la politique soit conçue comme stratégie politique, le sujet politique devient, en se séparant du sujet de la stratégie, tendanciellement un *moyen*, et l'émancipation devient un *objet* de la stratégie. À cet égard, la réflexion de Laclau sur les six dimensions de l'émancipation est remarquable : « dimension dichotomique », « dimension holistique », « dimension de transparent », « pré-existence », « dimension de fondement » et « dimension rationaliste »¹⁹. Afin d'extraire d'une formalisation du discours de l'émancipation ces dix dimensions, notamment la dimension dichotomique, Laclau reprend son énoncé « au-delà de la positivité (ou objectivité) » : « si l'émancipation est une émancipation véritable, elle sera incompatible avec toute explication 'objective' »²⁰. Si l'on considère cette formalisation de l'émancipation dans la perspective stratégique, « émancipation » n'est pas une notion conceptuellement définissable ni ne définit « objectivement » la fin de la stratégie. Mais elle n'est conçue que comme un *signifiant flottant* dont l'articulation discursive par une pratique hégémonique déplace la frontière antagoniste. Ce que nous entendons par « objet » de la stratégie politique, c'est-à-dire qu'en tant que signifiant flottant, l'« émancipation » fonctionne pour articuler les moyens et la fin de la stratégie dans le champ antagoniste.

En deuxième lieu, l'hétéronomie de la politique, que Balibar dégage de ses interprétations de Marx et de Foucault, est sans doute le meilleur concept qui nous permet de traiter de l'extériorité objective de la stratégie politique. Il trouve d'abord « une

¹⁹ « *dichotomic dimension* », « *holistic dimension* », « *transparency dimension* », « *pre-existence* », « *dimension of ground* » et « *rationalistic dimension* » (E. Laclau, « Beyond Emancipation », *op. cit.*, pp. 1-2).

²⁰ *Ibid.*, p. 3. Cf. le Chapitre VIII, §2.

conception radicale de l'hétéronomie de la politique » dans cet énoncé marxiste : « il n'y a de politique ('faire l'histoire') que *dans (ou sous) des conditions* déterminées »²¹. Son étude sur l'hétéronomie n'est nullement une reprise des vieux débats entre deux faits : 1) le fait que, « de l'idée de conditions matérielles déterminantes pour la politique, on peut donner des versions et tirer des conséquences pratiques opposées » ; 2) le fait que, « dans la catégorie des conditions ou des rapports sociaux, on peut privilégier aussi bien des structures de production et d'échange que des structures culturelles, ou symboliques ». Mais il pense au fait que « *la notion même de conditions* peut être transmuée, sans que disparaisse pour autant, bien au contraire, l'idée d'une politique essentiellement hétéronome »²². Ce dont il s'agit dans la stratégie politique, c'est exactement « la notion même de conditions », car on ne peut traiter de l'extériorité objective sans prendre en considération la conception de la condition. Les théories de la stratégie politique peuvent être classées selon cette conception : le marxisme orthodoxe et le léninisme conçoivent l'intérêt économique comme condition transcendante qui détermine le sujet même de la politique aussi bien que le sujet de la stratégie politique ; Gramsci conçoit la politique et ses conditions dans leur continuité, ou pour utiliser la terminologie de notre traduction, dans leur multiplicité quantitative et qualitative qui implique une ontologie politique gramscienne ; Laclau fait consciemment *écran* entre sa problématique et la question des conditions. En effet, la notion de condition problématise la limite entre les conditions, les moyens et les objets de la stratégie politique comme il est, pour ce qui est de la stratégie militaire clausewitzienne, problématique de distinguer l'engagement comme moyen et les éléments objectifs qui le conditionnent. Notons que la politique moderne de l'émancipation vise à « transformer le monde »²³. Les conditions ne sont pas seulement des éléments objectifs extérieurs à la stratégie politique, mais elles sont ce que la stratégie d'émancipation doit transformer.

En dernier lieu, l'interprétation critique balibarienne des notions foucaaldiennes de « condition » et de « transformation » nous permet de remettre en question le concept même de « stratégie politique ». En terminant le texte que Balibar relit, intitulé « Le sujet et le pouvoir » (1982), Foucault suggère d'analyser le « rapport entre relations de pouvoir et stratégies d'affrontement », en articulant trois sens du mot « stratégie » : 1) « le choix des moyens employés pour parvenir à une fin » ; 2) « la manière dont on essaie d'avoir *prise*

²¹ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, p. 27.

²² *Idem.*

²³ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, p. 132.

sur l'autre » dans une situation d'affrontement ; 3) « les moyens destinés à obtenir la victoire », autrement dit les moyens utilisés pour réduire l'adversaire « à renoncer à la lutte ». Les relations de pouvoir et les stratégies d'affrontement s'impliquent réciproquement : premièrement, toute relation de pouvoir devient un « affrontement entre des adversaires », car « il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance », et donc il faut qu'elle implique une « stratégie de lutte » ; deuxièmement, les stratégies d'affrontement ont pour but de « devenir rapport de pouvoir » stable. La « domination » est conçue comme « structure globale de pouvoir » et à la fois comme étant dans la « situation stratégique », si bien que c'est par le rapport réciproque entre la relation de pouvoir et la stratégie d'affrontement que la domination et la « résistance » font un « phénomène central dans l'histoire des sociétés »²⁴.

Or, la relation de pouvoir n'est pas ce que nous entendons par le sujet de la stratégie, et encore la stratégie d'affrontement qu'elle implique n'est pas non plus ce que nous entendons par la stratégie politique. L'énoncé de Foucault, « le rapport entre relations de pouvoir et stratégies d'affrontement », parle d'une autre conception de la stratégie, celle de la *stratégie technologique du pouvoir*. D'après Balibar, la politique inhérente à cette conception n'est autre que l'hétéronomie de la politique :

La façon dont Foucault constitue la politique n'a donc rien à voir, en dépit de certaines apparences que pourrait susciter son individualisme méthodologique, avec une reconstitution de l'autonomie de la politique. En effet la relation de pouvoir est bien *constituante*, alors que les formes sociales plus ou moins stabilisées, les normes de conduite, sont *constituées*. Mais la relation de pouvoir n'est jamais pensée comme une volonté ou un affrontement de volontés, qu'elles soient conscientes ou inconscientes. Cela tient en particulier à la façon dont Foucault fait fonctionner la référence au corps comme référent ultime de l'individualité. Et par voie de conséquence, cela tient à la façon dont les relations de pouvoir, l'assujettissement, sont interprétés non en termes de maîtrise et de servitude (d'imposition d'une loi, juste ou injuste) mais comme *technologies* matérielles et spirituelles qui « forment » les corps et les disposent à certaines actions, et qui peuvent se renforcer ou se neutraliser les unes les autres²⁵.

Balibar continue à parler de la notion de stratégie : chez Foucault, l'action politique est stratégique, et la stratégie est « un schème général, ou généralisable, d'anticipation et de

²⁴ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982) in *Dits et écrits, II : 1976-1988, op. cit.*, pp. 1060-1062.

²⁵ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, Transformation, Civilité », *op. cit.*, pp. 34-35.

contrôle des réactions de l'individualité adverse, ou mieux encore de transformation de ses dispositions corporelles de telle sorte que ses réactions deviennent prévisibles et contrôlables ». Dans le Chapitre III, nous avons posé la question sur l'identification de la politique à la stratégie, dont certaines idées se trouvent chez Machiavel, Clausewitz et Schmitt. Dans les exemples que nous avons analysés sous le titre « stratégie majoritaire », il y a bien la conception de la politique comme stratégie. On pourrait considérer que l'analyse de Foucault sur le rapport entre la relation de pouvoir et la stratégie expose une formulation radicale dans laquelle la politique se transforme en stratégie. Or, pour autant que cette stratégie se réduise à la dimension technologique, elle n'est plus ce qui s'appelle « stratégie d'émancipation ». Comme Balibar le dit dans un autre texte, la politique constituée par Foucault ne peut créer la condition de l'émancipation sans insertion de l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique²⁶.

²⁶ É. Balibar, « Troisième conférence. Stratégies de civilité », *op. cit.*, p. 159.

§2. Le problème du centre stratégique

La stratégie minoritaire contre le point central

Ce que nous entendons par « point central » est le point hégémonique, que ce soit un signifiant, une image, une organisation politique ou un individu, qui exerce l'hégémonie sur tous les éléments de la stratégie majoritaire. Nous l'envisageons comme modèle stratégique du Point central qui est défini par la fonction de visagité¹. Quant au régime représentatif du marxisme orthodoxe et du léninisme, il est centré sur le parti politique comme point central. En revanche, la stratégie gramscienne est non-représentative en tant qu'elle vise à exercer l'hégémonie à travers l'organisation d'une volonté collective qui suppose la continuité entre les groupes subalternes et les groupes dirigeants. Mais pour autant, le rôle du point central n'est pas moins important : la volonté collective naît d'un « germe », du parti politique qui, en tant que Prince moderne, devra occuper le point central. Pour autant que la stratégie gramscienne soit considérée comme se fondant sur le concept clausewitzien de stratégie défini par la structure d'appropriation, ce point central s'identifiera tendanciellement à la fin stratégique qui détermine toutes les distributions des objets aux moyens de la stratégie. Et encore, cette tendance de l'identification est d'autant plus renforcée que le parti politique entraîne la volonté collective vers l'État intégral. Le problème du point central occupe également le devant de la scène chez Laclau. Une conclusion essentielle de sa théorie du discours se trouve dans le fait que l'antagonisme n'est pas structuré sans signifiant hégémonique : l'enjeu est d'articuler les signifiants flottants à l'intérieur du champ social et politique de l'antagonisme pour en faire un signifiant vide qui n'est autre que le point central hégémonique de l'antagonisme.

À proprement parler, la théorie de Laclau, notamment celle sur les deux logiques — la différence et l'équivalence — ne s'oppose pas simplement au marxisme orthodoxe ou au léninisme, car ceux-ci ne seraient que des réactions essentialistes à ces deux logiques. Le projet de Laclau ne porte pas sur *une* théorie de la stratégie majoritaire, mais sur la formalisation de la stratégie majoritaire *en général*. En ce sens, il montre que le point central est l'essence de cette stratégie. Certes, le point central n'est pas identifiable à un corps politique, tel que le parti politique, l'organisation ou le leader individuel, car il est juste un signifiant vide qui ne représente que la négativité pure du système de différences. Cela dit, c'est un contenu « ontique » particulier qui joue le rôle « ontologique » du point

¹ Cf. Chapitre VI, §1.

central, en incarnant le signifiant vide en lui-même. En ce cas, la théorie de Laclau est adoptable comme celle de la stratégie, et on peut y introduire un sujet de la stratégie, qui vise à s'appropriier les signifiants hégémoniques comme moyen. Nous reviendrons à ce problème dans les pages suivantes.

Notons que ce que nous appelons « point central » n'a rien à voir avec la notion essentialiste de « centre hégémonique » inhérent au « plan ontologique, qui inscrirait l'hégémonie au *centre* du social et, partant, en ferait son essence »². C'est ce plan ontologique que Laclau et Mouffe rejettent dès le début de leur projet politique et stratégique. Pour ce qui est de l'économie conceptuelle d'*Hégémonie et stratégie socialiste*, ce sont les « points nodaux » qui rendent possible la constitution du point central : « Tout discours se présente comme une tentative pour dominer le champ de discursivité, pour arrêter le flux des différences, pour construire un centre. Nous nommerons les points discursifs privilégiés de cette fixation partielle, des *points nodaux* »³. Les points nodaux donnent lieu à la pratique articulatoire par laquelle le point central hégémonique apparaît, en divisant l'espace social et politique en deux camps antagonistes. Même si la théorie de Laclau et Mouffe présuppose la pluralité des points nodaux et des espaces sociaux et politiques, la pratique hégémonique porte sur la constitution d'un point central dans chaque espace, dans la mesure où celui-ci se constitue comme espace de l'antagonisme.

Si le point central hégémonique est l'essence de la stratégie majoritaire, l'essence de la stratégie minoritaire consisterait à défaire ce point. Nous avons défini la stratégie minoritaire par une connexion des deux notions guattaro-deleuziennes de « pure stratégie » et de « devenir-minoritaire ». C'est surtout le « rapport inverse du point et de la ligne »⁴ qui permet de les connecter l'une à l'autre et de les opposer à la connexion de la stratégie clausewitzienne et de la stratégie majoritaire. La stratégie pure consiste à composer un espace lisse nomade dans lequel les points se subordonnent aux lignes, et qui est dominé par la vitesse intensive, non par le mouvement extensif, si bien qu'elle remplace la stratégie par la dromologie au sens de Virilio. Elle est la stratégie pour « la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire », et ces dernières sont « une guerre sans ligne de combat, sans affrontement et arrières, à la limite sans bataille »⁵. Au contraire, la stratégie clausewitzienne subordonne tout point et ligne à la fin qui occupe la place du point

² E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ MP, p. 600.

