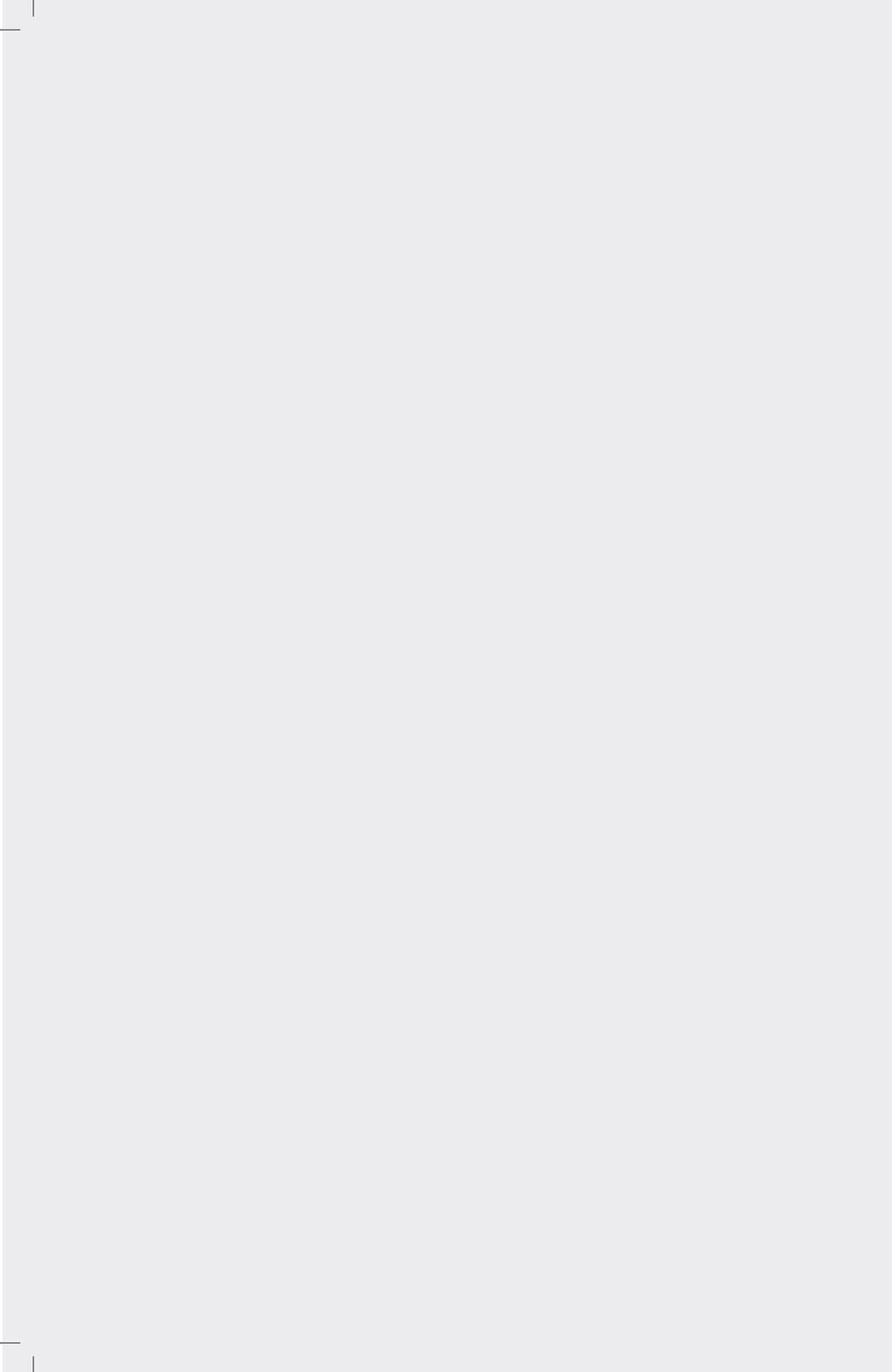


VOLUME 2

À LA VITESSE

INFINIE DE

LA PENSÉE



Troisième mouvement

EN QUÊTE DE VITESSE INFINIE : THÉORIE DU CAPITALISME — 13

14 HISTOIRE UNIVERSELLE : LA DÉFAITE DU NOMADISME

- 15 A. Universalité de l'histoire
- 28 B. Cartographie et topologie sociopolitiques
- 51 C. Machine de guerre (nomade, destructrice ou créatrice)

66 LE CAPITALISME ET SES DEHORS

- 67 A. Genèse de l'État, genèse du capitalisme
- 92 B. Axiomatique des flux, flux non axiomatisables
 - 96 a) Microéconomie cinématique des flux
 - 103 b) Macroéconomie quantique des flux
 - 118 c) Politique axiomatique des flux
 - 126 d) Politique connective des flux
- 138 C. Condition et conséquence de toute déterritorialisation absolue

Quatrième mouvement

VITESSE INFINIE DE SURVOL : THÉORIE DE LA PENSÉE — 165

166 QUE VEUT DIRE PENSER ?

- 167 A. L'image de la pensée, ou le plan d'immanence
- 175 B. L'image de la pensée, ou la matière de l'être
- 186 C. L'image de la pensée, ou le mouvement infini

194 LE CERVEAU COMME PLI ET COMME CRIBLE DU CHAOS

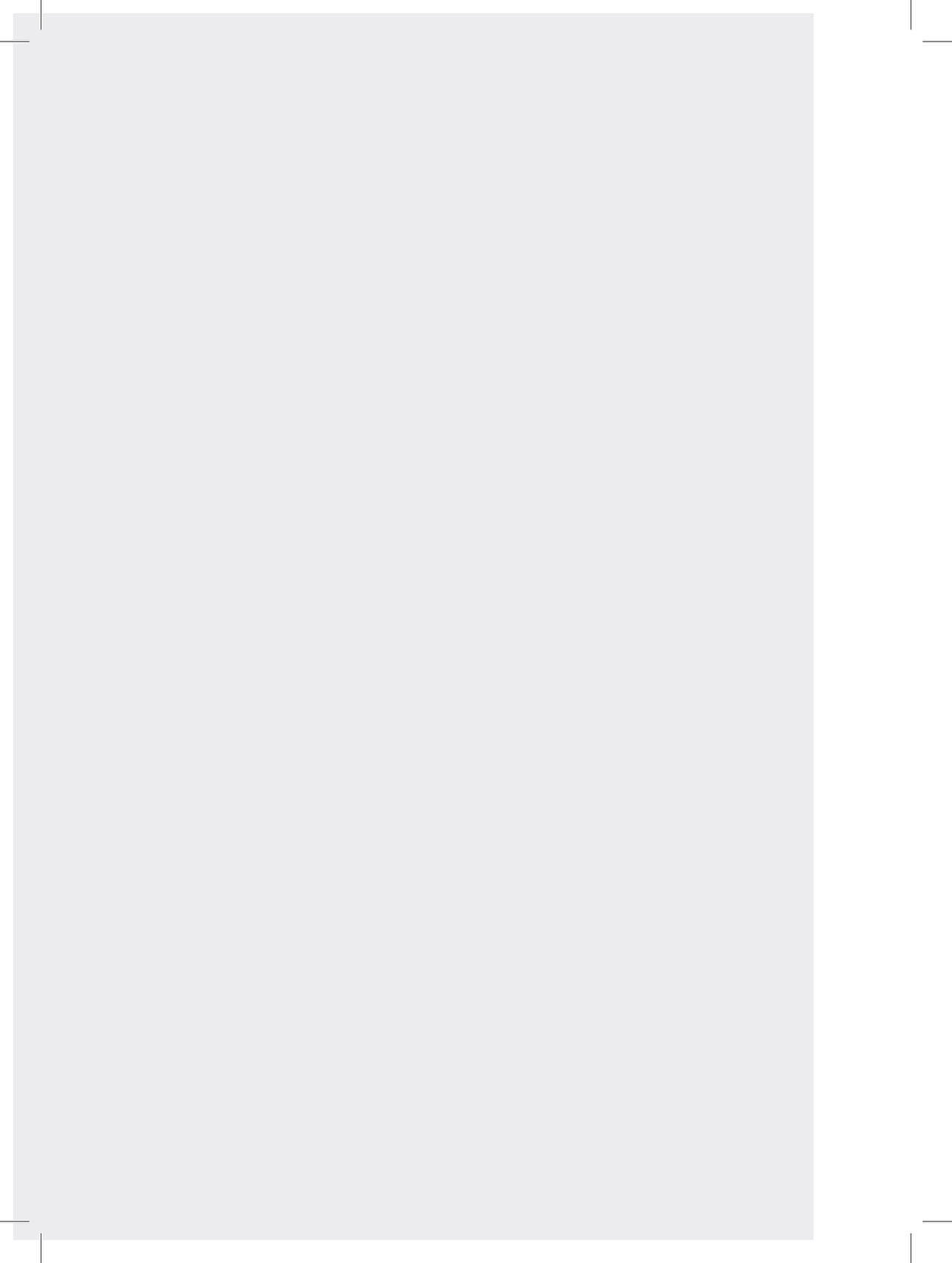
- 195 A. La nature mouvante des choses, trois fois soustraite au chaos
- 205 B. Temps d'arrêt, une nouvelle image de la conscience
- 216 C. À la jonction de tout ce qui se meut, une nouvelle image du cerveau

236 LE CONCEPT COMME ÉVÉNEMENT OU CONDENSATION D'ESPACE-TEMPS

- 237 A. S'orienter dans la pensée (problèmes et personnages conceptuels)
- 249 B. Se survoler sans vitesse limite (prospects, fonctions et concepts)
- 274 C. S'auto-envelopper à l'infini (concepts, fonctions et sensations)

Coda

L'AVANCE PERSISTANTE DE DELEUZE & GUATTARI — 291



Troisième mouvement

EN QUÊTE
DE
VITESSE INFINIE

—
THÉORIE
DU
CAPITALISME

HISTOIRE UNIVERSELLE :
LA DÉFAITE
DU NOMADISME

A. Universalité de l'histoire

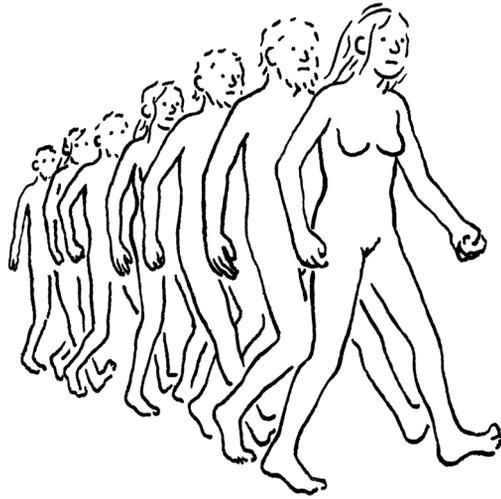
« Si l'universel est à la fin [...], dans les conditions déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur, comment trouver assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle ?¹ » Deleuze et Guattari ont en effet été conduits dès *L'Anti-Œdipe* à écrire ensemble en toute innocence une histoire universelle². Mais pourquoi reprendre cet ancien projet d'inspiration initialement chrétienne (d'Eusèbe de Césarée à Bossuet) qui fut à partir du 18^e siècle à la fois le point de départ et le point d'aboutissement des grandes philosophies de l'histoire (de Vico à Marx) ? Pourquoi le fait d'adopter une vision universelle de l'histoire constituait-elle alors pour eux et reste aujourd'hui encore pour nous une exigence plus que jamais actuelle ?