⁵ MP, pp. 527, 436.

central de la stratégie : en tant que fin de la stratégie, la politique d'État déploie tous les moyens dans l'espace politico-militaire qui est constitué par les lignes de combat, la frontière d'affrontement et la séparation entre le front et l'arrière. C'est la raison pour laquelle l'espace stratégique clausewitzien est inhérent à la stratégie majoritaire : celle-ci a fondamentalement pour objet la constitution et le déplacement d'une *frontière* sociale et politique par la pratique hégémonique. C'est le jeu politique qui ne cesse de retracer la frontière antagoniste entre le « nous » et l'« adversaire » comme Laclau l'énonce clairement⁶. L'essence de cette stratégie se trouve au point central hégémonique, car c'est par celui-ci que la frontière est constituée et déplacée.

Le problème du « devenir-État » chez Gramsci

Le problème du point central hégémonique dans la stratégie gramscienne est celui du « devenir-État », pour autant que celle-ci soit considérée comme stratégie pour conquérir le pouvoir de l'État. Afin de poser ce problème que nous n'avons pas encore approfondi, nous concentrerons préalablement pour l'instant notre attention sur les notions gramsciennes de « révolution passive » et de « guerre de position ». Comme Tosel l'observe⁷, ces deux notions en tant que « catégorie historique » font bloc pour indiquer la fin d'une époque que Gramsci appelle « révolution permanente », époque « où les grands partis politiques de masse et les grands syndicats économiques n'existaient pas encore et où la société était encore, pour ainsi dire, sous bien des aspects, à l'état fluide »⁸. Cette fluidité sociale a rendu possibles les événements révolutionnaires de 1789 à 1871 en France, et les « événements de 1917 » seraient les derniers faits de la révolution permanente. C'est en remplaçant ce type de révolution par l'« hégémonie civile » que naît une nouvelle époque de la société capitaliste européenne du XX^e siècle, dans laquelle « la guerre de mouvement se transforme de plus en plus en guerre de positions »⁹. Cette transformation apparaît surtout dans « les États les plus avancés, dans lesquels la 'société civile' est devenue une structure très complexe et très résistante à l'égard des 'débordements' catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) ; les superstructures de la société civile

⁶ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 180.

⁷ A. Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 193.

⁸ Q13, §7. Cf. Q13, §24.

⁹ Q13, §7.

constituent l'équivalent du système des tranchées dans la guerre moderne »¹⁰. D'autre part, en empruntant le concept de révolution passive à Vincenzo Cuoco pour analyser les développements du Risorgimento, Gramsci cherche à le mettre en rapport avec le concept de guerre de position dans sa perspective de l'analyse historique¹¹. En tant que catégorie historique, le concept de révolution passive exprimerait :

le fait historique de l'absence d'initiative populaire dans le déroulement de l'histoire italienne et le fait le « progrès » y serait une réaction des classes dominantes à la contestation sporadique et inorganisée des masses populaires, progrès accompagné de « restaurations » récupérant une partie des exigences populaires [...] ¹²

En ce sens, ce concept se rapproche des concepts de « révolution-restauration » ou de « restauration progressiste ». Les concepts de guerre de position et de révolution passive seraient historiquement identifiables l'un à l'autre, mais, à nos yeux, les problématiques qu'ils ouvrent ne sont théoriquement et stratégiquement pas les mêmes. Lorsqu'on envisage ces deux concepts du point de vue stratégique, une série de questions se posent : le concept de guerre de position est-il juste une métaphore militaire pour analyser un mécanisme de l'hégémonie civile en général, ou bien implique-t-il une stratégie politique ? La guerre de position est-elle une guerre entre les camps sociaux ou politiques antagonistes, ou bien une guerre entre la stabilité sociale et l'instabilité (qui résulte, par exemple, d'une crise économique) ? Le concept de révolution passive est lui-même élaboré pour révéler une équivocité des faits historiques : la révolution passive est en même temps une stratégie des masses populaires pour exiger quelque chose ou contester contre les classes dominantes, et une stratégie de celles-ci pour assurer leur hégémonie, en absorbant ou assimilant les éléments des opposants par le « transformisme moléculaire » ou le « transformisme de groupes entiers »¹³. Si la révolution passive peut être considérée comme stratégie, alors est-elle une stratégie des groupes dominants hégémoniques ou bien une stratégie des groupes subalternes ?

Il n'y a certainement pas, dans les *Cahiers de prison*, la « stratégie gramscienne » formulée par Gramsci lui-même. Mais si l'on reprend la théorie du bloc historique et de la

¹⁰ Q13, §24.

¹¹ Voir Q15, §11, Q8, §236.

¹² Q8, §25.

¹³ Q8, §36.

volonté collective du point de vue stratégique, si l'on rapporte à cette théorie les concepts de guerre de position et de révolution passive, on pourrait constituer une stratégie révolutionnaire contre l'État bourgeois, en considérant la guerre de position et la révolution passive comme formes de la stratégie. Il est question de savoir quel est l'objet de ces formes. Si l'on envisage le discours gramscien du Prince moderne de la même manière que Gramsci relit *Le Prince* de Machiavel, il n'y aurait pas d'autre objet que l'État intégral et la transformation de cet État. C'est exactement ce que Buci-Glucksmann formule dans une conclusion de son livre, *Gramsci et l'État* :

1° On peut établir un rapport étroit entre la stratégie de la guerre de position et la lutte pour un nouveau bloc historique comme comportant une *lutte pour l'État*. [...] Je veux dire par là que la guerre de position comme lutte nationale potentiellement majoritaire (elle exige « une grande masse d'hommes »), comme lutte populaire avec sa concentration inouïe d'hégémonie, rompt avec l'illusion lyrique des grands soirs. Mais elle ne supprime pas pour autant la nécessité d'une prise de pouvoir politique, donc d'État. Dans des conditions différentes, selon des modalités différentes elle exige toujours de « briser l'État ». Simplement, cet État à briser sera déjà un État transformé, privé de sa base historique, atteint dans ses mécanismes et appareils d'hégémonie en raison d'un rapport de force inédit favorable au peuple. Question gramscienne : comment, avec une partie du pouvoir (le gouvernement), conquérir le pouvoir — l'État, au sens intégral ?...¹⁴

En somme, d'après elle, les éléments stratégiques de la pensée gramscienne convergent sur le point où il s'agit de « conquérir le pouvoir politique de l'État intégral ». Cet énoncé explicite le moment majoritaire de la stratégie gramscienne, qui pourrait être formulé par ce schéma clausewitzien : le parti politique occupe le point central hégémonique, en créant un nouveau bloc historique pour organiser les forces populaires comme une « armée » et pour creuser ses propres « tranchées » (organisations, syndicats, institutions du pouvoir législatif, etc.) ; ce bloc historique a pour objet de devenir lui-même l'État intégral. Ainsi, le devenir-État s'approprie comme moyen le devenir-subalterne qui fait le moment minoritaire du bloc historique. Certes, ce schématisme ne résulte que d'une conception majoritaire de la guerre de position et de la révolution passive : toute la problématique ouverte par celles-ci ne se réduit pas à la stratégie pour devenir l'État. Buci-Glucksmann suggère l'État comme objet de la stratégie gramscienne et à la fois décèle différents points de vue inhérents au concept

¹⁴ C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, op. cit., p. 324.

de révolution passive. Nous reviendrons, dans la section suivante, à ce concept pour l'examiner du point de vue minoritaire.

La stratégie clausewitzienne, encore ?

À la guerre de position conçue comme stratégie pour conquérir le pouvoir d'État, on peut poser la question de Balibar, en reprenant le problème de la « guerre sociale » : « cet usage du mot 'guerre' est-il *métaphorique* ? »¹⁵. De sa relecture du *Manifeste communiste*, il dégage, en refusant l'usage métaphorique du mot « guerre », l'hypothèse que la lutte des classes est la guerre sociale en tant que guerre civile véritablement absolue. Si l'on trouve, chez Lénine et Mao, des incarnations de l'idée de la guerre sociale, le concept gramscien de guerre de position consiste sans doute en une rupture avec cette idée. C'est d'abord parce que la guerre de position n'est pas une guerre sociale d'anéantissement entre la classe prolétaire et la classe bourgeoise, guerre sociale qui apparaît, dans la première phase, sous la forme d'une guerre entre les États belligérants, pour ainsi dire entre l'État bourgeois à briser et l'État prolétaire à venir. La guerre de position n'est rien d'autre qu'un processus de la reconstitution de la guerre de position elle-même. Il n'y a pas de classes sociales pré-existantes, et la dialectique de la société politique et de la société civile ne cesse de créer de nouveaux camps de belligérants, si bien que la guerre de position est une continuation alternative de l'apparition et de la disparition des antagonismes. Elle n'a pas pour objet d'anéantir l'adversaire, mais de reconstituer le « nous » et l'« adversaire », en retraçant la frontière sociale et politique antagoniste. Ce qui nous renvoie à l'interprétation de la guerre de position par Laclau : celle-ci est le jeu politique comme « logique de déplacement des frontières politiques »¹⁶. Ainsi, le mot « guerre » retourne à l'usage métaphorique dans la guerre de position, tandis que la guerre civile absolue du léninisme ou du maoïsme tend à se dérouler sous la forme d'une guerre de mouvement. Ce que Gramsci entend par la guerre de position, c'est la conjoncture de la société capitaliste (ouest-) européenne après les événements de 1917, conjoncture dans laquelle on ne peut nullement considérer, selon le maoïsme, la guerre comme une « forme suprême » de la politique¹⁷. S'il en est ainsi, faut-il dire que la stratégie gramscienne s'éloigne de la stratégie clausewitzienne ? Non, parce que, à strictement parler, la conception clausewitzienne de la stratégie politique ne consiste pas

¹⁵ É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 236. Cf. le Chapitre III, §1.

¹⁶ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁷ Cf. É. Balibar, « Guerre et politique : variations clausewitziennes », *op. cit.*, p. 244.

en un rapprochement réel ou métaphorique entre la guerre et la politique, mais elle est définie par l'appropriation des moyens politiques ou militaires par la politique d'État. Pour autant que la stratégie gramscienne soit conçue comme celle pour devenir l'État, elle se rapproche de plus en plus de la structure d'appropriation de la stratégie clausewitzienne, et ses éléments sont déterminés selon les catégories « moyen », « objet » et « fin ».

Laclau et Mouffe remarquent également des métaphores militaires qui opèrent dans les discours marxistes, et ils les rapportent au marxisme orthodoxe et au léninisme :

Nous avons déjà remarqué la fonction des métaphores militaires dans le discours marxiste classique, et il ne serait pas exagérer de dire que, de Kautsky à Lénine, la conception marxiste de la politique reposait sur un imaginaire provenant, pour beaucoup, de Clausewitz. La principale conséquence en était ce que l'on pourrait appeler un effet de *ségrégation* — car si l'on entend les relations avec d'autres forces sociales comme des relations militaires, on garde toujours sa propre identité séparée. De la « guerre d'usure » de Kautsky au militarisme extrême du « classe contre classe » et de la campagne de bolchévisation, l'établissement d'une ligne de démarcation était considéré comme la condition même de la politique — « la politique » étant simplement conçue comme l'un des terrains de la lutte de *classes*¹⁸.

À savoir que la référence kautskienne et léniniste à Clausewitz résulte de la conception essentialiste de la politique et de la lutte des classes. En ce sens, Laclau et Mouffe considèrent que le vocabulaire militaire de la guerre de position révèle une limite de la pensée de Gramsci qui trouve encore chez la classe ouvrière la « centralité politique ». (Or, on ne pourrait accepter cette critique de Gramsci sans procéder à une analyse philologique sur ses textes. Dans « Quelques thèmes de la question méridionale », il pose le problème de l'hégémonie de la classe ouvrière sur les masses paysannes. Mais ce dont il s'agit dans ce texte, c'est d'analyser la conjoncture méridionale des années 1920 et de chercher des solutions au problème que celle-ci pose. En revanche, il n'y a pas, dans les *Cahiers de prison*, de preuve explicite selon laquelle sa théorie du bloc historique, de la volonté collective et du Prince moderne présuppose la centralité politique de la classe ouvrière.)