On peut qualifier une histoire d'universelle pour trois raisons très différentes. La *première raison*, la plus traditionnelle, *consiste à considérer que l'histoire a une orientation, un sens, une finalité*. L'ensemble de l'histoire participerait alors de cette destinée voire contribuerait plus ou moins directement à sa réalisation. Le but de l'histoire serait ainsi non seulement la raison explicative mais même la source fondatrice du temps historique. Il est aisé de montrer cependant que la reconnaissance d'une finalité prétendument universelle se fait toujours d'un *point de vue* particulier, que ce point de vue soit censé transcender l'histoire (comme chez les auteurs chrétiens) ou lui être purement immanent (comme chez les idéalistes allemands)³. De fait, toute histoire universelle de ce type reste toujours l'histoire *de quelque chose* – qui est supposé triompher à tout jamais au terme des soubresauts de l'histoire elle-même : histoire de l'Église assurant le salut des hommes, histoire de l'institution espérée d'une législation universelle assurant la paix perpétuelle (Kant),

1. *L'Anti-Œdipe*, Minit, 1972, p. 163.

2. Deleuze relèvera bien plus tard le fait que Guattari et lui-même ont « toujours eu le goût d'une histoire universelle que [Foucault] détestait », *Pourparlers*, Minit, 1990, p. 206.

3. En dégageant les conditions de possibilité de tout jugement téléologique sur l'histoire, c'est-à-dire de tout jugement se prononçant sur la finalité à laquelle elle obéirait, Kant a reconnu mieux qu'aucun autre la nécessité d'un tel point de vue, comme l'atteste le titre de l'un de ses plus célèbres opuscules, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (repris dans *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, 1993, p. 69-89).



histoire de l'État moderne assurant la liberté individuelle (Hegel). Marx ne s'inscrirait-il pas lui-même dans cette lignée en ayant seulement dégagé *un autre point de vue*, prouvé comme plus déterminant, *celui du capitalisme*, en tant que mode de production et reproduction sociales parmi d'autres, point de vue selon lequel peut être envisagée une histoire universelle proprement matérialiste? La société capitaliste appelle en effet un regard rétrospectif sur l'ensemble de l'histoire dans la mesure où elle est « l'organisation historique de la production la plus développée et la plus différenciée qui soit ». De ce fait, « les catégories qui expriment ses conditions et la compréhension de sa structure permettent en même temps de comprendre la structure et les rapports de production de tous les types de société disparus, sur les ruines et les éléments desquels elle s'est édifiée⁴ ». Deux aspects corrélatifs distinguent cependant des précédents ce regard rétrospectif ouvert par Marx. Premièrement, le mode de production capitaliste n'est, comme Deleuze et Guattari y insistent contre toute une certaine tradition marxiste, le fruit

4. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *Œuvres. Économie I*, La Pléiade, p. 260.

d'aucune nécessité inéluctable déterminée *a priori* ni même *a posteriori* : les conditions étaient réunies pour que le capitalisme émerge aux 15^e et 16^e siècles en Europe mais il aurait très bien pu émerger avant, ailleurs ou ne jamais émerger en tant que tel. Deuxièmement, ce mode de production n'est, contrairement à ce que défend la tradition libérale, le fruit d'aucune nécessité naturelle ni évidence logique : il n'a rien d'anhistorique et n'a donc, en soi et au même titre que les autres modes de production, nullement vocation à durer éternellement ; mais il n'a jamais eu non plus vocation à être dépassé par un autre mode déterminé *a priori* de production nommé communisme, indûment érigé par la tradition marxiste en successeur logique. Le mode de (re)production capitaliste offre ainsi un point de vue universel sur l'histoire à la seule condition de se penser lui-même comme un phénomène historique et d'opérer par là ce que Marx appelle son autocritique : « l'économie bourgeoise ne parvint à l'intelligence de la société féodale, antique, orientale, qu'au moment où la société bourgeoise entreprit de se critiquer elle-même⁵ ». Cette autocritique aboutit au fait de nommer le capitalisme en tant que tel, c'est-à-dire d'en produire un concept le reconnaissant comme mode de production historiquement et structurellement déterminé⁶. Bref, pour Deleuze et Guattari qui, sur ce point, restent fidèles à Marx, « l'histoire universelle n'est qu'une théologie si elle ne conquiert pas les conditions de sa contingence, de sa singularité, de son ironie et de sa propre critique⁷ ».

Le capitalisme impose toutefois d'adopter un point de vue universel sur l'histoire pour une *deuxième raison* qui lui est spécifique : *cette universalité doit s'étendre de façon rétrospective à l'histoire parce qu'elle s'étend de façon manifeste aujourd'hui à la géographie*. Du fait de la logique de développement qui lui est inhérente, le capitalisme a en effet fini par s'impo-



5. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *op. cit.*, p. 261. Voir aussi sur ce point l'imposant article d'Althusser, « L'objet du Capital » dans *Lire le Capital*, rééd. PUF, 1996, p. 247-418.

6. Comme le remarque incidemment Franck Fischbach (dans sa « Présentation » de *Marx. Relire Le Capital*, PUF, 2009, p. 9), l'importance persistante de Marx pourrait se mesurer au seul fait d'avoir imposé, après lui et jusqu'à aujourd'hui, la création et l'emploi du terme « capitalisme » pour désigner ce dont il avait produit le concept (en ne parlant jamais lui-même de « capitalisme » seulement de « mode de production capitaliste »).

7. *L'Anti-Œdipe*, p. 323.



ser partout sur la planète. N'ayant pour seule limite que la valeur à un instant donné du capital qu'il dépasse et repousse sans cesse, il a toujours œuvré à l'instauration du marché mondial qu'il implique nécessairement en faisant, au fil des siècles, feu de tout bois (conquêtes, colonisations, esclavagisme, colonialisme, impérialisme, etc.) : « Dans le capitalisme, il n'y a qu'une chose qui soit universelle, c'est le marché⁸ ». Que « la tendance à créer un marché mondial [soit] incluse dans le concept même du capital⁹ » vient du fait que « le capital abolit moins l'espace qu'il ne le transforme », autrement dit « qu'il opère spatialement en maximisant l'extension, la continuité et l'unité de l'espace¹⁰ »,

c'est-à-dire en minimisant obstacles, barrières et frontières, pour multiplier et accélérer les circuits de production de plus-value. La « mondialisation » est ainsi loin d'être une résultante tardive du capitalisme qui aurait commencé, comme on l'a hâtivement proclamé, dans les années 1980. Le capitalisme a en effet d'emblée fait figure d'« économie-monde », c'est-à-dire d'économie constituant un monde, un système

8. Deleuze, *Pourparlers*, p. 233.

9. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, dans *CŒuvres. Économie II*, La Pléiade, p.258.

10. Franck Fischbach, « Comment le capital capture le temps » dans *Marx. Relire Le Capital*, p. 108.

global¹¹, et produisant ainsi un espace-temps unique et propre qui, dès le 16^e siècle, ne laissait plus aucun territoire connu de côté : « depuis quatre siècles déjà, au sein de l'économie-monde capitaliste, les marchandises et les capitaux traversent les frontières. Et, depuis quatre cents ans, aucune production importante n'est exempte de la nécessité de trouver des éléments provenant de l'extérieur du pays où elle est localisée (capitaux, intrants, mais aussi souvent travailleurs et aliments de base pour les travailleurs). Et depuis quatre cents ans, les producteurs capitalistes cherchent à vendre là où ils le peuvent, c'est-à-dire n'importe où dans le marché mondial¹² ». Que l'économie-monde capitaliste soit intrinsèquement universelle implique ainsi nécessairement que son histoire le soit aussi et que celle-ci retrace le devenir des autres « systèmes-monde » de la planète que le système capitaliste a partout remplacés en très peu de temps relativement aux autres durées historiques. Que l'histoire soit donc, en ce second sens, *devenue* universelle est une idée à laquelle aboutissait aussi Marx au terme de son introduction programmatique de 1857 : « Influence des moyens de communication. L'histoire universelle n'a pas toujours existé ; dans son aspect d'histoire universelle, l'histoire est un résultat¹³ ».

Outre l'idée d'une orientation, c'est-à-dire d'un point de vue porté sur l'ensemble de l'histoire, et le constat d'un devenir universel du marché induit par le capitalisme et donc de l'histoire, il existe une *troisième raison*, à la fois plus simple et plus profonde, pouvant appeler à produire une histoire universelle : *c'est la question de l'unité de l'histoire*, à savoir la possibilité de dresser un plan commun sous-tendant tout ce dont l'histoire a pu et peut être le lieu, et donc, en fin de compte, *la possibilité de définir l'objet « histoire » en tant que tel*. Les historiens se contentent en effet souvent d'en hériter comme d'un objet empiriquement et chronologiquement donné qui n'aurait nullement besoin

11. « Économie-monde » est un concept inventé par Fernand Braudel et repris par Immanuel Wallerstein qui le définit comme « une importante zone géographique au sein de laquelle il existe une division du travail et, donc, non seulement des échanges de produits de base ou de première nécessité, mais aussi des flux de travail et de capital », *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, La Découverte, p. 43-44. Pour lui, à la différence de Braudel, seul le capitalisme forme une telle « économie-monde ». Celle-ci comprend de nombreuses entités politiques et constitue, au même titre qu'un « Empire-monde », un « système-monde » constitué notamment par une relation de dépendance entre centres et périphéries.

12. Immanuel Wallerstein, « La mondialisation n'est pas nouvelle » dans *Le capitalisme historique*, La Découverte, rééd. 2002, p. 117-118.

13. *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *op. cit.*, p. 265.

d'être constitué. Universaliser l'histoire invite au contraire à définir son unité en répondant aux questions élémentaires et fondamentales de savoir quand il y a (ou non) histoire et de quoi il y a (ou non) histoire – pour autant qu'il faille distinguer l'histoire de ce qui n'en aurait pas ou n'en serait encore pas. Or *Deleuze et Guattari vont justement s'atteler à penser l'unité profonde de l'histoire tout en refusant, en vertu de leur programme naturaliste¹⁴, de reconduire la distinction classique entre nature et histoire*. Où l'histoire humaine en tant que processus supposément distinct de l'histoire « naturelle », c'est-à-dire de l'histoire de l'évolution résultant de la sélection naturelle, commencerait-elle en effet : lorsque apparaît la famille des hominidés il y a entre 8 et 13 millions d'années, le genre *Homo* il y a 2 millions d'années, le dernier représentant actuel du genre, *Homo sapiens*, il y a moins de 200 000 ans ? Daterait-elle seulement de quelques dizaines de milliers d'années, si l'on prend pour critère de distinction des caractéristiques, non pas biologiques, mais « culturelles », c'est-à-dire fondatrices d'une culture propre à l'espèce humaine qui a survécu jusqu'à aujourd'hui¹⁵ ? Dans *Mille plateaux*, la nature se présente comme un système de strates, une stratification différentielle de la variation pure. Ces strates, disions-nous, sont autant des couches superposées et co-présentes de réalité que des rythmes différenciés et coexistants de variation. Deleuze et Guattari envisagent ainsi *la culture ou l'histoire humaine comme une simple strate parmi d'autres, comme un groupe de strates inséré au sein des strates physico-chimiques et biologiques*, traversé par elles et composant avec elles sans nullement en être la cause finale ni l'effet émergent : *Homo sapiens* ne constitue en rien le point d'achèvement nécessaire des transformations physico-chimiques, géologiques et biologiques de la Terre. En quoi ce processus général d'homínisation appartient-il cependant à un groupe de strates distinct et en quoi consiste l'unité d'un tel groupe justifiant que l'on puisse parler d'histoire universelle ?

14. Voir dans le premier volume le premier mouvement : « Un programme métaphysique : l'immanence ».

15. Toute tentative d'histoire universelle doit résoudre ce problème de délimitation. La dernière et plus intéressante en date prend pour critère une supposée « révolution cognitive » (entre -70 000 et -40 000) qui s'enracine dans la maîtrise non plus seulement de la technique mais d'un langage très modulable qui définirait proprement *Homo sapiens* par rapport à toutes les autres espèces humaines qu'il remplace rapidement : Yuval Noah Harari, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, 2015, p. 29-53.



Ce qui, pour les deux auteurs, distingue un groupe de strates d'un autre, c'est la double articulation qui lui est propre, à savoir la *nouvelle distribution du contenu et de l'expression* qu'il détermine¹⁶. Nouvelle distribution signifie, pour aller vite, conquête d'une indépendance toujours croissante entre plan d'expression et plan de contenu. *Dans les strates physico-chimiques, géologiques, cristallines*, l'expression et le contenu ne se distinguent que par l'*ordre de grandeur*, « le contenu (forme et substance) y est moléculaire, et l'expression (forme et substance) molaire¹⁷ ». L'*indépendance* réciproque de l'expression et du contenu n'est que *formelle* : elle se résume au fait que l'échelle molaire induit parfois des propriétés irréductibles à l'échelle moléculaire (les propriétés de l'eau par exemple). Avec la *strate biologique*, l'*indépendance* entre l'expression et le contenu devient *réelle* puisque s'opère alors entre eux une *distinction non plus de grandeur mais de dimension* : l'expression y prend en effet la forme du code génétique qui a pour substance la séquence nucléique dont la caractéristique essentielle est d'être linéaire (unidimensionnelle) et non plus volumineuse (tridimensionnelle) ou superficielle (bidimensionnelle) et c'est « ce rabattement de la forme et de la substance d'expression sur une ligne unidimensionnelle qui va assurer l'indépendance réciproque

16. La distinction contenu / expression et la double articulation qu'elle constitue (forme et substance de contenu d'un côté, forme et substance d'expression de l'autre) est héritée de Hjelmslev et structure l'ensemble de *Mille plateaux* (Minuit, 1980). Nous l'avons analysée en détail dans le premier volume (p. 38-43) et nous y revenons ci-dessous dans « Cartographie et topologie sociopolitiques », p. 31-38.

17. *Mille plateaux*, p. 75. Les auteurs citent abondamment le cas du cristal comme « expression macroscopique d'une structure microscopique », mais c'est tout état molaire (gazeux, solide ou liquide) de la matière qui constitue l'expression amplifiée d'interactions atomiques ou moléculaires (considérées donc comme contenu).



avec le contenu sans avoir à tenir compte des ordres de grandeur¹⁸ » (expression et contenu devenant alors chacun molaire *et* moléculaire). Si « aucune matière vitale spécifique¹⁹ » ne se trouve donc à la source de la stratification biologique ou organique, *la troisième grande stratification*, qualifiée par commodité d'« *anthropomorphe* », n'a pas plus pour source une « essence humaine » spécifique ; elle ne consiste qu'en une indépendance encore accrue entre les deux plans qui se présupposent réciproquement. Cette *indépendance* devient complète ou *essentielle* en raison d'un *double approfondissement de la distinction entre contenu et expression*. *Premièrement*, la distinction entre forme et substance sur chaque plan apparaît en toute clarté puisque *la forme* (d'expression comme de contenu) *devient elle-même indifférente à la substance* (d'expression comme de contenu) *qu'elle forme* : ainsi « la forme de contenu devient « *alloplastique* », et non plus « *homoplastique* »,

18. *Ibid.*, p. 77.

19. *Ibid.*, p. 61.

c'est-à-dire opère des modifications du monde extérieur. La forme d'expression devient linguistique et non plus génétique, c'est-à-dire opère par symboles compréhensibles, transmissibles et modifiables du dehors. Ce que l'on appelle propriétés de l'homme – la technique et le langage, l'outil et le symbole, la main libre et le larynx souple, « le geste et la parole » – ce sont plutôt des propriétés de cette nouvelle distribution qu'il est difficile de faire commencer avec l'homme comme d'une origine absolue²⁰ ». Du côté du contenu, à savoir du geste ou de la technique, il en résulte une adaptation de l'homme à presque tous les milieux naturels, qu'il tend non pas seulement à transformer mais à créer entièrement (extinctions de masse, milieux agricoles, urbains, etc.). Du côté de l'expression, à savoir de la parole ou du langage, il en résulte à la fois une capacité d'organisation à une échelle collective qu'aucune autre espèce ne connaît et une pénétration intellectuelle de toutes les autres strates qui contribue à leur utilisation/transformation/recréation massive²¹. *Deuxièmement, l'expression, en prenant la forme du langage, se distingue d'autant plus du contenu qu'elle conquiert une autre dimension non plus spatiale mais temporelle* lui permettant de coïncider avec tous les rythmes et coupes de la durée et par là avec la variation pure (déstratification) : là où le code génétique a une linéarité encore spatiale, « les signes vocaux ont une linéarité temporelle, et c'est cette sur-linéarité qui fait leur déterritorialisation spécifique²² ».

À quoi la stratification « anthropomorphe » doit-elle dès lors son *unité de composition* si l'espèce humaine et sa conquête rapide de l'ensemble de la planète ne sont pas la source mais seulement l'effet de cette double autonomisation réciproque de la forme par rapport à la substance et de l'expression par rapport au contenu ? L'ensemble de la réalité socio-historique se déployant ainsi selon deux plans essentiellement distincts, le plan de contenu *technique* ou

20. *Ibid.*, p. 79. Les auteurs se réfèrent tant au célèbre ouvrage d'André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (en 2 vol. : 1. *Technique et langage*, 2. *La mémoire et les rythmes*, rééd. Albin Michel, 1989) qu'à celui, plus méconnu mais tout aussi décisif, d'Émile Devaux, *L'espèce, l'instinct, l'homme* (Le François, 1933, ouvrage cité en note de *Mille plateaux*, p. 80) qui décrit le double processus de libération de la main et d'assouplissement du larynx dont l'homme est issu, double processus dû à la vie en steppe et non plus en forêt.

21. Sur cette double récréation par la technique et le langage, qui permet l'invention de fictions conduisant des milliers puis millions d'individus à agir collectivement, voir Yuval Noah Harari, *Sapiens*, p. 13-191.

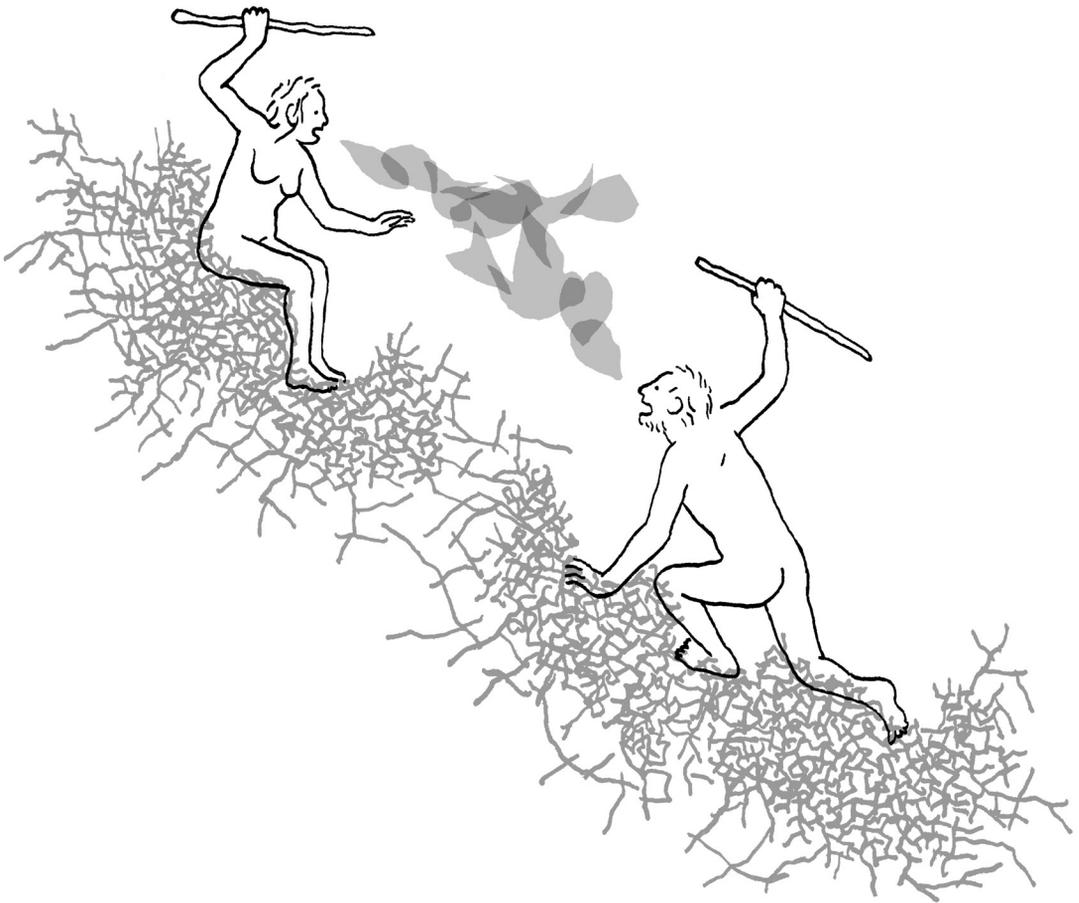
22. *Mille plateaux*, p. 81, voir aussi p. 628.