À vrai dire, ce n'est pas l'essentialisme qui renvoie à *De la guerre* le marxisme orthodoxe et le léninisme : la « ségrégation » entre les forces sociales n'est pas un effet de leur identité présupposée ou fixée, mais elle est une condition de la stratégie politique qui la

¹⁸ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, op. cit., pp. 134-135.

postule pour que le sujet de la stratégie s'approprie comme moyens les forces sociales. Si la politique est conçue comme stratégie, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur la structure d'appropriation, elle ne peut rompre avec l'image clausewitzienne de la politique. Et même si la théorie de Laclau élimine toutes les identités pré-déterminées, elle ne se libère également pas de cette image, pour autant qu'elle soit conçue comme théorie de la stratégie politique. Dans les deux diagrammes de Laclau que nous avons cités¹⁹, le processus d'articulation discursive ne va nullement vers une dés-identification, mais il est exactement celui de l'identification collective du « peuple » et de l'identification individuelle des demandes sociales. Une fois qu'un sujet de la stratégie politique apparaît dans le champ de l'antagonisme, il vise à réarticuler la chaîne d'équivalence avec les signifiants flottants du point de vue stratégique, si bien qu'il redistribue les demandes démocratiques, la demande populaire et lui-même dans ces trois catégories de l'appropriation stratégique, « moyen », « objet » et « fin ». De cette manière, la « ségrégation » stratégique revient. Il conviendrait d'illustrer cette généralisation politique de la stratégie clausewitzienne avec un exemple de Laclau :

Prenons un exemple. En France, il y avait traditionnellement un vote de gauche protestataire, essentiellement capté par le Parti communiste, qui remplissait ce que Georges Lavau a appelé une « fonction tribunicienne » : il était la voix de ceux qui étaient exclus du système. Donc, s'opérait ainsi clairement une tentative visant à créer un « peuple de gauche », fondé sur la construction d'une frontière politique. Avec l'effondrement du communisme et la formation d'un *establishment* au centre, dans lequel le Parti socialiste et ses alliés n'étaient guère différents des gaullistes, la division entre la gauche et la droite devint de plus en plus floue. Le besoin d'un vote protestataire demeura néanmoins, et comme les signifiants de gauche avaient abandonné le camp de la division sociale, ce dernier fut occupé par les signifiants de droite. La nécessité ontologique d'exprimer la division sociale fut plus forte que l'attachement ontique à un discours de gauche, lequel, de toute façon, ne tentait plus de la construire. Cela se traduisit par un déplacement considérable des anciens électeurs du Parti communiste vers le Front national²⁰.

Même si une demande sociale devient le nom universel du peuple, cela n'élimine pas son contenu particulier, c'est-à-dire qu'il y a toujours une « tension » entre les demandes démocratiques et la demande populaire. Cette tension entre l'universalité et la particularité

¹⁹ Voir le Chapitre VIII, §2.

²⁰ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 108.

réapparaît sous la forme de l'asymétrie entre le « rôle *ontologique* » et le « contenu *ontique* » : à savoir, il y a le besoin d'un signifiant universel dont le rôle ontologique est la « construction discursive de la division sociale », et la gauche ou la droite en tant que contenus ontiques peuvent toutes les deux jouer ce rôle. Ce qui compte, c'est que les entités particulières, telles que le Parti communiste ou le Front national, gardent leur contenu ontique. Afin de parler d'une « stratégie », il faut d'abord devenir une telle entité particulière en tant que sujet de la stratégie²¹ ; et il s'agit de jouer le rôle ontologique de la construction d'une frontière antagoniste sociale et politique, en gardant son contenu ontique. Si bien que l'articulation hégémonique est redéfinie comme appropriation des éléments discursifs comme moyens de la stratégie, et la demande populaire représentée par un signifiant vide est redéfinie comme objet de ces moyens dans la structure d'appropriation. Là où c'est le sujet comme fin de la stratégie qui s'approprie tous les éléments discursifs. À cet égard, on pourrait même dire que la théorie de Laclau est une formalisation discursive sophistiquée de la conception clausewitzienne de la stratégie politique. Or, lorsque l'on regarde sa théorie dans la perspective stratégique, ce qui occupe le devant de la scène, ce n'est pas le signifiant vide hégémonique, mais la particularité des éléments privilégiés qui opèrent comme sujet de la stratégie. Car la stratégie n'est rien d'autre que la domination des moyens par le point central.

²¹ Mouffe définit « populisme de gauche » comme « stratégie discursive de construction de la frontière politique entre 'le peuple' et 'l'oligarchie' » (C. Mouffe, *For a Left Populism*, Verso, 2018, p. 5). Pour établir cette stratégie, il faut d'abord devenir « gauche » et ensuite considérer comme moyen la construction d'une frontière politique et les signifiants de « peuple » et d'« oligarchie ».

§3. Les devenirs de la stratégie majoritaire

Minorité et prolétariat

Pour poser la question sur la définition de la minorité et du minoritaire, nous avons comparé, par référence à la formulation de Sibertin-Blanc, les trois figures des paradigmes modernes de subjectivation politique : « figure républicaine du peuple », « figure du prolétariat » et « nouvelles figures des groupes subalternes et des minorités »¹. La Deuxième partie se consacrait à confronter la figure des groupes subalternes avec la figure des minorités et à traduire la première figure en deuxième. La traduisibilité entre ces deux figures implique une intraduisibilité entre celles-ci et la figure du prolétariat. D'après Deleuze et Guattari, il y a deux points de vue à partir desquels l'on considère le prolétariat occidental :

en tant qu'il doit conquérir le pouvoir et transformer l'appareil d'Etat, c'est le point de vue d'une *force de travail*, mais, en tant qu'il veut ou voudrait une destruction de l'Etat, c'est du point de vue d'une *force de nomadisation*. Même Marx définit le prolétaire, non seulement comme aliéné (travail) mais comme déterritorialisé².

Afin d'analyser les conditions de la naissance du capitalisme, c'est-à-dire le décodage comme accumulation primitive capitaliste et la conjonction des flux décodés et déterritorialisés, les auteurs prennent déjà implicitement ces deux points de vue dans *L'Anti-Œdipe*³. Le capitalisme ne peut produire le prolétariat comme « classe des ouvriers salariés modernes » qu'en déterritorialisant les travailleurs libres⁴. Or, deux idées impliquées dans ces deux points de vue « sont trop différentes et se concilient mal », et Deleuze et Guattari prennent souvent le « point de vue d'une force de travail », lorsqu'ils envisagent l'axiomatique capitaliste mondiale et le problème des minorités. C'est certes parce que les États en tant que modèles de réalisation de l'axiomatique mondiale s'approprient la force de nomadisation du prolétaire. Si bien que celui-ci n'apparaît que comme *force de travail axiomatisée ou capital variable de l'axiomatique*, et qu'il fait partie

¹ Voir le début du Chapitre IV.

² MP, p. 478.

³ Cf. le Chapitre VII, §1.

⁴ Dans une note pour l'édition anglaise en 1888 du *Manifeste communiste*, Engels précise que « prolétariat » signifie la « classe des ouvriers salariés modernes ».

de la majorité comme système standard. C'est pourquoi : « Même le marxisme 'a traduit presque toujours l'hégémonie du point de vue de l'ouvrier national, qualifié, mâle et de plus de trente-cinq ans' »⁵.

C'est le problème de la force de travail qui rend impossible d'articuler la « figure du prolétariat » et les « figures des groupes subalternes et des minorités ». Dans la tradition marxiste depuis le *Manifeste communiste*, « prolétariat » n'est pas un nom général désignant tous les types de groupes sociaux opprimés. Mais le prolétariat est surtout la classe ouvrière industrielle qui est considérée comme sujet révolutionnaire précisément en tant qu'elle *travaille* pour le capitalisme, en étant exploitée par celui-ci. Or, il y a ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas travailler. C'est la figure du lumpenprolétariat : « le Lumpenprolétariat n'est pas exploité, faisant lui-même partie des classes parasites »⁶. D'autre part, il y a des travailleurs non industriels qui ne sont pas actuellement le prolétaire. C'est exactement parce qu'ils sont le « prolétaire du futur » qu'ils sont considérés comme objet de l'alliance révolutionnaire de classes. À savoir que la force de travail axiomatisée par le capitalisme rend privilégié le prolétariat par rapport à d'autres groupes sociaux opprimés. D'où les questions des masses paysannes et de la révolution dans les sociétés non-occidentales⁷. Si l'on veut chercher dans la tradition marxiste un archétype de la minorité, il faudra historiquement et philosophiquement étudier le rapport antithétique entre

⁵ MP, p. 133.

⁶ K. Kautsky, *Le Programme Socialiste*, *op. cit.*, p. 224.

⁷ Pour les révolutionnaires communistes est-asiatiques du XX^e siècle auxquels est imposée une triple tâche — les luttes contre le fascisme, l'impérialisme et le capitalisme — la condition la plus fondamentale de la conjoncture était l'absence de prolétariat industriel. Si les « questions méridionales » en Italie sont celles de l'hégémonie prolétarienne sur les masses paysannes méridionales, les communistes est-asiatiques n'ont même pas le prolétariat qui devrait exercer l'hégémonie. Notamment en Corée du Sud, l'absence de prolétariat et d'organisation ouvrière déterminait toute la condition des mouvements sociaux jusqu'à la fin du XX^e siècle. Par ailleurs, sur le problème du prolétariat dans les territoires coloniaux, voir un passage de Frantz Fanon :

[...] dans les territoires coloniaux, le prolétariat est le noyau du peuple colonisé le plus choyé par le régime colonial. Le prolétariat embryonnaire des villes est relativement privilégié. Dans les pays capitalistes, le prolétariat n'a rien à perdre, il est celui qui, éventuellement, aurait tout à gagner. Dans les pays colonisés le prolétariat a tout à perdre. Il représente en effet la fraction du peuple colonisé nécessaire et irremplaçable pour la bonne marche de la machine coloniale : conducteurs de tramways, de taxis, mineurs, dockers, interprètes, infirmiers, etc. Ce sont ces éléments qui constituent la clientèle la plus fidèle des partis nationalistes et qui par la place privilégiée qu'ils occupent dans le système colonial constituent la fraction « bourgeoise » du peuple colonisé (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2002, p. 108).

le prolétariat occidental et les groupes non prolétaires ou non occidentaux, notamment le lumpenprolétariat, les masses paysannes ou les masses colonisées.

Pour reprendre la formulation de Balibar, la force de travail est l'un des problèmes qui sont au cœur de la distinction entre le moment moderne et le moment post-moderne de la politique, entre la politique majoritaire et la politique minoritaire⁸. Si, dans la politique moderne qui porte sur l'émancipation définie par la proposition balibarienne de l'égaliberté, le prolétariat est conçu comme classe qui peut s'émanciper par elle-même, c'est surtout par le *fait qu'il travaille en tant que capital variable*. Dans la problématique actuelle de la citoyenneté sociale, autrement dit celle de ce que Balibar appelle la « deuxième modernité », il est toujours question de savoir quel est le « travail ». En effet, c'est cette question qui ne cesse de reproduire de nouvelles distinctions entre l'*inclusion* et l'*exclusion* dans les « États sociaux » (ou *Welfare States*) actuels :

Le concept d'une *force de travail* ou d'une *capacité de travail* essentiellement humaine et simultanément fondatrice de droits, sous-jacente au conflit social et à la vie politique (à la formation de ses « partis ») est à nouveau à la fois potentiellement *inclusif* (il est possible d'élargir la notion de travail, ou de transposer le travail en activité, selon qu'on se place dans une perspective « socialiste » ou « libérale », de façon à y inclure toute vie, toute interaction, à *n'en exclure personne*) et potentiellement *exclusif* (de multiples façons : non seulement en distinguant les travailleurs utiles et inutiles, mais les actifs et les inactifs, les productifs et les improductifs, les *agents* du conflit social et les individus ou les groupes « protégés » ou « discriminés » ...)⁹.

Si, comme Deleuze et Guattari l'observent, le pôle d'État dit « social-démocratie » est défini par l'adjonction et l'invention d'axiomes, celles-ci ont pour objet premier de reproduire cette distinction entre l'inclusion et l'exclusion par la redéfinition de la force de travail. « Inclusion » et « exclusion » sont deux catégories fondamentales sur lesquelles s'instituent la « politique sociale » européenne actuelle, et le prolétaire est la classe qui représente l'inclusion dans le marché du travail. Ainsi, cette distinction continue à reconstruire le système standard ou la majorité de l'État social qui ne cessent de faire naître des minorités : du point de vue de la force de travail, la minorité est caractérisée par une incapacité ou une interdiction de travailler, si bien qu'elle est un état qui est exclu du

⁸ Cf. le Chapitre IV, §1.

⁹ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *op. cit.*, pp. 146-147.

marché du travail et aussi du social. Le système majeur se fonde sur de grandes listes *ouvertes* de « différences anthropologiques » selon lesquelles il redéfinit l'inclusion et l'exclusion, le prolétaire et les minorités. Ce traitement des différences anthropologiques détermine ce que Balibar appelle « politique post-moderne ».