sociotechnique et le plan d'expression *symbolique ou sémiotique*, chaque plan se trouve doté d'une unité de composition propre ne supposant aucune nature humaine qui serait elle-même dotée d'attributs ou de capacités propres : « Par contenu, il ne faut pas seulement entendre la main et les outils, mais une machine sociale technique qui leur préexiste, et constitue des états de force ou des formations de puissance. Par expression, il ne faut pas seulement entendre la face et le langage, ni les langues mais une machine collective sémiotique qui leur préexiste, et constitue des régimes de signes. Une formation de puissance est beaucoup plus qu'un outil, un régime de signes est beaucoup plus qu'une langue : ils agissent plutôt comme des agents déterminants et sélectifs, tant pour la constitution des langues, des outils, que pour leurs usages, pour leurs communications et diffusions mutuelles ou respectives. [...] Si nous arrivons à distinguer deux régimes de

signes ou deux formations de puissance, nous disons que ce sont deux strates, en fait, dans les populations humaines²³. » Là où les *formations de puissance* et les *régimes de signes*, en tant qu'« agents déterminants et sélectifs », morcellent les plans du contenu et de l'expression en autant de strates distinctes, la *machine sociale technique* et la *machine collective sémiotique* assurent ainsi l'unité constitutive de chacun des plans sous leurs différentes strates. En désignant, non pas ce qu'opère toute stratification (des strates ou substances formées), mais à la fois ce *par quoi* elle s'opère (des fonctions non formelles) et ce *sur quoi* elle opère (des matières non formées), chacune de ces machines constitue un exemple de *machine abstraite*. Deleuze et Guattari appellent ainsi *phylum* une machine abstraite de contenu et *diagramme* une machine abstraite d'expression²⁴. L'idée de *phylum machinique* renvoie, d'une part, à l'*ontogenèse* des objets techniques, c'est à dire au milieu sociotechnique qui, en déterminant les alliages et mélanges de corps possibles, va pro-

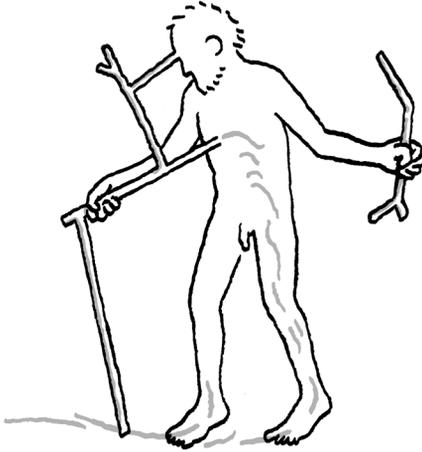
23. *Ibid.*, p. 82-83. Deleuze et Guattari détailleront ainsi les différents régimes de signes et formations de puissance au fil des plateaux consacrés à l'un ou l'autre plan.

24. « Contrairement à ce qui se passe dans les strates [...], les machines abstraites ignorent les formes et les substances. Ce en quoi elles sont abstraites, mais c'est aussi le sens rigoureux du concept de machine. Elles excèdent toute mécanique [et] s'opposent à l'abstrait dans son sens ordinaire. Les machines abstraites consistent en *matières non formées* et en *fonctions non formelles*. Chaque machine abstraite est un ensemble consolidé de matières-fonctions (*phylum* et *diagramme*) », *Ibid.*, p. 637. Le plateau « Postulats de la linguistique » visera ainsi à comprendre toute langue et tout langage comme se déduisant d'un diagramme coextensif à l'ensemble du champ social (et non d'une machine purement linguistique, en ce sens insuffisamment abstraite, telle que l'ont forgée les linguistes, des structuralistes à Chomsky) : « c'est le langage qui dépend de la machine abstraite non l'inverse », *ibid.*, p. 114-116.



visoirement matérialiser tels ou tels objets. Par exemple, « l'étrier entraîne une nouvelle symbiose homme-cheval, laquelle entraîne en même temps de nouvelles armes et de nouveaux instruments. Les outils [...] présupposent une machine sociale qui les sélectionne et les prend dans son « phylum » : une société se définit par ses alliages et non par ses outils²⁵ ». Mais elle renvoie aussi, d'autre part, à la *phylogenèse* des objets techniques, c'est-à-dire aux lignées technologiques

25. *Ibid.*, p. 114. L'exemple de l'étrier est emprunté à l'ouvrage, constamment cité par les deux auteurs, de Lynn White, *Technologie médiévale et transformations sociales*, Mouton, 1969, ch. 1 et 2.



qui, en suivant une évolution conservatrice/sélective analogue à celle de la vie, vont provisoirement se traduire en tel ou tel objet : du poignard à l'épée de fer, du couteau au sabre d'acier, de la marmite à la machine à vapeur... Or on peut toujours trouver un phylum plus vaste dont telle ou telle lignée sera arbitrairement extraite, ce qui fait qu'« à la limite, il n'y a qu'une seule et même lignée phylogénétique, un seul et même phylum mécanique, idéellement continu : le flux de matière-mouvement, flux de matière en variation continue [...] aussi bien naturel qu'artificiel » que les milieux sociotechniques (formant des

« cultures » ou des « âges » – de pierre, de bronze ou de fer selon la tripartition indicative traditionnelle) découpent « en lignées différenciées distinctes²⁶ ».

Le phylum et le diagramme n'auraient-ils dès lors entre eux aucune « matière » commune qui serait susceptible de constituer le fond sous-jacent de la stratification « anthropomorphe » et des diverses strates d'expression comme de contenu qui la composent, c'est-à-dire de justifier l'universalité de l'histoire ? Cartographie des lignes de variation traversant toute langue, toute écriture, tout régime de signe qui n'en sont que la cristallisation momentanée, le diagramme constitue, au même titre

que la « matière-mouvement » du phylum, une seule et même « expressivité-mouvement²⁷ ». *C'est donc bien le mouvement comme continuité de variation dans l'espace et dans le temps qui sert en dernière instance de matière commune aux deux plans et donc à l'ensemble de la réalité socio-historique.* À l'instar de la stratification physico-chimique qui apporte à toutes les autres strates la subsistance nécessaire et de la stratification organique qui les traite comme des milieux sélectifs, la troisième grande stratification semble s'y rapporter à son tour pour y puiser tout ce qu'elles

26. *Mille plateaux*, p. 506. C'est là encore Leroi-Gourhan qui, dans *Évolution et techniques* (en 2 vol. : 1. *L'homme et la matière*, 2. *Milieu et techniques*, rééd. Albin Michel, 1973-1975), fait, à la manière de Bergson, naître les lignées technologiques d'un même élan créateur, une « *Tendance universelle* » traversant « des milieux techniques et intérieurs qui la réfractent ou la différencient, d'après les singularités et traits retenus, sélectionnés, réunis, rendus convergents, inventés par chacun », *Ibid.*, p. 507.

27. *Ibid.*, p. 638.

contiennent de mouvant, c'est-à-dire d'énergie stockée ou libérée de toutes les façons possibles. Quelles que soient les substances de contenu ou d'expression prises dans ce mouvement (corps, matériaux, biens, monnaie, capitaux, signes, écriture, information, etc.), Deleuze et Guattari en retiennent la pure forme qu'ils nomment *flux*. C'est en cela que les flux constituent la matière ou « l'objet de l'histoire²⁸ ». Si, selon le leitmotiv de *L'Anti-Œdipe*, « la réalité flue », alors la réalité socio-historique se confond avec cette fluidité même, ou plus exactement avec une double tendance contradictoire à la fluidification et à la solidification toujours partielle et provisoire de cette fluidité tendanciellement croissante. « L'objet essentiel de la société est d'insérer une certaine fixité dans la mobilité universelle. Autant de sociétés, autant d'îlots consolidés, ça et là, dans l'océan du devenir²⁹ » : cette affirmation de Bergson préfigure parfaitement la conception deleuzo-guattarienne des formations sociales comme processus issus des flux et visant à les stabiliser, c'est-à-dire à gérer et canaliser leur tendance naturelle à couler dans tous les sens. Ainsi « il n'y a pas de système social qui ne fuie par tous les bouts, même si ses segments ne cessent de se durcir pour colmater les lignes de fuite³⁰ » ; et ces mouvements de fuite, « loin d'être utopiques ou même idéologiques, sont constitutifs du champ social, dont ils tracent la pente et les frontières, tout le devenir³¹ ». La réalité socio-historique en général et toute société en particulier ne se caractérise donc pas seulement par le fait de fluer mais de fuir de toutes parts. Tout se passe ainsi comme si la *mémoire d'être* que constituent les strates physico-chimiques et la *mémoire de la variation elle-même* que constituent les strates organiques devenait, avec les strates anthropomorphes ou alloplastiques, une *mémoire mise peu à peu elle-même en variation* : « l'homme doit se constituer par le refoulement de l'influx germinal intense, grande mémoire bio-cosmique qui ferait passer le déluge sur tout essai de collectivité³² ».

28. « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003, p. 289.

29. Bergson, *La pensée et le mouvant*, dans *Œuvres*, PUF, éd. du Centenaire, p. 1322-1323.

30. *Mille plateaux*, p. 249.

31. *Dialogues* (avec Claire Parnet), Flammarion, rééd. 1996, p. 163.

32. *L'Anti-Œdipe*, p. 225.



B. Cartographie et topologie sociopolitiques

L'Anti-Œdipe et *Mille plateaux* forment les deux volets d'un diptyque intitulé *Capitalisme et schizophrénie*. Ce diptyque, a-t-on justement remarqué, « ne relève pas de la philosophie politique, laquelle consiste à fournir des outils pour la justification ou la critique des institutions et processus politiques. Il constitue plutôt une ontologie politique soucieuse de fournir des outils pour décrire des forces et mouvements transformateurs, créateurs ou déterritoria-lisants³³ » Quels sont ces outils visant à saisir tant les invariants fondamentaux que les transformations irréversibles du plan socio-historique, notamment la

33. Paul Patton, *Deleuze and the political*, Routledge, 2000, p. 9 (nous traduisons).

naissance du capitalisme et sa singularité par rapport à tout ce qui l'a précédé ? Deleuze et Guattari les forgent à partir de matériaux essentiellement issus de trois sources, de trois œuvres séminales.

La première source, nous l'avons vu, est l'œuvre de Marx et Engels. Le concept de mode de production est au centre de la vision marxienne de l'histoire universelle. L'histoire est celle des divers modes de production qui se sont succédé tout en se chevauchant parfois au sein d'une même formation sociale. Chaque mode correspond à l'une des figures possibles prises par les rapports sociaux dans lesquels entrent les forces productives, c'est-à-dire les moyens de production que constituent aussi bien les hommes et les savoirs qu'ils développent que les technologies et les sources d'énergie qu'elles permettent d'exploiter. En qualifiant toutefois la production de *désirante*, *L'Anti-Œdipe* renouvelle de façon déjà décisive cette tradition. À l'instar du travail chez Marx et Engels, le désir est pour Deleuze et Guattari ce qui produit et reproduit l'ensemble du réel socio-historique. Mais le fait d'ériger le désir plutôt que le travail en moteur de la production entraîne trois conséquences quant à la façon dont ces modes de production fonctionnent et font société. La première conséquence est d'envisager les forces productives comme des flux, lesquels traduisent et actualisent le désir qui traverse une collectivité humaine au même titre que toute autre énergie potentielle que contient la nature et qui la traverse. Que cette « fluidité » intrinsèque à la réalité fasse pour eux société ne signifie pas pour autant qu'ils placent l'échange ou le marché au premier rang, suivant ce « postulat qui ne grève pas moins l'ethnologie échangiste qu'il n'a déterminé l'économie politique bourgeoise : la réduction de la reproduction sociale à la sphère de la circulation³⁴ ». *Il ne s'agit pas en effet d'expliquer le fait que les flux circulent mais qu'ils soient prélevés dans et coupés par d'autres flux, c'est-à-dire qu'ils soient émis et consommés, c'est-à-dire produits*. Tout flux relève ainsi pleinement du processus

34. *L'Anti-Œdipe*, p. 222.



de production qui ne produit des biens, c'est-à-dire ne constitue une production de production qu'en étant aussi, suivant les analyses de Marx, production de distribution ou production de consommation : « tout est production », l'offre et la demande, la richesse et sa répartition sont produites d'un seul et même mouvement³⁵. La deuxième conséquence est d'envisager les *rappports sociaux de production*, non pas seulement comme des rapports d'appropriation ou de réappropriation collectives, de domination ou de libération des divers moyens de production (lutte des classes jusqu'au point où elles s'abolissent), mais avant tout *comme des rapports d'in-*

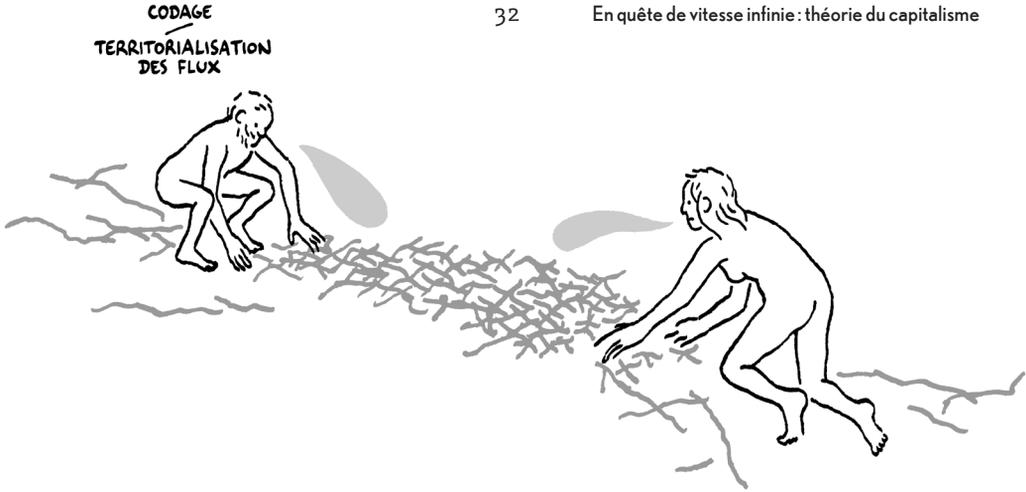
35. « Telle production détermine telle consommation, telle distribution, tel échange déterminés ; c'est elle qui détermine les rapports réciproques déterminés de tous ces différents facteurs », « Introduction générale à la critique de l'économie politique », dans *op. cit.*, p. 253. *L'Anti-Œdipe* systématise cette terminologie, p. 9-10.

vestissement ou de désinvestissement libidinaux, c'est-à-dire de conservation ou de transformation des divers agencements sociaux (lignes de désir qu'il s'agit chaque fois de cartographier). La troisième conséquence est d'envisager une *formation sociale* comme étant *déterminée* moins par un mode de production, c'est-à-dire la façon dont le processus de production est économiquement organisé, institutionnellement maintenu et idéologiquement justifié comme tel, que *par un processus machinique*, c'est-à-dire la façon dont les flux sont produits, répartis et consommés, les fuites empêchées et colmatées : « nous définissons les formations sociales par des processus machiniques, et non pas des modes de production (qui dépendent au contraire des processus)³⁶ ». L'histoire universelle dans *Mille plateaux* revient ainsi à répertorier et analyser l'ensemble des processus ou structures machiniques qu'il la font.

Nous avons déjà eu largement l'occasion de présenter et d'utiliser la *deuxième source* à partir de laquelle Deleuze et Guattari forgent leurs nouveaux outils d'analyse de l'histoire et de la société : il s'agit de la *linguistique de Hjelmslev* dont la terminologie innerve en profondeur *Mille plateaux*. Le second volume de *Capitalisme et schizophrénie* accentue ainsi doublement l'écart avec la conception marxienne de l'histoire universelle. Premièrement, que les flux soient agencés, machinés, stratifiés pour produire le réel socio-historique signifie qu'ils relèvent autant du contenu technique que de l'expression symbolique, qu'ils entrent au même titre dans des formations de puissance que dans des régimes de signes, dans un mode de production que dans un système sémiotique, sans que celui-là domine et celui-ci en soit seulement déduit³⁷. Deuxièmement, que les flux soient stratifiés par une formation de puissance (et/ou un régime de signes) implique qu'ils sont à la fois forme et substance de contenu (et/ou d'expression) et donc qu'ils sont à la fois *codés* et *territorialisés* : d'une part, en effet, « les formes renvoient à des codes,

36. *Mille plateaux*, p. 542. Pour l'analyse de ces divers processus machiniques, voir ci-dessous, p. 48-51.

37. Ce refus de la détermination marxiste de la suprastructure (idéologique) par l'infrastructure (économique) constitue aussi l'une des grandes forces du travail de Lewis Mumford largement utilisé par les deux auteurs (voir notamment *L'Anti-Œdipe*, p. 165-166) : « L'élaboration par l'homme d'une culture symbolique répondait à un besoin plus impératif que celui de la maîtrise de l'environnement – et doit-on supposer, le précédait de beaucoup et pendant longtemps le dépassa », *Le mythe de la machine*, I, Fayard, 1973, p. 8 (trad. L. Dilé).



à des processus de codage et de décodage », attendu qu'« un code est inséparable d'un processus de décodage qui lui est inhérent » ; et d'autre part « les substances comme matières formées renvoient à des territorialités, à des mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation³⁸ », attendu que les territorialités « sont de part en part traversées de lignes de fuite qui témoignent de la présence en elles de mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation [...et] ne seraient rien elles-mêmes sans ces mouvements qui les déposent³⁹ ». Toute formation sociale machinant le désir opère donc à la fois un codage ou décodage des flux et une territorialisation, c'est-à-dire un double mouvement de déterritorialisation et reterritorialisation de ces mêmes flux.

Comment, d'une part, se traduit concrètement ce *codage social des flux* ? N'importe quel récit ethnographique peut servir à l'illustrer⁴⁰. « Flux de femmes et d'enfants, flux de troupeaux et de graines, flux de sperme, de merde et de menstrues, rien ne doit échapper⁴¹ » : seront dites primitives les sociétés dont la production désirante est, à tout moment, régie, réglée, canalisée par le biais de généalogies symboliques, de segmentations sociales, de rites d'initiation et de choix d'alliance à l'occasion desquels les codes s'édicte oralement et surtout *s'inscrivent à même le*

38. *Mille plateaux*, p. 70.

39. *Ibid.*, p. 72.

40. Deleuze et Guattari utilisent entre autres la *Chronique des indiens Guayaki* (rééd. Pocket, 2001) de Pierre Clastres (voir aussi son article cité ci-dessous). *La production des grands hommes* (rééd. Flammarion, 2003), le récit ethnographique de Maurice Godelier sur les Baruya l'illustrerait aussi bien (voir aussi l'ouvrage qu'il a codirigé, *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, CNRS éditions, 2009).

41. *L'Anti-Œdipe*, p. 166.

corps (scarifications, percements, ablations, etc.). Comme l'avait compris Nietzsche bien avant les ethnologues, ces marquages corporels ont un rôle « mnémotechnique », ils visent à donner à l'homme une mémoire, à en faire « un animal qui puisse promettre⁴² » : « toute la stupidité et l'arbitraire des lois, toute la douleur des initiations, tout l'appareil pervers de la répression et de l'éducation, les fers rouges et les procédés atroces n'ont que ce sens, dresser l'homme, le marquer dans sa chair, le rendre capable d'alliance, le former dans la relation créancier-débiteur qui, des deux côtés, se trouve être une affaire de mémoire (une mémoire tendue vers l'avenir)⁴³ ». Ainsi les deux auteurs substituent-ils « la généalogie de la dette [...] au structuralisme de l'échange » privilégié par Mauss, Lévi-Strauss et leurs disciples⁴⁴ : loin d'être au fondement des sociétés primitives, l'échange n'est jamais que la résultante de dettes finies qui lui préexistent (notamment celles toujours déjà contractées envers les anciens et les ancêtres) et qu'il reconduit ainsi selon un cycle perpétuellement déséquilibré.