Les deux points de vue stratégiques procèdent des deux points de vue du prolétaire. Du point de vue de la force de travail, le prolétaire est considéré comme sujet politique qui doit « conquérir le pouvoir et transformer l'appareil d'Etat », alors que le point de vue de la force de nomadisation implique une stratégie de la « destruction de l'Etat ». Certes, ce n'est pas seulement une différence entre les deux points de vue : pour considérer le prolétaire du point de vue de la force de nomadisation, il doit devenir minoritaire ou non dénombrable, c'est-à-dire s'arrêter d'être lui-même. Car le prolétaire serait toujours le sujet politique représentant la stratégie majoritaire de l'émancipation. Dans la mesure où il est axiomatisé comme capital variable ou pilier du capitalisme, il ne reste qu'au niveau des axiomes, si bien que ses luttes ne peuvent pas être « révolutionnaires » au sens guattaro-deleuzien :

La puissance de minorité, de particularité, trouve sa figure ou sa conscience universelle dans le prolétaire. Mais, tant que la classe ouvrière se définit par un statut acquis, ou même par un État théoriquement conquis, elle apparaît seulement comme « capital », partie du capital (capital variable), et ne sort pas du *plan du capital*. Tout au plus le plan devient-il bureaucratique. En revanche, c'est en sortant du plan du capital, en ne cessant pas d'en sortir, qu'une masse devient sans cesse révolutionnaire et détruit l'équilibre dominant des ensembles dénombrables¹⁰.

Malgré tout, Deleuze et Guattari n'oublient pas de mettre l'accent sur la coexistence de la lutte du prolétaire au niveau des axiomes et de la lutte minoritaire non axiomatisable : c'est dans le prolétaire que la puissance minoritaire trouve sa « conscience universelle ». Il conviendrait de reprendre leur énoncé que nous avons cité : « Là encore, ce n'est pas dire que la lutte au niveau des axiomes soit sans importance ; elle est déterminante au contraire »¹¹. Même si seule la stratégie minoritaire est véritablement révolutionnaire, cela ne réfute pas que la stratégie majoritaire et le rôle du prolétaire sont déterminants dans la lutte contre l'axiomatique et les États. Ils sont déterminants précisément par le fait qu'ils sont axiomatisés et donc non révolutionnaires.

¹⁰ MP, p. 589.

¹¹ MP, p. 588.

Afin d'introduire le problème de l'« hétérogénéité sociale », Laclau évoque également les deux points de vue sur le prolétaire : « En Angleterre, Samuel Johnson avait défini *proletarian* dans son *Dictionary of the English Language* (1755) comme 'méchant, misérable, vil, vulgaire', et le mot semble avoir eu le même sens en France au début du XIX^e siècle, où il était à peu près interchangeable avec le mot *nomade* »¹². D'après lui, les sens du mot « prolétaire » se divisent dans le marxisme : la classe ouvrière comme agent « intérieur » à l'histoire et le lumpenprolétariat comme « étranger absolu ». En remarquant cette divergence entre les notions marxistes de « prolétariat » et de « lumpenprolétariat », il appelle « hétérogénéité sociale » ce type d'extériorité de l'étranger absolu qui ne peut être représenté ni accéder à l'« espace général de représentation »¹³ : à savoir, l'extériorité de ce qui ne peut s'inscrire aux deux diagrammes de l'antagonisme que nous avons résumés dans le Chapitre VIII. Il faudrait que nous concentrions notre attention sur ce problème de l'hétérogénéité, car celui-ci permet premièrement à Laclau d'introduire la question de la minorité dans sa problématique de l'hégémonie.

Une fois que nous regardons la théorie du discours qui se développe dans « *Why do empty signifiers matter to politics?* » et *La Raison populiste*, elle nous fait poser les questions sur la notion de « demande sociale » conçue comme unité du discours. En effet, la conception de la demande sociale est problématique, car il paraît souvent, notamment lorsque Laclau illustre sa théorie avec certains exemples des luttes historiques, que les demandes sociales sont des unités déjà données. Il n'analyse pas de mécanisme ni de processus de la construction des « demandes démocratiques » : il les considère comme étant déjà construites, et il concentre son attention sur la question de savoir comment elles passent aux demandes populaires par un signifiant vide, en faisant une chaîne d'équivalence. Dès lors, il s'agit de savoir si tout l'espace social peut être représenté par les demandes sociales, autrement dit de savoir s'il y a *quelques choses extérieures* au système des demandes sociales. D'autre part, la question se pose au sujet de la subalternité ou de la minorité. Comme nous l'avons vu dans la Deuxième partie, la minorité est l'état indéfinissable dans la conception guattaro-deleuzienne ; Balibar la conçoit comme étant exclue de l'humanité selon les différences anthropologiques. La minorité n'est représentée par les demandes sociales au sens de Laclau que lorsqu'elle entre, sans être conçue comme

¹² E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, pp. 168-169.

¹³ *Ibid.*, p. 165.

devenir-minoritaire, dans les luttes au niveau des axiomes. Les classes subalternes sont décrites par Gramsci comme classes désagrégées ou amorphes qui « ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir 'État' »¹⁴. Elles sont d'autant plus fragmentées que leur histoire est mêlée à l'histoire de la société civile et de l'État, de sorte qu'elles n'ont pas leur propre histoire. En ce sens, elles n'auraient pas non plus leurs propres « demandes sociales », car leurs demandes sont également mêlées à celles des groupes dirigeants ou hégémoniques. On pourrait dire que la subalternité est l'état qui n'a pas de demande sociale ni ne peut être représenté par celle-ci. Même si, en tant que demandes démocratiques, les groupes subalternes étaient articulés dans le champ social de l'antagonisme, ces demandes ne deviendraient pas des signifiants vides hégémoniques. Par conséquent, dès lors que Laclau présuppose la demande sociale comme unité de la chaîne d'équivalence et de l'antagonisme, il est nécessaire d'élaborer un autre concept désignant l'espace social qui n'est pas représenté par les demandes sociales.

À vrai dire, Laclau et Mouffe posent déjà la question sur l'extériorité du discours dans *Hégémonie et stratégie socialiste*, en distinguant les notions de « moment » et d'« élément » : « Nous appellerons *discours* la totalité structurée qui résulte de la pratique articulatoire. Pour autant qu'elles apparaissent articulées à l'intérieur du discours, nous nommerons *moments* les positions différentielles. Au contraire, nous appellerons *élément* toute différence qui n'est pas discursivement articulée »¹⁵. Cette distinction est au cœur de leur théorie du discours, car c'est la présence des éléments non articulés qui rend possible la « pratique articulatoire » discursive : « La transition des 'éléments' vers les 'moments' n'est jamais complètement accomplie. Un *no man's land* émerge ainsi, rendant possible la pratique articulatoire »¹⁶. Cette impossibilité de la transition complète entraîne les principes fondamentaux : la totalité n'est pas « pleinement fixée » ; et « ni la fixité absolue, ni l'absolue non-fixité ne sont pas possibles »¹⁷. Dès lors il y a nécessairement un « surplus » comme des excès du discours qui permettent d'ouvrir un champ de la pratique sociale articulatoire. Celui-ci s'appelle « champ de la discursivité ». La distinction entre le discours et le champ de la discursivité est une conséquence directe de celle entre l'élément et le moment : dans la mesure où il y a les éléments non articulés à l'intérieur du discours, ils requièrent le champ de la discursivité qui dépasse et subvertit tout discours, de sorte qu'ils

¹⁴ Q25, §5.

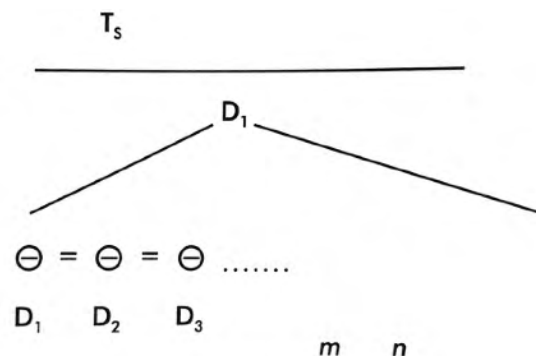
¹⁵ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁶ *Ibid.*, p. 196.

¹⁷ *Ibid.*, p. 197.

acquièrent le caractère « flottant ». Ainsi, la présence des éléments non articulés n'est autre que la condition du « signifiant flottant ». Or, les auteurs d'*Hégémonie et stratégie socialiste* ne rapportent pas l'élément flottant aux problèmes des « peuples sans histoire » (étant donné qu'ils ont l'esprit gramscien au cœur de leur théorie de l'hégémonie, il paraît quelque peu étrange que l'on ne trouve aucune réflexion au sujet du subalterne dans le livre de 1985). Il a fallu attendre *La Raison populiste* pour poser la question de la minorité et de la subalternité dans la problématique de Laclau.

La théorie du signifiant vide, formulée dans « *Why do empty signifiers matter to politics?* » et *La Raison populiste*, ne comprend pas la distinction entre l'élément et le moment, entre le discours et le champ de la discursivité. En revanche, Laclau suggère le concept d'« hétérogénéité » pour traiter de l'extériorité non articulée à l'intérieur de la logique de la différence et de la logique de l'équivalence, en rapportant ce concept à la problématique des « peuples sans histoire » qui s'appellent « lumpenprolétariat » dans le vocabulaire du marxisme. Laclau insère l'hétérogénéité dans son diagramme original de l'antagonisme social :



« Les demandes *m* et *n* — qui ne sont pas scindées en deux demi-cercles — sont hétérogènes en ce sens qu'elles ne peuvent pas être représentées en un lieu structurel appartenant à un des deux camps antagoniques »¹⁸. Il ne faut pas confondre la *frontière* antagoniste entre les deux camps (le régime oppressif « *T_s* » et la chaîne d'équivalence articulée par le signifiant vide « *D₁* ») avec la *distinction* entre le « dedans » et le « dehors », entre l'antagonisme et l'hétérogénéité (« *m* », « *n* », etc.). Une série de questions se poseraient sur ce diagramme : il n'en reste pas moins que « *m* » et « *n* » s'appellent « demandes », même s'ils ne sont pas représentés dans le champ de l'antagonisme. Si toute identité des éléments n'est rien d'autre que la différence ou le rapport différentiel, peut-on parler d'*éléments* hétérogènes qui sont extérieurs au système de

¹⁸ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 175.

différences ? Car, en tant que différences, les éléments du discours « ne préexistent pas au complexe relationnel mais se constituent à travers lui »¹⁹. (Sans doute, étant donnée l'argumentation de « *Why do empty signifiers matter to politics?* », on pourrait poser la même question sur la notion d'élément définie dans *Hégémonie et stratégie socialiste* : comment est-il possible définir l'élément comme « différence qui n'est pas discursivement articulée » ? Autrement dit, peut-on parler de la *différence discursivement non articulée* ? La différence n'est-elle pas le résultat de l'articulation discursive qui requiert la totalité du système de différences ?) Nous nous consacrerons ici à la signification que Laclau confère à l'hétérogénéité, sans prendre en considération ces questions de la théorie du discours.

L'hétérogénéité est « constitutive » d'antagonisme ; et « à strictement parler, sans hétérogénéité il n'y aurait pas non plus d'antagonisme »²⁰. Car elle empêche que la frontière antagoniste se réduise à une contradiction *dialectique* au sens hégélien. Pour autant que, dans les demandes démocratiques et leur particularisme, l'hétérogénéité demeure comme une « matérialité du signifiant qui résiste à l'absorption conceptuelle », l'antagonisme entre les deux camps « ne deviendra jamais une opposition entre A et non A »²¹. Ainsi, l'hétérogénéité ne permet pas la dialectique conceptuelle, la frontière immobile et l'antagonisme complètement fixé, de sorte qu'elle rend possible « l'indécidabilité essentielle entre 'vide' et 'flottement' »²². Si, dans *Hégémonie et stratégie socialiste*, le caractère flottant de l'élément est considéré comme condition du signifiant flottant, Laclau suggère l'hétérogénéité comme cette condition dans *La Raison populiste*. Par conséquent, les « peuples sans histoire » ou le lumpenprolétariat se situent au cœur de la théorie de Laclau :

Il y a de l'hétérogénéité au cœur même d'un espace homogène. L'histoire n'est pas un processus autodéterminé. L'opacité d'un « dehors » irrécupérable obscurcira toujours les catégories mêmes qui définissent le « dedans ». Pour revenir à l'exemple précédent : n'importe quel groupe d'opprimés, même dans le cas extrême et purement hypothétique où il est exclusivement une classe définie par sa place dans les rapports de production, doit avoir quelque chose de la nature du *lumpenprolétariat* pour être un sujet antagonique²³.

¹⁹ *Ibid.*, p. 86.

²⁰ *Ibid.*, p. 177.

²¹ *Ibid.*, p. 179.

²² *Ibid.*, p. 180.

²³ *Idem.*

Or, pourrait-on trouver, dans cette théorisation de l'hétérogénéité, ce que nous appelons « coexistence antinomique » de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire ? Y-a-il une stratégie minoritaire dans la « logique populiste » ? En prenant l'hétérogénéité pour moment nécessaire à sa théorie politique, Laclau ouvre un nouvel espace pour la problématique de la minorité ou de la subalternité. Cela dit, nous ne pouvons découvrir l'antinomie entre les deux genres de stratégie ni l'impossibilité de l'articulation de la « politique majoritaire » et de la « politique minoritaire » au sens balibarien du terme. Comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, l'antagonisme formulé par Laclau est l'espace par excellence de la stratégie majoritaire. L'hétérogénéité est l'extériorité de cet espace majoritaire, mais celle-ci est une extériorité qui opère à l'intérieur de cet espace pour le constituer. C'est en quelque sorte une transformation de la logique du tiers exclu que nous avons formulée : il n'y a toujours que les deux camps antagonistes, et l'hétérogénéité est présente comme si elle était un « tiers » ; cependant ce tiers n'est pas un troisième camp, mais un espace extérieur qui est *prêt à être articulé* à l'intérieur de l'antagonisme, en empêchant la fixation complète de l'intériorité du champ social. En ce sens, l'hétérogénéité devient le véritable espace politique dans lequel « le jeu politique va prendre place » — jeu politique « de déplacement des frontières politiques »²⁴ (dans un sens, le rapport entre l'hétérogénéité et l'antagonisme est-il comparable à celui entre le stade et le jeu sportif ?). En fin de compte, la stratégie politique se trouve majoritaire chez Laclau, et elle consiste en devenir-majoritaire de l'hétérogénéité. Même s'il y a une rupture absolue entre l'hétérogénéité et l'antagonisme, elle se transforme immédiatement en condition constitutive de l'antagonisme.

Quelques formes de la coexistence des stratégies

Les minorités sont présentes au sein de la politique dès le début de celle-ci, dans la mesure où les modèles antiques et modernes de la citoyenneté politique s'appuient, selon la thèse balibarienne, sur les « différences anthropologiques ». Les minorités demeurent indéfinissables, et la puissance du devenir-minoritaire est d'autant plus réelle que les « propositions indécidables » émergent de l'axiomatique capitaliste mondiale. Dès lors, il faut que les stratégies majoritaires réagissent par rapport à la présence des minorités en tant qu'elles portent sur la création d'une identité collective populaire : à savoir qu'une

²⁴ *Idem.*

coexistence avec les minorités s'impose nécessairement à tout type de stratégie majoritaire. Nous avons examiné certaines formes de cette coexistence : 1) la stratégie majoritaire de majorité du marxisme orthodoxe et du léninisme *conjure* le problème de la minorité qui ne cesse de revenir au sein de la politique de l'émancipation ; 2) la stratégie majoritaire gramscienne consiste en *deux mouvements opposés du devenir* — le devenir-subalterne de la supériorité et le devenir-supérieur de la subalternité — en privilégiant le deuxième ; 3) la stratégie populiste de Laclau comprend le problème de minorités sous la forme du problème de l'*hétérogénéité*. Nous appelons la première forme « stratégie majoritaire de majorité » et les deuxième et troisième formes « stratégie majoritaire de minorité ». Mais il faut distinguer ce que Laclau entend par l'hétérogénéité et les deux mouvements de la stratégie gramscienne.

Nous nous risquons à dire que l'auteur de *La Raison populiste* présuppose un *écran* entre l'espace extérieur et le champ social et politique de l'antagonisme : l'hétérogénéité aussi bien que les *conditions* que Balibar appellerait « hétéronomie de la politique » appartiendraient à l'espace extérieur, et l'espace de l'antagonisme ne regarde que ses effets extérieurs comme étant projetés sur l'écran. Ces effets ne sont autres qu'une transition de la matérialité de l'extériorité à la « demande » ou « élément » du discours. En somme, l'hétérogénéité et les conditions telles que l'appareil d'Etat, les institutions, la conjoncture économique, etc. sont laissées dans l'espace extérieur, et il n'est question que des *effets discursifs* de ce dernier. Même si Laclau remarque que, dans l'hétérogénéité, « il y aurait toujours une matérialité du signifiant qui résiste à l'absorption conceptuelle »²⁵, cette matérialité en tant que telle n'est pas problématisée : elle n'apparaît que sous la forme de signifiant flottant dans l'espace social et politique. Si la théorie de Laclau est constituée par un nouveau « paradigme ontologique »²⁶, l'un des présupposés ontologiques de ce paradigme se trouve sans doute sur cet écran entre l'espace extérieur et l'espace de l'antagonisme. En revanche, on pourrait dire que Gramsci présuppose également son propre « paradigme ontologique » que nous avons trouvé dans sa pensée du continuum, en le connectant à la tradition sorélienne et bergsonienne. Il n'y a dans ce continuum aucun écran ou aucune rupture entre le niveau inférieur et le niveau supérieur, ou la subalternité et l'hégémonie, si bien qu'il s'agit de traiter de la subalternité comme « données immédiates ». L'auteur des *Cahiers de prison* se consacre donc aux études sur la subalternité comme telle : il élabore les concepts de sens commun et de folklore pour la

²⁵ E. Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 179.

²⁶ E. Laclau et C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 11.

concevoir dans le continuum de la philosophie de la *praxis* et du bloc historique. Il ne s'agit ni de la projeter sur un écran intellectuel ou scientifique ni de tenir compte de ses effets politiques ou sociaux par quelques médiations. Mais, pour créer un bloc historique ou une volonté collective, il faut que les intellectuels, les dirigeants ou les gouvernants sachent « sentir » et « comprendre » comme les masses populaires le font, autrement dit *il faut devenir subalterne*, dans la mesure où l'hégémonie et le consentement sont la « forme nécessaire du bloc historique »²⁷.

Toute la pensée gramscienne du continuum entraîne le problème de l'organisation du bloc, c'est-à-dire celui de l'agglomération ou de l'amalgamation des éléments qui se distinguent par les différences de degrés du continuum : ce problème est au cœur des thèmes politiques, historiques, philosophiques et stratégiques. Dans la mesure où l'hégémonie est conçue comme direction réalisée par le consentement, elle a pour condition première l'organisation du bloc. C'est la raison pour laquelle nous concentrons tout au long de cette thèse nos relectures des textes gramsciens sur les deux mouvements opposés du devenir : ce sont exactement ces mouvements par lesquels les différences de degrés s'agglomèrent en bloc. Dès lors, ils sont la condition de l'hégémonie, et celle-ci est souvent considérée comme étant la même chose que l'unité entre eux. Afin de montrer qu'ils témoignent de la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire, nous avons mis l'accent sur leur moment subalterne. La volonté collective est une forme de l'hégémonie politique associée au parti politique, et elle n'est agglomérée qu'avec l'idéologie ou idéologie-mythe qui n'est autre que le devenir-subalterne ou populaire de la culture supérieure ou intellectuelle. Si la tâche de l'organisation d'une volonté collective requiert une « réforme intellectuelle et morale » ou une réforme de la conception du monde, cette réforme a également pour moments fondamentaux la création d'un ordre intellectuel homogène, cohérent et systématique aussi bien que le devenir-folklore de la culture supérieure. Pour envisager dans le continuum les caractères indéfinissables, mobiles, inorganiques ou désagrégés de la subalternité, il faut se mettre en relation immédiate avec celle-ci : cette relation s'appelle « devenir-subalterne ». Or, les deux mouvements opposés du devenir ne sont pas symétriques : Gramsci privilège le devenir-supérieur de la subalternité par rapport au devenir-subalterne de la supériorité. L'hégémonie n'a pas seulement pour condition les deux mouvements, mais encore, à proprement parler, elle consiste en un rapport asymétrique entre ceux-ci. C'est la raison pour laquelle la stratégie gramscienne de l'hégémonie est en dernière analyse classée dans la catégorie

²⁷ Q11, §67 ; Q10 I, §12.

« majoritaire », bien qu'elle comprenne la stratégie minoritaire sous la forme de devenir-subalterne. (Certes, le devenir-subalterne n'est pas seulement la condition de l'hégémonie et du consentement. Comme Thomas l'affirme, en s'en prenant au schématisme d'Anderson²⁸, l'opposition entre la domination et l'hégémonie, entre la coercition et le consentement ou entre l'État et la société civile n'est nullement définitive. La domination sans hégémonie et l'hégémonie qui exclut la domination ne seraient qu'une abstraction : « L'exercice 'normal' de l'hégémonie sur le terrain devenu classique du régime parlementaire, est caractérisé par la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable »²⁹.)

La révolution passive : défaitisme ou stratégie minoritaire ?

Les concepts de révolution passive et de guerre de position nous permettent de penser d'autres formes gramsciennes de la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. Ces deux concepts sont les catégories historiques qui indiquent une rupture entre une nouvelle époque européenne après les événements de 1917 et l'époque révolutionnaire du XIX^e siècle qui est caractérisée par la guerre de mouvement et la révolution permanente. Or, si on les considère du point de vue stratégique, ces deux concepts ouvriront deux problématiques différentes. À proprement parler, la guerre de position n'est pas une stratégie, parce que l'« on ne peut pas choisir la forme de guerre que l'on veut », et que « la guerre de position était 'imposée' par les rapports généraux des forces en présence »³⁰. À savoir que la guerre de position est un concept qui désigne les conditions extérieures à la stratégie, la conjoncture hétéronome ou une *impossibilité objective de choisir la guerre de mouvement comme stratégie* (cela évoque l'équivocité de la distinction clausewitzienne entre l'attaque et la défense : celles-ci peuvent être considérées comme deux types de stratégies, en même temps qu'elles sont deux « formes de la guerre » opposées qui conditionnent différemment la constitution de la stratégie³¹). Par conséquent, il y a une pluralité stratégique sous la guerre de position, et en ce sens, il faudrait distinguer ces deux stratégies qui sont conformes à cette forme de la guerre, *la révolution passive et l'organisation d'un bloc historique*. Jusqu'à maintenant, notre analyse

²⁸ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, op. cit., p. 159-165.

²⁹ Q13, §37.

³⁰ Q13, §24.

³¹ Cf. C. Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 275.

porte le plus souvent sur cette deuxième stratégie représentée par la formule de Buci-Glucksmann. Si l'on envisage la révolution passive comme stratégie, une nouvelle problématique s'ouvrira.

Certes, il est d'abord question de savoir en quoi la révolution passive est une *stratégie* et à qui cette stratégie appartient. Gramsci traite délicatement du concept de révolution passive :

Le thème de la « révolution passive » comme interprétation de l'époque du Risorgimento et de toute époque complexe de bouleversements historiques. Utilité et dangers d'un tel thème. Danger de défaitisme historique, c'est-à-dire d'indifférentisme, parce que la façon générale de poser le problème peut faire croire à un fatalisme, etc. ; mais la conception reste dialectique, c'est-à-dire qu'elle suppose, et même postule comme nécessaire, une antithèse vigoureuse et qui mette en action de façon intransigeante toutes ses possibilités de développement. Non pas donc une théorie de la « révolution passive » comme programme, comme elle le fut chez les libéraux italiens du Risorgimento, mais comme critère d'interprétation en l'absence d'autres éléments actifs de façon dominante³².

L'utilisation de ce concept présente le risque d'un « défaitisme », parce que la révolution passive n'est pas seulement une stratégie de résistance des groupes subalternes, mais aussi celle des groupes dominants qui visent à conserver leur hégémonie, en absorbant ou en assimilant la « contestation sporadique et inorganisée des masses populaires »³³. La révolution passive est à la fois *le processus d'une victoire partielle et d'une défaite permanente du point de vue des dominés, et le processus d'une victoire permanente et d'un compromis modéré du point de vue des dominants*. En ce sens, Gramsci veut se prémunir contre une interprétation de la révolution passive comme « programme », en exigeant qu'on ne la prenne que comme « critère d'interprétation ». Il conviendrait ici de renvoyer au texte dans lequel il suggère comme objet d'étude les six phases de développement vers l'« autonomie intégrale » des groupes subalternes, en vue de les choisir comme « canons de la recherche historique » du Risorgimento³⁴. À travers celui-ci, ceux qui *deviennent l'État* sont les « forces novatrices » qui se transmettent des groupes subalternes aux groupes dirigeants : ce processus de transmission des forces est exactement la révolution passive.

³² Q15, §62.

³³ Q8, §25.

³⁴ Q25, §5. Voir le Chapitre V, §1.

Dès lors, il s'avère qu'à strictement parler, la révolution passive et l'organisation d'un bloc historique ne sont pas deux stratégies différentes, mais deux aspects de la même stratégie du devenir-État. Du point de vue du parti politique comme Prince moderne, cette stratégie consiste, comme Buci-Glucksmann l'énonce, à « conquérir le pouvoir politique de l'État intégral » par l'organisation d'un bloc historique. En revanche, la révolution passive est le seul moyen pour devenir l'État du point de vue des groupes subalternes. L'important est que l'adversaire de la révolution passive, ou la partie adverse du compromis, soient déterminés par la situation conjoncturelle : il se peut que le camp affronté par les groupes subalternes soit l'État bourgeois ou le parti révolutionnaire qui vise à organiser un bloc historique contre celui-ci.