Comment, d'autre part, se produit cette *territorialisation corrélative des flux* ? Le territoire investi par une collectivité semble être avant tout le lieu géographique où elle vit et par lequel elle se distingue des autres. Mais la territorialisation telle que l'entendent Deleuze et Guattari ne se réduit nullement à une telle localisation. Le fait est, tout d'abord, qu'aucun milieu naturel ne dicte entièrement la façon dont une société l'occupe et tend à le transformer pour assurer sa subsistance et son développement. Ponctionner les ressources (chasse / pêche / collecte) ou se mettre à les produire (agriculture / élevage), mobiliser l'habitat (nomadisme) ou l'immobiliser (sédentarité), unifier un territoire intrinsèquement disparate (étatisation) ou s'inscrire dans un réseau de pôles résonnants (urbanisation), s'annexer d'autres territoires par la force (impérialisme) ou les traverser par désir ou

42. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, § 1 et 3, Flammarion, 1996 (trad. E. Blondel et al.).

43. *L'Anti-Cédipe*, p. 225. Dans le bel article qu'il consacre à la question « De la torture dans les sociétés primitives » (repris dans *La société contre l'État*, Minuit, 1974, p. 152-160), Clastres, s'inspirant également de Nietzsche, cite explicitement *L'Anti-Cédipe* ainsi que *La Colonie pénitentiaire de Kafka* où la loi moderne est réinterprétée sous la forme du codage primitif : « Notre sentence n'est pas sévère. On grave simplement à l'aide de la herse le paragraphe violé sur la peau du coupable » (Kafka, *Œuvres complètes*, II, La Pléiade, p. 308, trad. A. Vialatte).

44. Pierre Clastres, dans « Deleuze et Guattari s'expliquent... », *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1975*, Minuit, 2002, p. 316. Maurice Godelier opère aujourd'hui ce même glissement théorique implicite en envisageant le don comme n'advenant qu'en fonction de ce qui ne se donne pas et qu'en vue d'endetter celui qui reçoit (ainsi deux lignages Baruya ayant échangé des femmes ne se considéreront pas quittes mais, au contraire, encore plus redevables l'un envers l'autre), voir *L'énigme du don*, Flammarion, 2008, notamment p. 191-202.



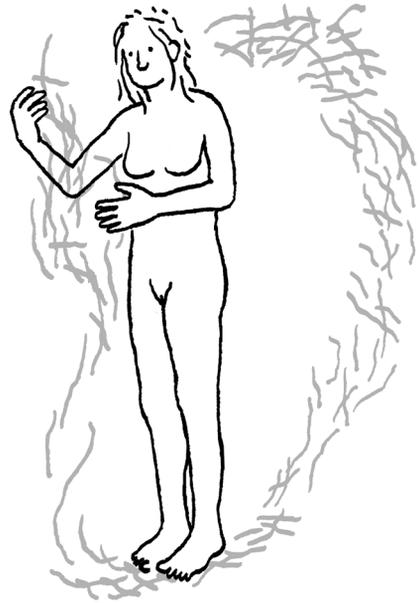
par nécessité (migration) : une peuplade peut, vis-à-vis de son environnement proche comme lointain, entretenir de multiples rapports caractérisant autant de types de peuplement qui sont autant de types de société. Par conséquent, une collectivité n'investit jamais un milieu ou espace physique (*locus*) sans investir d'abord un mode de vie, c'est-à-dire construire un mode d'organisation ou espace social (*socius*) induisant lui-même une certaine spatialisation ou rapport à l'espace environnant. Se territorialiser ne consiste ainsi pas, pour Deleuze et Guattari, à investir un *territoire* préexistant mais à le constituer par et dans l'investissement lui-même, *ce qui est investi* pouvant être indifféremment physique, social, artistique, etc. Or nul ne peut investir son énergie ou son désir quelque part sans les désinvestir ailleurs ; toute territorialisation sociale des flux décrit en ce sens un double mouvement simultané de *reterritorialisation* et de *déterritorialisation*, c'est-à-dire d'investissement collectif et de désinvestissement corrélatif ou de désinvestissement initial et de réinvestissement

compensatoire : « un territoire est toujours en voie de déterritorialisation, au moins potentielle, en voie de passage à d'autres agencements, quitte à ce que l'autre agencement opère une reterritorialisation⁴⁵ ».

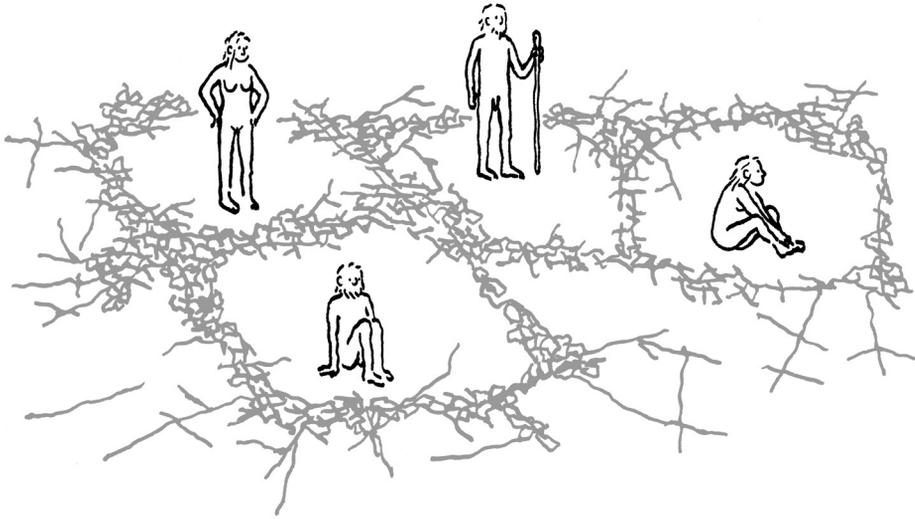
Comme il a été indiqué, codes et territoires ne constituent jamais en effet que des retombées provisoires de mouvements de décodage et de déterritorialisation toujours premiers. Comment donc cette primauté se traduit-elle sur la strate socio-historique ? Elle semble tendre à faire de l'histoire universelle deleuzo-guattarienne *l'histoire de l'inévitable mouvement général de décodage et de déterritorialisation des flux*, c'est-à-dire d'échappée hors des codes et de désinvestissement des territoires compris au sens géographique strict. Une telle histoire

45. *Mille plateaux*, p. 402.

contrevient à celle, traditionnelle, qui retrace la territorialisation progressive des peuples, censés ne contribuer à l'histoire universelle qu'après s'être constitués un territoire propre dont la forme-État, de sa traduction archaïque en empires jusqu'à celle moderne en nations, serait la manifestation et le garant. Deleuze et Guattari invitent en effet à voir tant dans le long processus préalable d'hominisation que dans les plus brefs processus corrélés de néolithisation, d'étatisation et de nomadisation l'incessante poursuite par divers biais d'un même mouvement de sortie des territoires constitués conduisant à franchir différents *seuils de déterritorialisation*. L'hominisation se résume avant tout pour eux, nous l'avons dit, à une *double libération ou déterritorialisation de la main et du larynx* rendus alors capables de *se reterritorialiser sur le geste et la parole*, à savoir les mondes technique et langagier. La *néolithisation* accomplit bien, quant à elle, une nouvelle forme de libération par rapport au milieu naturel : si le processus conjoint de sédentarisation de l'habitat et de domestication des plantes puis des animaux permet de parler de « révolution néolithique » (selon l'expression consacrée, créée par l'archéologue Vere Gordon Childe au début du 20^e siècle pour désigner l'ensemble des bouleversements induits par l'apparition de l'agriculture et de l'élevage), c'est parce qu'en se mettant à produire leurs moyens de subsistance, les sociétés humaines, pour la première fois, *se déterritorialisent du milieu dont elles tiraient jusque-là leur entière subsistance* (chasse / pêche / collecte) et tendent alors inévitablement à *se reterritorialiser, d'une part, sur la terre*, érigée au rang de divinité, de source cosmogonique et ancestrale sans laquelle cette production n'aurait jamais pu commencer⁴⁶ et, *d'autre part, sur la parenté*, érigée



46. C'est en ce sens que *L'Anti-Œdipe* qualifie de « territoriale » cette première machine sociale : la société humaine se met à vénérer la terre au moment où elle ne fait plus entièrement corps avec elle, où elle tente de s'approprier sa fécondité. Le culte de la fécondité (attesté par la figure ancestrale de la « Déesse-mère ») constitue ainsi la condition pour que « spectatrices jusqu'alors des cycles naturels de reproduction du monde vivant, les sociétés néolithiques s'autorisent à y intervenir en tant que producteurs actifs », Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*, 1997, rééd. CNRS, 2010, p. 105. De ce culte dépend celui, tout aussi répandu,



des ancêtres (attesté par la conservation des crânes) qui montre la dimension « nécessairement biosociale » d'une « filiation généalogique » toujours inscrite en dernière instance « sur l'œuf cosmique du corps plein de la terre », *L'Anti-Cédipe*, p. 181.

L'ethnologie elle-même confirme cette dimension indissolublement sociale et territoriale de la filiation. Maurice Godelier a ainsi montré que ce par quoi toute société primitive s'identifiait était moins son système de parenté, d'échange ou de pouvoir que son territoire : les mythes et récits justifient de façon cosmogonique qu'elle en ait hérité et les cérémonies d'initiation (codage) rappellent à tous ses membres qu'ils appartiennent à cette terre et doivent perpétuer à leur tour son « ancestrale » possession, voir *Au fondement des sociétés humaines*, Flammarion, 2010, p. 100-127.

47. Dans *Femmes, greniers et capitaux* (1975, rééd. L'Harmattan, 1992), Claude Meillassoux a insisté avec force sur le caractère dérivé de la parenté, indûment érigée en mode autonome d'organisation sociale par les anthropologues structuralistes. Dans toute communauté agricole primitive (par différence avec les tribus plus labiles de ↘

en système d'organisation sociale, de segmentation par alliances et filiations sans laquelle cette production ne pourrait pas se perpétuer⁴⁷.