Ce qui nous renvoie à la réflexion de Laclau sur l'hétérogénéité : le champ social et politique est divisé en deux camps antagonistes, et l'hétérogénéité constitue un troisième espace qui est prêt à être articulé à l'intérieur de l'un des deux camps. Or, notons que la révolution passive n'est pas expliquée dans le terme d'hétérogénéité. En tant qu'extériorité de l'antagonisme, l'hétérogénéité n'est qu'une matérialité que la stratégie populiste ou majoritaire peut s'approprier : on ne peut dégager de ce concept une stratégie des groupes subalternes, du lumpenprolétariat ou des exclus. Bref, il n'y a que la stratégie majoritaire dans la théorie de Laclau. La révolution passive au contraire est, malgré le risque de défaitisme, en quelque sorte la seule stratégie qui permet aux groupes subalternes d'intervenir dans l'antagonisme majoritaire et ainsi de devenir un bloc historique ou l'État. Au regard de cela, la révolution passive est-elle exactement une formulation *stratégique* de la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire ? Si l'on trouve, dans la philosophie de la *praxis* ou le bloc historique, les deux mouvements du devenir-supérieur et du devenir-subalterne sous la forme culturelle ou idéologique, la révolution passive révèle le point stratégique où ces mouvements opposés s'entrecroisent. « Stratégique » au sens où il est le point où coexistent l'appropriation, la désappropriation et la ré-appropriation. La stratégie des groupes dirigeants requiert une appropriation des forces sociales des groupes subalternes comme moyens stratégiques, alors que les groupes subalternes se ré-approprient cette appropriation stratégique sous la forme de la révolution passive. Du point de vue des groupes dirigeants, cette ré-appropriation apparaîtrait comme puissance de la désappropriation minoritaire qui résiste contre l'appropriation majoritaire.

Il n'en reste pas moins que la révolution passive est conçue comme seule stratégie de la guerre de position dans une certaine époque. Gramsci pose la question d'une possibilité de l'« identité absolue » entre la guerre de position et la révolution passive :

On encore existe-t-il une identité absolue entre guerre de positions et révolution passive ? Ou du moins existe-t-il, ou peut-on concevoir, toute une période historique au cours de laquelle il faut identifier les deux concepts, jusqu'au moment où la guerre de positions redevient guerre de mouvement ? [...] On peut appliquer au concept de révolution passive (et on peut en trouver l'illustration dans le Risorgimento italien) le critère interprétatif des modifications moléculaires qui en fait modifient progressivement la composition antérieure des forces et qui deviennent donc la matrice de nouvelles modifications³⁵.

Comme nous venons de l'observer, la révolution passive n'est pas identifiable à la stratégie de l'organisation d'un bloc historique, et de plus, elle risque un défaitisme. Cela dit, lorsque Gramsci parle de son « identité absolue » avec la guerre de position, qu'entend-il par ce terme ? Au lieu d'approfondir philologiquement les textes concernant cette question, nous suggérons une conjoncture particulière dans laquelle il n'existe pas de corps politique progressif ou révolutionnaire qui deviendrait hégémonique, et ainsi qu'il est impossible de créer un nouveau bloc historique avec les forces sociales en présence. Par exemple, dans une conjoncture stagnante, le champ social et politique est constitué par un antagonisme entre les groupes oppressifs de l'extrême droite et les groupes (néo-) libéraux modérés, si bien qu'il n'y a pas d'autre stratégie que la révolution passive pour introduire dans l'antagonisme les forces novatrices des groupes subalternes.

³⁵ Q15, §11.

Conclusion

Le projet de la présente thèse a premièrement été formé après avoir aperçu d'une connexion inattendue de la réflexion guattaro-deleuzienne sur la minorité avec les études gramsciennes sur la subalternité. Ce qui conduit à cette connexion n'est pas simplement une ressemblance historique entre les « groupes sociaux subalternes » et les états indiqués par la notion de minorité, mais le mouvement du devenir que nous avons dégagé de *Mille plateaux* et des *Cahiers de prison* pour définir la subalternité et la minorité dans la Deuxième partie. Or, dès que nous avons approfondi ce mouvement, il s'avérait que celui-ci n'est pas le même dans les deux œuvres : Gramsci conçoit la subalternité dans le double mouvement du *devenir-supérieur de la subalternité* et du *devenir-subalterne de la supériorité*, alors que Deleuze et Guattari mettent la minorité dans le double mouvement du *devenir-minoritaire de la majorité* et du *devenir-minoritaire de la minorité*. Si un groupe subalterne est pris dans le premier mouvement, il déclarera, pour revendiquer l'égalité des droits, que « nous sommes tous humains ». En revanche, il faudra que la minorité trouve sa puissance révolutionnaire dans le devenir-minoritaire qui déclarerait que « nous ne sommes pas humains, vous ne l'êtes pas non plus, et on devient tous sauvage, animal, inhumain et moléculaire ». Il y a ainsi une impossibilité d'articuler ces deux mouvements différents. Afin de relever la connexion entre Gramsci et Deleuze-Guattari, et en même temps de traiter de cette impossibilité, nous avons choisi la « stratégie » comme problématique de notre étude, en faisant référence aux formulations politico-théoriques que Balibar développe depuis la fin des années 1980 : l'« antinomie » entre la « stratégie minoritaire » et la « stratégie majoritaire », ou l'impossibilité d'articuler la « politique minoritaire » et la « politique majoritaire ». Certes, on pourrait traiter du rapport entre le majoritaire et le minoritaire dans différentes perspectives ou problématiques. Pourquoi partons-nous du problème de la stratégie ? Parce que c'est du point de vue stratégique que l'on peut chercher, sous sa forme radicale et pratique, la *coexistence antinomique* du majoritaire et du minoritaire, dans la mesure où la stratégie est définie comme composition d'un espace par la conception guattaro-deleuzienne du strié et du lisse. Dès lors, nous posons une série de questions stratégiques qui jalonnent la présente thèse, en traversant toute sa problématique : comment le devenir-minoritaire opère-t-il comme stratégie minoritaire ? En quoi la stratégie minoritaire ne peut-elle s'articuler avec la stratégie majoritaire ? Comment peut-

on concevoir et formuler cette impossibilité de l'articulation ? Pourquoi, malgré tout, ces deux genres de stratégies coexistent-ils dans les luttes actuelles pour l'émancipation ?

1. Étant donnée la coexistence antinomique de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire, il s'agit surtout du concept de « stratégie ». Celui-ci est un concept contemporain largement répandu dans le terrain académique et politique aussi bien que dans la vie sociale quotidienne, mais on ne le met pas suffisamment en question. Afin de le reproblématiser, nous revenons à la Formule clausewitzienne, « la guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens », en faisant appel à la relecture guattaro-deleuzienne de *De la guerre*. L'enjeu n'est pas de chercher les définitions déjà existantes du concept, mais d'exposer l'opposition que la stratégie minoritaire et la stratégie majoritaire supposent entre l'espace lisse et l'espace strié, entre la machine de guerre nomade et l'appareil d'État. Le problème de la « guerre absolue » ouvre notre étude sur la stratégie. Or, la question est moins de savoir s'il y a une possibilité réelle de la violence extrême que de savoir comment formuler la structure de la Formule, car ce qui est au plus profond de la problématique clausewitzienne, ce n'est pas la question de la violence, mais la question de l'*appropriation* de la violence. Ainsi, nous avons extrait de la Formule la « structure de l'appropriation stratégique », c'est-à-dire la structure hiérarchique « fin-objets-moyens » dans laquelle, en associant les moyens à ses objets, l'État comme fin de la stratégie s'approprie la machine de guerre comme moyen. Ce qui définit le concept de stratégie de la stratégie majoritaire, tandis que la stratégie minoritaire consiste à défaire cette structure hiérarchique de l'appropriation. À savoir que le concept de stratégie est défini, par la stratégie minoritaire, comme *désappropriation* par laquelle la machine de guerre qui n'a pas nécessairement pour objet la guerre trace la ligne de fuite et compose, d'après le pôle de son essence, un espace lisse nomade. La stratégie minoritaire transforme ainsi la problématique de la stratégie en problématique de *la composition d'un espace*, si bien que l'opposition entre ces deux concepts de la stratégie n'est pas seulement conçue comme procédant des deux définitions conceptuelles, mais encore comme désignant un aspect de l'opposition entre deux espaces dans lesquels les stratégies se constituent différemment : la structure d'appropriation de la stratégie majoritaire s'institue dans l'espace strié de l'État, tandis que la *stratégie pure* du devenir-minoritaire se définit comme composition d'un espace lisse nomade.

2. Balibar crée, dans la théorisation de la civilité, les formules de la « stratégie majoritaire » et de la « stratégie minoritaire », et dans sa cartographie de la politique moderne et post-moderne, qui est centrée sur la problématique de l'émancipation et des différences anthropologiques, il distingue la politique « majoritaire » et la politique « minoritaire », ou la politique de l'émancipation et le devenir-minoritaire au sens guattaro-deleuzien. C'est dans une *perspective stratégique* que la Deuxième partie traite de l'« antinomie » entre les deux genres de stratégies et de l'« impossibilité de l'articulation » du majoritaire et du minoritaire, qui est inhérente à la politique post-moderne. Afin de prendre la perspective stratégique, nous avons choisi de confronter la réflexion de Deleuze et Guattari sur le devenir-minoritaire avec la pensée gramscienne de la subalternité. Ce n'est pas parce qu'elles correspondent respectivement à la stratégie minoritaire et à la stratégie majoritaire. Gramsci cherche à articuler le majoritaire et le minoritaire dans la perspective hégémonique majoritaire, alors que les auteurs de *Mille plateaux* les opposent l'un à l'autre dans la perspective minoritaire qui se constitue par le bloc de devenir. C'est la raison pour laquelle nous prenons le révolutionnaire italien comme un interlocuteur de Deleuze et Guattari, bien que ceux-ci ne mentionnent jamais le nom d'Antonio Gramsci. On pourrait dire qu'il est le premier penseur qui comprend le problème du minoritaire et du majoritaire dans la tradition marxiste du XX^e siècle.

Il s'agit préalablement de reconcevoir la minorité et la subalternité. La minorité n'est pas seulement un état subordonné au système majoritaire ou un sous-système définissable, mais, comme Deleuze et Guattari le soulignent, il faut la comprendre comme devenir-minoritaire. Notre usage de la notion de subalterne ne se trouve guère dans la terminologie académique ordinaire qui l'utilise souvent pour signifier l'infériorité, la subordination, la soumission ou l'exclusion. En *traduisant* la philosophie de la *praxis* gramscienne dans la perspective guattaro-deleuzienne du devenir, nous avons redéfini la subalternité comme puissance du devenir-subalterne de l'hégémonie. Pour la première phase de cette traduction, nous sommes partis d'une reformulation du développement du concept de devenir-minoritaire. De nos relectures des 1^{er}, 4^e et 10^e Plateaux, nous avons dégagé ces deux formules du devenir : la *formule pure* du « rhizome » et la *formule générale* du « bloc de devenir ». La première formule est définie par les mouvements réciproques de déterritorialisation et de reterritorialisation, alors que la deuxième exprime le devenir-minoritaire de tout le monde ou le double mouvement du devenir-minoritaire de la majorité et du devenir-minoritaire de la minorité. Ce double mouvement se précipite vers une

« figure universelle de la conscience minoritaire » qui s'appelle « autonomie »¹. L'opposition entre le minoritaire et le majoritaire n'est problématisée que lorsque l'on en traite selon la formule générale. Et celle-ci nous permet de traduire le concept gramscien de « bloc historique » dans la perspective du bloc de devenir. Qu'entendons-nous par le mot « traduire » ? La confrontation du concept guattaro-deleuzien de devenir-minoritaire avec la théorie gramscienne de la subalternité n'a pas simplement pour objet d'interpréter une théorie par une autre ni de chercher certaines ressemblances entre elles. Nous appelons notre travail « traduction », dans la mesure où il s'agit de chercher dans la conception du bloc historique un modèle gramscien du devenir-minoritaire. Autrement dit, c'est une tentative d'ajouter un modèle politique et stratégique aux modèles ou exemples que le 10^e Plateau découvre dans le structuralisme, l'anthropologie, la biologie, la littérature, la philosophie, la schizo-analyse, etc. pour décrire l'enchaînement de devenirs. En bref, traduire la pensée gramscienne, c'est la déplacer dans la cosmo-politique de *Mille plateaux*. En nous appuyant sur les études gramsciennes récentes, nous concevons d'abord la philosophie de la *praxis* et le bloc historique comme *continuum* du niveau inférieur et du niveau supérieur, ou de la subalternité et de la supériorité. Il n'y a que les différences de degrés entre ces deux niveaux, et ces différences quantitatives et à la fois qualitatives constituent une *multiplicité* au sens bergsonien et deleuzien. Ce continuum est maintenu par un double mouvement : le devenir-subalterne de la supériorité et le devenir-supérieur de la subalternité. Or, l'hégémonie consiste à subordonner le devenir-subalterne au devenir-supérieur, et sur ce point, le double mouvement du bloc de devenir et celui du bloc historique divergent. En somme, on peut trouver, dans *Mille plateaux* aussi bien que *Cahiers de prison*, une coexistence de la politique majoritaire et de la politique minoritaire, ou de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. Mais il s'agit de privilégier l'un au détriment de l'autre : chez Deleuze et Guattari, le devenir va dans un seul sens vers le devenir-minoritaire de tout le monde, tandis que Gramsci considère le devenir-subalterne comme moyen pour le devenir-supérieur de la subalternité.

3. La Première partie porte sur les conceptions de la stratégie, et la Deuxième partie distingue conceptuellement le majoritaire et le minoritaire. Dans la Troisième partie, il est question de concevoir dans la situation actuelle la forme antinomique de la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire. Deleuze et Guattari considèrent la situation actuelle comme renversement de l'espace strié de l'État et de l'espace lisse

¹ MP, p. 134.

nomade : l'axiomatique capitaliste mondiale donne lieu à la nouvelle machine de guerre post-fasciste qui s'approprie l'État, en créant un nouvel espace lisse. C'est là l'importance de la réflexion de Virilio sur le *fleet in being* : celui-ci n'est pas seulement un exemple de l'espace lisse, mais encore un prototype de ce que Deleuze et Guattari appellent « paix de la Terreur ». C'est dans cette « situation désespérante » que le devenir-minoritaire opère comme stratégie minoritaire qui apparaît sous la forme de « la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire ». Pourquoi les auteurs de *Mille plateaux* considèrent-ils ces guerres comme forme de la stratégie minoritaire ? Parce que c'est dans celles-ci que se rencontrent deux puissances que l'axiomatique et l'État ne peuvent traiter : la *puissance de la machine de guerre* qui est prise dans son essence nomade et la *puissance des minorités* qui sont considérées comme devenir-minoritaire. Ainsi se distinguent le « mouvement révolutionnaire » constitué par ces puissances et le mouvement des luttes au niveau des axiomes. En somme, l'antinomie entre la stratégie majoritaire et la stratégie minoritaire se trouve entre les puissances que l'axiomatique peut traiter et les puissances supérieures à celles-ci.

Cette antinomie n'est rendue visible que lorsque l'on envisage la stratégie majoritaire du point de vue minoritaire. Elle se définit premièrement par le rapport inverse entre la ligne et le point : la stratégie minoritaire consiste à composer un espace lisse dans lequel les points se subordonnent aux lignes ou aux traces, tandis que la stratégie majoritaire s'appuie sur l'espace strié dans lequel les points dominent les lignes. Cette opposition entre les deux espaces détermine celle entre les deux stratégies au niveau de la forme aussi bien qu'au niveau du contenu. La forme de la stratégie majoritaire trouve son essence au Point central qui s'approprie tous les éléments stratégiques, et à cet égard son contenu se rapproche tendanciellement de la stratégie du *devenir l'État*. Au contraire, la stratégie minoritaire consiste à défaire ce Point central, si bien qu'elle se définit surtout comme stratégie contre l'État. Or, l'antinomie ne se réduit pas à une opposition simple : la notion d'« antinomie » que Balibar suggère au sens kantien implique une coexistence des deux stratégies. Afin de déceler la stratégie minoritaire dissimulée dans la stratégie majoritaire, nous avons analysé le régime représentatif du marxisme orthodoxe et du léninisme, la stratégie gramscienne représentée par le Prince moderne et la stratégie populiste de Laclau, en distinguant ces deux catégories, « stratégie majoritaire de majorité » et « stratégie majoritaire de minorité », en tant que deux traitements différents de la puissance du devenir-minoritaire.

La coexistence antinomique des stratégies n'est autre que la forme réelle de la stratégie d'émancipation : celle-ci comprend dans la lutte pratique le mouvement et le contre-

mouvement de l'émancipation, c'est-à-dire qu'elle est constituée par le devenir-émancipé des minorités et le devenir-minoritaire des émancipés. Dans les expériences des luttes actuelles contre l'axiomatique et les États, la stratégie minoritaire n'apparaît guère sous une forme indépendante, et elle ne se réalise le plus souvent que sous la forme de la coexistence antinomique. Il faudrait encore mettre l'accent sur l'asymétrie entre deux points de vue : l'antinomie et la coexistence ne sont visibles que du point de vue minoritaire. C'est la raison pour laquelle la présente thèse a eu pour objet d'étude la stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari en vue de reproblématiser la stratégie d'émancipation dans la situation actuelle. Dans la mesure où la stratégie majoritaire présuppose le Point central et la structure de l'appropriation stratégique, elle ignore le devenir-minoritaire et la coexistence avec celui-ci. On ne peut poser les problèmes de la politique majoritaire que du point de vue du devenir-minoritaire.

4. Si nous reprenons les thèmes suggérés par ce qui précède, et si nous développons à partir d'elles nos hypothèses sur la politique et sur la stratégie, cela nous permettra d'ouvrir de nouvelles problématiques pratiques, politiques, philosophiques ou anthropologiques. En premier lieu, la présente thèse suggère une possibilité qu'elle serve à analyser la conjoncture mondiale actuelle, notamment les phénomènes planétaires qui s'appellent le « populisme ». Celui-ci est une catégorie politique insuffisante pour comprendre la politique actuelle, et encore il devient lui-même de plus en plus un signifiant flottant. Ce dont il s'agit d'après Laclau, ce n'est pas de chercher ses caractères généraux ni de définir théoriquement le concept de « populisme », mais plutôt de considérer que la logique populiste n'est autre que la catégorie « politique » elle-même. Certes, la politique théorisée par Laclau est une *politique majoritaire sans hétéronomie*. À nos yeux, ce qui caractérise ce que l'on appelle « populisme », c'est une généralisation de cette conception singulière de la politique, autrement dit un élargissement du pur espace politique qui n'est constitué que par la logique de la différence et la logique de l'équivalence. Ce qui compte, ce ne serait pas seulement d'établir la stratégie majoritaire qui opère dans cet espace et au niveau des axiomes (l'élection nationale, le mouvement populaire des masses, la lutte économico-politique des syndicats ou des organisations, etc.), mais de reprendre la perspective de l'hétérogénéité ou plutôt celle des minorités pour réagir au « populisme ».

En deuxième lieu, il est encore question du concept de « politique ». Notre étude a ouvert certains chemins qui permettront de reproblématiser ce concept. La conception de la politique comme stratégie ou guerre s'est longtemps dissimulée dans l'obscurité de la

pensée politique européenne. Mais sans cette conception, on ne pourrait réagir aux problèmes posés dans la pratique politique. Il y a une ligne de penseurs qui décèlent la signification politique de la stratégie : Machiavel, Clausewitz, Marx, Lénine, Schmitt et Foucault. Or, la politique comme stratégie n'est pas seulement un sujet de la philosophie politique, car elle serait d'abord reproblématisée en anthropologie. L'étude classique de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant sur la « mètis » grecque montre que la stratégie requiert sa propre intelligence : celle-ci n'a pas de place dans le cadre de l'opposition entre le « domaine de l'être, de l'un » et le « domaine du devenir, du multiple », mais elle ne cesse « d'opérer par un continuel jeu de bascule, d'aller et retour entre pôles opposés »². Pour autant que la politique soit identifiée à la stratégie, il faudrait chercher une « image de la pensée » (au sens deleuzien) propre à la stratégie en vue de remettre en question le concept de politique. D'autre part, la question de la politique comme stratégie ne porte pas seulement sur la pensée politique occidentale. Lorsque Viveiros de Castro conçoit l'affinité en Amazonie comme « les alliances localement exogames, rares, mais politiquement stratégiques »³, la politique n'est autre qu'un jeu d'alliances stratégiques. Même s'il n'y a pas de pouvoir politique centralisé dans la « chefferie indienne » décrite par Clastres⁴, le leader indien est une figure du stratège exceptionnellement doué. Certainement le concept de stratégie dans la société sans ou contre l'État n'a rien à voir avec l'appropriation stratégique : il se définirait comme stratégie contre la stratégie clausewitzienne et donc comme stratégie sans fin ou sujet stratégique. Si l'on pose la question de la politique et de la stratégie dans la contre-anthropologie multinaturaliste amérindienne⁵, elle conduira à une cosmo-politique chamanique dans laquelle la frontière entre l'humain et le non-humain est éliminée. Les chamans indigènes jouent le « rôle d'interlocuteurs actifs dans le dialogue transpécifique », et la « rencontre ou l'échange de perspectives est un processus dangereux, et un art politique — une diplomatie »⁶ : à savoir, il est un stratège, un médiateur dans la rencontre transpécifique des perspectives, et l'une de ses tâches est de prévenir le danger de cette rencontre.

² M. Detienne et J. -P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : La 'mètis' des Grecs*, Flammarion, 1974, p. 11.

³ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p.147.

⁴ P. Clastres, *La Société contre l'État - recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 27-28.

⁵ Cf. l'Appendice de la Deuxième partie.

⁶ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 25.

En troisième lieu, on pourrait reprendre le problème de la stratégie minoritaire dans la perspective contre-anthropologique de l'asymétrie entre la culture occidentale et la culture non occidentale. L'axiomatique mondiale est un théâtre de la lutte des minorités, mais elle n'est pas le seul lieu de la lutte. La lutte des minorités en tant que devenir-minoritaire fait les « propositions indécidables » auxquelles l'axiomatique se heurte. Si bien qu'il y a deux niveaux de la lutte : l'axiomatique est le lieu de la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire ; les propositions indécidables qui ne cessent d'échapper à l'axiomatique et à la stratégie majoritaire sont le lieu de la stratégie du devenir-minoritaire. Au niveau des axiomes, la coexistence de la stratégie majoritaire et de la stratégie minoritaire a le plus souvent pour formes historiques les mouvements populaires ou les luttes de masses dans les États-nations. Car le fait est que les stratégies majoritaires comprennent implicitement ou explicitement une construction de nouveaux États comme objectif ou fin : comme nous l'avons observé chez Laclau, le « populisme » est une forme dominante de la stratégie majoritaire d'aujourd'hui qui ne renonce guère au modèle moderne de la citoyenneté nationale et à ses éléments tels que l'État-nation, la souveraineté, le territoire national, etc. Or, la forme populaire ou populiste des luttes ne peut englober toute la problématique de la subordination et de l'émancipation des minorités. Nous prenons ici notamment en considération les *problèmes de la colonisation et de la décolonisation* à l'échelle mondiale, autrement dit les problèmes politiques, militaires, économiques et culturels qui se posent historiquement dans les dominations exercées par l'Occident sur la planète. Dans la littérature occidentale de la stratégie majoritaire, ces problèmes n'étaient pas les sujets principaux. Comme nombre de révolutionnaires du « troisième monde » l'ont observé, le colonialisme et les mouvements de la décolonisation étaient en marge de la tradition marxiste et socialiste. En revanche, la stratégie minoritaire comprend nécessairement le moment décolonial au-delà des États-nations pour résister contre l'axiomatique mondiale. Afin d'envisager la stratégie minoritaire comme stratégie de décolonisation, il faudra traiter des « différences culturelles » dont le problème se pose historiquement sous la forme de celles entre les cultures occidentales « supérieures » ou « majeures » et les cultures non occidentales « subalternes » ou « mineures ».

En dernier lieu, pour forger la stratégie minoritaire comme stratégie de décolonisation, il y a lieu de chercher une connexion entre le devenir-minoritaire et la « contre-anthropologie » au sens où Viveiros de Castro la formule dans *Métaphysiques cannibales*. Nous pouvons récapituler ses trois sens dans les termes suivants⁷ : 1) la contre-

⁷ Voir l'Appendice, 7 de la Deuxième partie.

anthropologie peut simplement être considérée comme *autre anthropologie* que celle de l'Occident ; 2) pour autant que les éléments de l'anthropologie occidentale soient inversés dans la contre-anthropologie, celle-ci est une « alter-anthropologie » ou « rétro-anthropologie » ; 3) elle est une anthropologie de l'altérité, notamment une « anthropologie sur les occidentaux ou les blancs », et en ce sens, elle peut être une puissance par laquelle l'anthropologie occidentale « se transforme » (au sens lévi-straussien) ou « devient » (au sens deleuzien). Or, ces conceptions sont problématiques, en ce sens que la contre-anthropologie n'est considérée que comme anthropologie des non-occidentaux. L'anthropologie occidentale ne peut-elle pas être une contre-anthropologie ? En quoi est-il légitime d'ajouter le préfixe « contre- » seulement à l'anthropologie non occidentale ? Si cette *asymétrie* entre la contre-anthropologie non occidentale et l'anthropologie occidentale est présupposée par la conception de la contre-anthropologie, c'est parce que celle-ci n'est rien d'autre que le devenir-minoritaire de la culture occidentale, de l'anthropologie académique et de la majorité colonisante. La stratégie minoritaire trouvera ainsi sa forme décoloniale dans la contre-anthropologie conçue comme devenir-minoritaire de la majorité occidentale.