Mille plateaux montre alors avec soin comment cette déterritorialisation/reterritorialisation agropastorale primitive rend possible trois nouveaux seuils de déterritorialisation qui, nous le verrons, ne se situent pas sur la même ligne mais constituent autant de directions divergentes et coexistantes (y compris avec les sociétés restées supposément primitives et en vérité rigoureusement organisées pour n'emprunter aucune de ces directions, ne franchir aucun de ces nouveaux seuils). En premier lieu, le *pastoralisme nomade*, héritant des sociétés sédentaires la domestication des animaux (par exemple, de l'empire chinois, le cheval), *déterritorialise tout territoire occupé ou parcouru* en refusant notamment son découpage ou striage étatique et en se reterritorisant sur les seuls nombre et mouvement du troupeau et des hommes. En deuxième lieu, la *stratification étatique*, subdivisant non plus « le peuple, mais le territoire » dont les habitants deviennent « les simples accessoires⁴⁸ », *déter-*

ritorialise les sociétés ou communautés primitives qui sont notamment dépossédés de leur terre d'habitation transformée en possession de l'État ou du despote archaïque. L'appropriation foncière et le découpage administratif du sol n'ont rien en effet d'une territorialisation collective ni individuelle : *toute propriété traduit bien plutôt « le rapport déterritorialisé de l'homme avec la terre »* – soit que, sous cette première forme archaïque, « elle constitue le bien de l'État qui se superpose à la possession subsistante d'une communauté de lignage », soit que, sous une forme juridique tardivement dérivée de celle-ci, « elle devienne elle-même le bien d'hommes privés qui constituent la nouvelle communauté⁴⁹ ». La déterritorialisation étatique ne s'accomplit alors pas sans reterritorialisation, non seulement sur la propriété, mais aussi sur « le travail et l'argent⁵⁰ ». En troisième lieu, la *polarisation urbaine*, créant des villes affranchies ou indépendantes de toute stratification étatique, connectées les unes aux autres, délestées du poids de leur arrière-pays, *déterritorialise les flux ou le phylum machinique* dont la circulation est ainsi accélérée et démultipliée : « c'est en ce sens que surgissent des cités qui n'ont plus de rapport avec leur propre terre, parce qu'elles assurent le commerce entre empires, ou, mieux, constituent elles-mêmes avec d'autres cités un réseau commercial affranchi⁵¹ ». C'est sur ce réseau marchand dont elles constituent les simples pôles, dominant ou dépendant, et sur leur communauté de citoyens-citoyens dont elles constituent le seul centre de référence qu'elles se reterritorient. Coexistant avec d'autres seuils parallèles à elle, la déterritorialisation/reterritorialisation étatique ne représente donc en rien le centre ni l'aboutissement de l'histoire universelle. L'État en aura tout juste été le pivot dans la mesure où c'est autour de lui que l'ensemble du champ social a pu alors basculer dans un dernier seuil de déterri-

chasseurs-collecteurs), la parenté est codifiée et décidée par les aînés, détenteurs de la semence dont dépendent les producteurs : elle revient moins à choisir des alliances qu'à définir l'appartenance de la progéniture dont dépendra la future subsistance de la communauté. Les structures de la parenté sont ainsi moins élémentaires qu'« alimentaires », voir p. 64-115.

⁴⁸ Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éd. Sociales, 1983, p. 208 (trad. J. Stern).

⁴⁹ *Mille plateaux*, p. 483 (n.s.), voir aussi *L'Anti-Cédipe*, p. 170-171. Les deux auteurs s'inspirent ici directement de Marx (lequel s'inspirait lui-même de l'opposition établie par Henry Maine, dans *Ancient Law*, entre propriété primitive indivise et lignagère de la terre - droit statutaire - et propriété fixée par un cadre juridique et étatique - droit contractuel). Cette appropriation despotique de la terre correspond au mode de production que Marx nomme « asiatique » et dont il aura seulement ébauché l'analyse en 1858 dans « Formes précapitalistes de la production. Types de propriété » : « la plupart des formes asiatiques » comprennent une « unité centralisatrice qui se dresse au-dessus des petites communautés [et fait] figure de propriétaire suprême ou unique, les communes réelles apparaissant dès lors comme de simples possesseurs héréditaires », *Principes d'une critique de l'économie politique*, dans *op. cit.*, p. 314. Des historiens ont repris, un siècle plus tard, ces analyses en voyant notamment dans l'empire chinois multimillénaire la parfaite illustration de ce mode de production : voir Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental*, Minuit, 1964, Ferenc Tókei, *Sur le mode de production asiatique*, *Studia Historica*, 1966 ou encore Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968.

^{50.} *Mille plateaux*, p. 634. Sur cette triple reterritorialisation qui correspond à la triple appropriation constitutive de l'État archaïque, voir ci-dessous, p. 72-74.

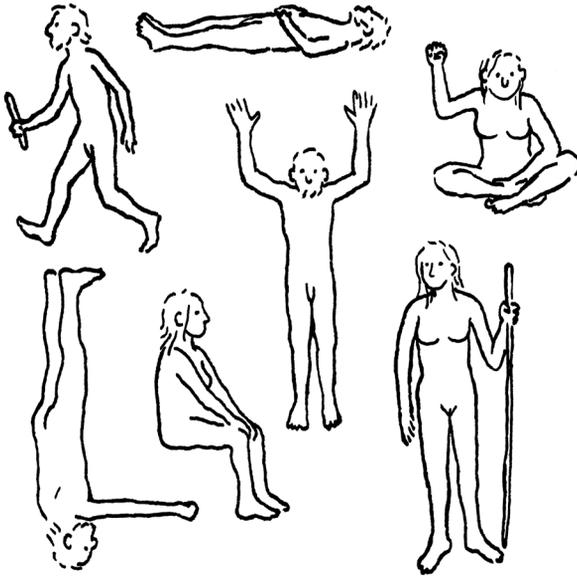
^{51.} *Ibid.*, p. 539-541. Sur ces réseaux urbains affranchis, voir ci-dessous p. 142-145.

^{52.} Lettre d'Engels à Kautsky du 16 février 1884, dans K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, 1961, vol. 36, p. 109. L'ouvrage de Morgan a été traduit sous le titre *La société archaïque*, Anthropos, 1971.

^{53.} Voir le commentaire détaillé d'*Ancient Society* que propose Emmanuel Terray dans *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, François Maspero, 1969. Engels résumait cette tripartition en tendant à la réduire au développement des seuls « arts de subsistance » (qui certes déterminent les autres) : « *État sauvage* : période où prédomine l'appropriation de produits naturels tels quels par la nature ; les productions artificielles de l'homme sont essentiellement des outils aidant à cette appropriation. *Barbarie* : période de l'élevage du bétail, de l'agriculture, de l'apprentissage de méthodes qui permettent une production accrue de produits naturels grâce à l'activité humaine. *Civilisation* : période où l'homme apprend l'élaboration supplémentaire de produits naturels, période de l'industrie proprement dite, et de l'art », *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, p. 92-93.

torialisation l'emmenant encore plus loin : le marché capitaliste mondial.

On entrevoit dès lors la *troisième source* ou tradition de pensée sur laquelle s'appuient Deleuze et Guattari pour forger leurs outils d'analyse de l'histoire universelle : il s'agit de la perspective évolutionniste qu'inaugure dans la seconde moitié du 19^e siècle l'*anthropologue américain Lewis Henry Morgan*. Pour Marx et Engels qui furent ses premiers grands lecteurs, l'œuvre de Morgan préfigure leur propre conception matérialiste de l'histoire : « sur les origines de la société, il existe un livre décisif, aussi décisif que Darwin l'est pour la biologie, et naturellement, il a été découvert une fois encore par Marx : c'est Morgan, *Ancient Society*⁵² ». Cet ouvrage défend l'idée que toute civilisation, c'est-à-dire toute « histoire régionale » connaît un schéma de développement analogue permettant de penser une « histoire mondiale » qui verrait inévitablement se succéder « sauvages, barbares et civilisés » – tripartition qui forme précisément le titre et la structure de l'histoire universelle dans *L'Anti-Œdipe*. Chez Morgan, elle correspond à trois « périodes ethniques » qui représentent un certain état de développement non seulement des « arts de subsistance », mais en outre et corrélativement des formes de gouvernement, de propriété et de famille⁵³. Dans *L'Anti-Œdipe*, elle désigne quelque peu ironiquement les trois grandes façons dont les flux de désir peuvent théoriquement et ont donc pu historiquement être agencés, c'est-à-dire être rapportés à un code et se rapporter à un territoire. « Sauvages » renvoient aux sociétés primitives ou sans État, « barbares » aux sociétés despotiques ou à État (au sens archaïque), « civilisés » aux sociétés capitalistes et à État (au sens moderne). Ainsi « les flux, qui sont l'objet de l'Histoire, passent par des codes primitifs, des surcodages despotiques, et des décodages capitalistes qui rendent possible une conjonction de



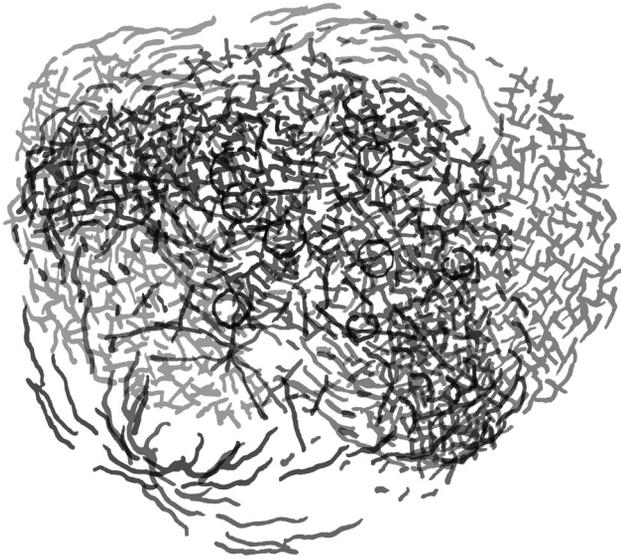
flux indépendants⁵⁴ ». Et ces formes de codage/ surcodage/décodage dépendent de mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation corrélatifs sur la terre, le despote et finalement le capital. En quoi exactement *L'Anti-Œdipe* est-il alors encore tributaire de l'évolutionnisme morganien ? Celui-ci, « réduit à sa plus simple expression, consiste dans l'affirmation que les formes sociales changent et dans le projet de mettre à jour les lois de ce changement⁵⁵. » Implicitement fidèles à l'optique darwinienne exigeant toujours d'expliquer non la variation mais l'invariant, Deleuze et Guattari se demandent au contraire non pas comment des formes sociales changent, mais comment elles apparaissent et se maintiennent en tant que telles au sein de l'universelle variation qui sous-tend toute la strate socio-historique. Toutefois ces invariances interviennent encore (comme les variations chez Morgan) de façon successive : dans

54. « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », dans *Deux régimes de fous*, p. 289.