Bibliographie

- Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism*, London, Verso, 1979.
- Anderson, Perry, « The Antinomies of Antonio Gramsci », *New Left Review*, I/100, 1976, p. 5-78.
- Althusser, Louis, *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 2005.
- Althusser, Louis, « Le marxisme n'est pas un historicisme » (1965) in Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008.
- Althusser, Louis, « Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique » (1965) in Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre et Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 2008.
- Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La pensée*, n° 151, 1970.
- Althusser, Louis, *Machiavel et nous*, Paris, TEXTO, 2009.
- Althusser, Louis, *Que faire?*, Paris, PUF, 2018.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951.
- Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 2015.
- Aron, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz. 1. L'âge européen* (1976), Gallimard, 2009.
- Aron, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz. 2. L'âge planétaire* (1976), Gallimard, 2009.
- Badiou, Alain, *Deleuze - la clameur de l'être*, Paris, Hachette littératures, 2007.
- Badiou, Alain, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, n° 40, 2009, p. 15-20.
- Balibar, Étienne, « Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique : Lénine 1914-1916 » in Soulez, Philippe (éd.), *Les Philosophes et la Guerre de 14*, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p. 105-120, <http://revueperiode.net/le-moment-philosophique-determine-par-la-guerre-dans-la-politique-lenine-1914-1916/>.
- Balibar, Étienne, *Les frontières de la démocratie*, Paris, la Découverte, 1992.
- Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, la Découverte, 1993.
- Balibar, Étienne, *La crainte des masses - politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

- Balibar, Étienne, *Violence et civilité - "Welleck library lectures" et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- Balibar, Étienne, *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010.
- Balibar, Étienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- Balibar, Étienne, *Des Universels*, Paris, Galilée, 2016.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, 1966.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris, Gallimard, 1980.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 2007.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, 2008.
- Blanché, Robert, *L'axiomatique*, Paris, PUF, 1955.
- Boas, Franz, *Race, language and culture*, New York, The Macmillan Co, 1940.
- Boas, Franz, *Anthropologie amérindienne - Textes présentés par Isabelle Kalinowski et Camille Joseph*, trad. fr., Flammarion, 2017.
- Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'État - pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975.
- Clastres, Pierre, *La Société contre l'État - recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
- Clausewitz, Carl von, *De la guerre*, trad. fr. N. Waquet, Paris, Payot & Rivages, 2014.
- Clavel, Maurice, *Qui est aliéné ? - critique et métaphysique sociale de l'Occident*, Flammarion, 1979.
- Cospito, Giuseppe, « Struttura », *Dizionario Gramsciano* (<http://dizionario.gramsciproject.org>).
- Crehan, Kate, *Gramsci, Culture and Anthropology*, University of California Press, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma 2 - L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

- Deleuze, Gilles, *L'île déserte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze, Gilles et Bene, Carmelo, *Superpositions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Kafka pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : La 'mètis' des Grecs*, Flammarion, 1974.
- Dumont, Louis, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton Paris La Haye, 1971.
- Edmundson, William A., *An Introduction to Rights*, Cambridge University Press, 2004.
- Eggan, Fred, « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », *American Anthropologist*, 56, 1954, p. 743-763.
- Fabian, Johannes, *Time and the other : how anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002.
- Frank, Jill, « Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature », *The American Political Science Review*, Vol. 98, No. 1 (Feb., 2004), p. 91-104.
- Freedman, Lawrence, *Strategy - a history*, Oxford New York, Oxford university press, 2013.
- Foucault, Michel, *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*, Gallimard, 1997.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard, 2004.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits, II : 1976-1988*, Gallimard, 2017.
- Garo, Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx - la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

Gille, Baptiste, « L'onto-hétérologie - La chose en soi des anthropologues » in Alloa, Emmanuel et During, Élie (éds.), *Choses en soi - Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018.

Goddard, Jean-Christophe, « 'Tenkowa', le cargo céleste du monde blanc », *Revue Z*, n° 12, 2018.

Goddard, Jean-Christophe, *Brésilien noir et crasseux*, São Paulo, n-1 edições, 2017.

Gramsci, Antonio, *Écrits politiques III : 1923-1926*, trad. fr., Gallimard, 1980.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison - Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1996.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison - Cahiers 6, 7, 8 et 9*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1983.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison - Cahiers 10, 11, 12 et 13*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1978.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison - Cahiers 14, 15, 16, 17 et 18*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1990.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison - Cahiers 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 et 29*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. en., Q. Hoare et G. N. Smith, Lawrence & Wishhart, 1973.

Green, Marcus E., « Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's Prison Notebooks », *Postcolonial Studies*, n° 14, 2011, p. 387-404.

Guattari, Félix, *Écrits pour L'Anti-Œdipe*, Clamercy, Nouvelles Éditions Lignes, 2012.

Guattari, Félix, *La révolution moléculaire*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

Guattari, Félix, « Mai 68 n'a pas eu lieu » in Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

Guha, Ranajit, *Subaltern studies I - writings on South Asian history and society*, Oxford university press, 1982.

Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J. F. Kervégan, PUF, 2003.

Heywood, Paolo, « Anthropology and What There Is : Reflections On "Ontologie" », *Cambridge Anthropology*, 30 (1), mars 2012, p. 143-151.

Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Les Éditions de Minuit, 1968.

Holbraad, Martin et Pedersen, Morten Axel, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017.

Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ; Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, 1991.

Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001.

Kautsky, Karl, *Le Programme Socialiste*, trad. fr. L. Rémy, Les bons caractères, 2004.

Kohn, Eduardo, *How Forests Think - Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California press, 2013.

Labov, William, *Sociolinguistic Patterns*, University of Pennsylvania Press, Incorporated, 1972.

Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Verso, 1996.

Laclau, Ernesto, *La Raison Populiste* (2005), trad. fr. J. -P. Ricard, Éditions du Seuil, 2008.

Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale* (1985), trad. fr. J. Abriel, Fayard/Pluriel, 2019.

Laclau, Ernesto, Butler, Judith, et Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, 2000.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 18. éd., PUF, 1996.

Lapoujade, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014.

Laroche, Emmanuel, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.

Lawrence, Thomas Edward, *Les sept piliers de la sagesse* (1922), trad. fr. C. Mauron, Paris, Édition Payot & Rivages, 2002.

Leach, Edmund, *Rethinking anthropology*, Athlone P, 1966.

Lefebvre, Henri, *La Production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 1974.

Lefort, Claude, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

Lefort, Claude, « Lectures de la guerre : le Clausewitz de Raymond Aron », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32^e année, n° 6, 1977, p. 1268-1279.

Lénine, Vladimir Ilitch, *Que faire?*, 1902, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/quefaire.pdf>.

Lénine, Vladimir Ilitch, *L'État et la révolution*, 1917, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/08/er.pdf>.

Lénine, Vladimir Ilitch, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, 1918, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/renegat.pdf>.

Lévi-Strauss, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté* (1967), Berlin, Mouton de Gruyter, 2002.

Lévi-Strauss, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

Lévi-Strauss, Claude, « Postface », *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 713-720.

Ludendorff, Erich, *La guerre totale* (1935), trad. fr. B. Lemay, Paris, Perrin, 2014.

Liotard, Jean-François, « Capitalisme énergumène », *Critique*, n° 306, 1972.

Machiavel, Nicolas, *Le prince*, trad. fr. Y. Lévy, Paris, Flammarion, 1992.

Machiavel, Nicolas, *L'Art de la Guerre*, trad. fr. J. -Y. Boriaud, Flammarion, 2015.

Maniglier, Patrice, « La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, Métamorphoses de la parenté) », *Critique*, n° 701, octobre 2005, p. 758-774.

Maniglier, Patrice, « La vérité des autres : discours de la méthode comparée » in Alloa, Emmanuel et During, Élie (éds.), *Choses en soi - Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018.

Marx, Karl, *Sur la Question juive* (1844) - *Présentation et commentaires de Daniel Bensaid*, trad. fr. J. -F. Poirier, La Fabrique, 2006.

Marx, Karl, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. fr., Paris, Les Éditions sociales, 1969, http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/18_brumaine_louis_bonaparte/18_brumaine.html.

Marx, Karl, *Le Capital. Livre I* (1867), trad. fr. J. -P. Lefebvre, Paris, PUF, 2014.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique ; Introduction à la critique de l'économie politique dite "de 1857"*, trad. fr. G. Fondu et J. Quétier, les éditions sociales, 2014.

Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du Parti communiste*, 1847, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe18470000.htm>.

Marshall, Thomas Humphrey, « Citizenship and Social Class » in *Citizenship and Social Class and other essays*, Cambridge University Press, 1950.

Merleau-Ponty, Maurice, *Note sur Machiavel* (1960), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

- Montebello, Pierre, *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris, J. Vrin. 2008.
- Montebello, Pierre, « Deleuze, Une Anti-Phénoménologie ? », *Chiasmi International*, 13, 2011, p. 315-325.
- Mouffe, Chantal, *For a Left Populism*, Verso, 2018.
- 박이대승, 『개념 없는 사회를 위한 강의 - 변화를 향한 소수자의 정치 전략』, 서울, 오월의봄, 2017 (Park, Daeseung, *Cours pour la société sans concept - la stratégie politique des minorités vers un changement*, Séoul, Maybooks, 2017).
- Negri, Antonio et Hardt, Michael, *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- Radcliffe-Brown, Alfred, « The comparative method in social anthropology », *Huxley Memorial Lecture*, London, 1951.
- Rawls, John, *A Theory of Justice - Revised Edition*, The Belknap press of Harvard University press, 1999.
- Pocock, J. G. A., « The Ideal of Citizenship Since Classical Times » in Beiner, Ronald (éd.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995.
- Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales I*, Paris, Maspero, 1980.
- Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales II*, Paris, Maspero, 1980.
- Rancière, Jacques, *La méésentente - politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- Said, Edward W., *Orientalism* (1978), Knopf Doubleday Publishing Group, 2014.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics* (1916), Payot, 2016.
- Sauvagnargues, Anne, *Deleuze, l'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010.
- Schmitt, Carl, *La dictature* (1921) - *Présentation de Jean-Claude Monod*, trad. fr. M. Köller et D. Séglard, Éditions du Seuil, 2000.
- Schmitt, Carl, *La notion de politique* (1932). *Théorie du partisan* (1962), trad. fr. M. - L. Steinhäuser, Flammarion, 1992.
- Schnapper, Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Folio, 2000.
- Sibertin-Blanc, Guillaume, *Philosophie politique XIX^e - XX^e siècles*, Paris, PUF, 2008.
- Sibertin-Blanc, Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Oedipe - la production du désir*, Paris, PUF, 2010.
- Sibertin-Blanc, Guillaume, « Politique du style et minoration chez Deleuze : de la sociolinguistique à la pragmatique de l'expression » in Jdey, Adnen (éd.), *Les styles de Deleuze*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2011.
- Sibertin-Blanc, Guillaume, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup », *Actuel Marx* 2012/2, n° 52, PUF, p. 28-47.

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari - essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013.

Sibertin-Blanc, Guillaume, « De l'hégémonie sans classe à la politique comme représentation - Remarques sur la 'construction du peuple' selon Laclau », *TUMULTES*, n° 40, 2013.

Sibertin-Blanc, Guillaume, « Psychanalyse, différences anthropologiques et formes politiques : pour introduire la différence intensive », *Filozofski Vestnik*, n° 37 (1), 2016, p. 7-34.

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence* (1908), CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? » in Nelson, Cary et Grossberg, Lawrence (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, 1988.

Terray, Emmanuel, *Le marxisme devant les sociétés "primitives" - deux études*, Paris, Maspero, 1972.

Terray, Emmanuel, *Clausewitz*, Paris, Fayard, 1999.

Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment - Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket Books, 2011.

Tosel, André, *Étudier Gramsci*, Paris, Éditions KIMÉ, 2016.

Vernant, Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1996.

Virilio, Paul, *L'insécurité du territoire*, Galilée, 1976.

Virilio, Paul, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Galilée, 1977.

Viveiros de Castro, Eduardo, « Cosmological deixis and Ameridian perspectivism » in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 4 (3), 1998/1996, p. 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo, « GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality » in Rival, Laura M. et Whitehead, Neil L., *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Viveiros de Castro, Eduardo, « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *Tipiti*, 2 (1), 2004, p. 3-22.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, 2009 (traduction en coréen : 에두아르두 비베이루스 지 까스뜨루, 『식인의 형이상학 - 탈구조적 인류학의 흐름들』, 박이대승, 박수경 옮김, 서울, 후마니타스, 2018).

Viveiros de Castro, Eduardo, « Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths », *Common Knowledge*, 17, n° 1, p. 128-145.

Viveiros de Castro, Eduardo et Wagner, Roy, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, Cambridge, 1998, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>.

Wagner, Roy, *Lethal Speech : Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture - 2nd edition* (1981), Chicago, The University of Chicago Press, 2016.

Zourabichvili, François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

Zourabichvili, François, Sauvagnargues, Anne et Marrati, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.