55. Alain Testart, préface à *La société archaïque*, p. 4a.

La société archaïque comme dans *L'Anti-Œdipe*, les formes sociales se succèdent donc en droit selon une même évolution linéaire. Mais évolution ne veut pas nécessairement dire progression. Que l'histoire universelle de *L'Anti-Œdipe* soit évolutionniste n'implique en effet, nous l'avons dit, ni qu'elle soit déterministe (« il n'y a d'histoire universelle que de la contingence »), ni qu'elle soit finaliste. Or l'idée de progrès, quel qu'il soit, induit un tel finalisme : l'histoire serait orientée par le progrès de telle sorte que tout finirait toujours par aller mieux et pour le mieux... C'est en cela que leur reprise de la tripartition morganienne se leste d'une dimension ironique : le capitalisme n'est, pour eux, pas plus civilisateur que ce qui l'a précédé, il représente seulement un certain état de la production désirante, c'est-à-dire une logique de décodage et un seuil de déterritorialisation des flux permettant de comprendre rétrospectivement tous les états, logiques et seuils précédents.

Là où *L'Anti-Œdipe* porte donc encore la trace d'un certain évolutionnisme, *Mille plateaux* rompt de façon systématique et définitive avec lui. Chez Morgan, le passage d'une « période ethnique » à l'autre résulte du développement non seulement des arts de subsistance mais corrélativement des idées de gouvernement, de propriété et de famille. De même, chez Marx et Engels, l'évolution de l'histoire vers et à travers le capitalisme résulte du seul développement des forces productives. Or c'est précisément l'existence d'un unique facteur d'évolution ou encore l'inscription de plusieurs facteurs au sein d'un seul et unique temps d'évolution que vont explicitement refuser Deleuze et Guattari : « Un évolutionnisme économique est impossible : on ne peut guère croire à une évolution même ramifiée « cueilleurs-chasseurs – éleveurs – agriculteurs – industriels ». Ne vaut pas mieux un évolutionnisme éthologique « nomades – semi-nomades – sédentaires ». Pas davantage un évolutionnisme écologique « autarcie dispersée de groupes locaux – villages et bourgades – villes – États ». Il suffit de faire interférer ces évolutions abstraites



pour que tout évolutionnisme s'écroule : par exemple, c'est la ville qui crée l'agriculture, sans passer par des bourgades. Par exemple encore, les nomades ne précèdent pas les sédentaires, mais le nomadisme est un mouvement, un devenir qui affecte les sédentaires, autant que la sédentarisation est un arrêt qui fixe les nomades⁵⁶. » Il ne s'agit donc pas non plus simplement pour eux de croiser plusieurs lignes d'évolution indépendantes, mais de *faire coexister des devenirs*, c'est-à-dire en ce cas des lignes de variation qui ne suivent aucune direction assignée et n'induisent ainsi aucun progrès : des sociétés nomades peuvent se sédentariser comme des sociétés sédentaires nomadiser ; des États impériaux archaïques n'ont cessé de se former et de s'effondrer depuis les temps les plus reculés de l'histoire humaine ; des sociétés dites primitives continuent de subsister et de devenir aujourd'hui au sein du marché mondial capitaliste. « L'histoire ne fait que traduire en succession une coexistence de devenirs⁵⁷ ». Rien n'évolue linéairement sur la strate alloplastique ou historique, mais tout coexiste et interagit

56. *Ibid.*, p. 536-537. Le processus de néolithisation est lui-même réversible, certaines populations de chasseurs-collecteurs nomades s'étant, grâce aux analyses génétiques, avérées descendre d'éleveurs-agriculteurs sédentaires : c'est le cas, rare, des Mlabri en Thaïlande ou encore des Mikea à Madagascar.

57. *Ibid.*

dans une variation perpétuelle – l'enjeu pour Deleuze et Guattari étant alors de cerner les limites de ce tout, c'est-à-dire de décrire non seulement l'ensemble des formations sociales ou structures machiniques, mais aussi l'ensemble de leurs transformations et interactions possibles.

Les deux auteurs s'attellent ainsi dans *Mille plateaux* à tracer cet *espace de coexistence* des devenirs possibles. Tracer cet espace revient, comme l'a fait Bergson pour la mémoire⁵⁸, à envisager l'histoire universelle comme un bloc, c'est-à-dire un conservatoire d'espace-temps susceptible d'être parcouru sous différents angles, selon différents plans problématiques qu'ils nomment précisément *plateaux*. Suivant l'anthropologue Gregory Bateson qui a créé ce concept, un plateau est « une région continue d'intensité [...] qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure⁵⁹ ». *Mille plateaux* opère ainsi bien plus qu'une simple spatialisation du temps historique ; il en offre à la fois une cartographie, une topologie et une stratigraphie. *Cartographie* parce qu'il s'agit chaque fois de faire la carte des macrocomme des micro-régions socio-historiques que dessinent les lignes de variation. *Topologie* parce qu'il ne s'agit pas de distinguer les diverses formations sociales sans montrer en même temps comment les variations ou transformations de l'une en l'autre sont continues et comment ces formations sont les invariants d'un espace de variation continûment déformable. *Stratigraphie* parce qu'il s'agit, au sein même de la strate historique, de distinguer différentes strates ou degrés d'intensité de variation en

fonction duquel cet espace de coexistence s'étage et s'inscrit au sein des autres strates (biologique, physico-chimique, cosmique) en offrant la possibilité de fuir, c'est-à-dire de faire communiquer les strates entre elles pour atteindre finalement le non-stratifié⁶⁰.

Soit la *cartographie* qui renvoie autant à la coexistence changeante des choses qu'à une méthode sys-

58. Voir *Matière et mémoire*, chap. III.

59. *Mille plateaux*, p. 32.

60. Sur cette fuite à travers les strates prenant la forme d'une série de devenirs (animal, gazeux, imperceptible), qui fait l'objet de l'un des plateaux de *Mille plateaux*, voir ci-dessous p. 161-164.

tématique de pensée présentée comme telle dans l'introduction de *Mille plateaux*⁶¹. Dresser des plans, dessiner des cartes, revient toujours chez Deleuze et Guattari à dégager les *lignes* dont se compose et selon lesquelles varie tout agencement, quel qu'il soit (une vie, une société, une histoire ou un état du monde) : « Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes, méridiens, géodésiques, tropiques, fuseaux qui ne battent pas sur le même rythme et n'ont pas la même nature. Ce sont des lignes qui nous composent, [...] trois sortes de lignes. Ou plutôt des paquets de lignes, car chaque sorte est multiple⁶². » Cette cartographie des lignes porte la double influence de la relativité einsteinienne et de Michaux. Pour la physique relativiste en effet, tout processus durable trace, au sein de l'espace-temps quadridimensionnel, une ligne appelée *ligne d'univers* qui représente son histoire physique : ainsi la Terre, en tournant autour du Soleil, dessine une trajectoire orbitale (une courbe fermée) dans l'espace, mais une ligne d'univers hélicoïdale (une courbe ouverte) dans l'espace-temps. Tout mouvement dans l'espace est d'abord un mouvement dans l'espace-temps. C'est d'après ce double point de vue que flux et lignes nous semblent se distinguer chez Deleuze et Guattari : simples mouvements de transferts lorsqu'ils sont envisagés spatialement, les flux deviennent lignes de variation lorsqu'ils le sont temporellement. Si les flux sont codés/surcodés/décodés et territorialisés/reterritorialisés/déterritorialisés, ces lignes désignent ainsi le mouvement même de codage, surcodage ou décodage et de territorialisation, reterritorialisation et déterritorialisation. Les deux auteurs doivent par ailleurs à Michaux d'avoir pensé tout processus, non pas seulement comme composant une ligne d'univers, mais comme composé d'un écheveau, d'une multiplicité de lignes⁶³. L'univers en devenir forme donc un enchevêtrement d'écheveaux au sein duquel Deleuze et Guattari démêlent trois grandes sortes de lignes : les lignes

61. Sur l'importance de la cartographie et, par ce biais, du rapport à la géographie dans l'œuvre de Deleuze et Guattari, voir Manola Antonoli, *La géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, 2004.

62. *Mille plateaux*, p. 247.

63. Nous nous référons en particulier à un texte que Michaux consacre en 1954 à la peinture de Paul Klee : « Aventures de lignes » du recueil *Passages*, voir *CŒuvres complètes*, II, 2001, La Pléiade, p. 360-363. Si les deux auteurs ne le citent jamais explicitement, il sous-tend clairement l'usage intensif qu'ils font de l'idée de ligne, comme en témoigne cet extrait du texte qui voit en elle « le prolétariat des humbles constituants de ce monde » : « Sinueuse, une ligne de mélodie traverse vingt lignes de stratification. / Une ligne germe. Mille autres autour d'elles, porteuses de poussées : gazon. Graminées sur les dunes. », p. 362. Les résonances deleuzo-guattariennes sont ici frappantes : Michaux posait ainsi trente ans auparavant les jalons d'une pensée de la ligne, de la stratification et du rhizome.

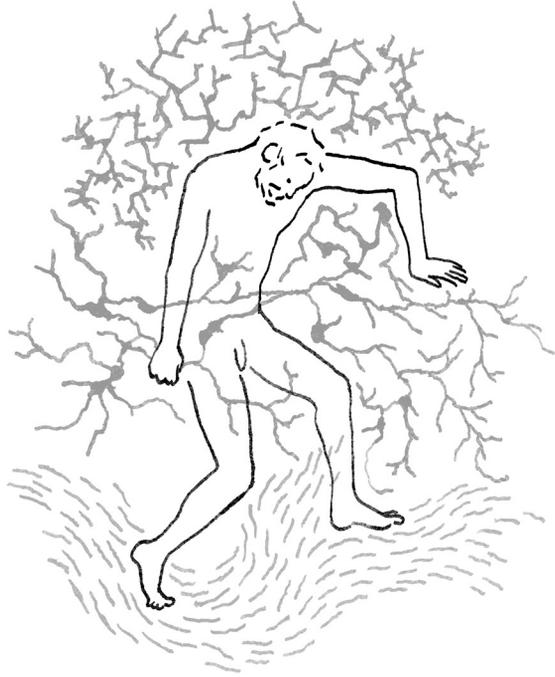


molaires, les lignes moléculaires et les lignes de fuite. C'est la typologie des formes prises par le désir dans *L'Anti-Œdipe* qui se trouve ainsi reprise et approfondie. Chaque type de ligne se distingue par un certain rythme de variation ou, ce qui revient au même, un certain degré de stratification. Deleuze et Guattari nomment *segmentarité* cette stratification sociopolitique différentielle de la variation ou production désirante. La plus ou moins grande segmentarité des lignes mesure en effet exactement l'emprise d'une société sur le désir qui bouillonne en son sein : les structures sociales tendent à le produire et l'utiliser pour leur reproduction, c'est-à-dire à l'enfermer dans des segments donnés (homme ou femme, identification à un groupe « ethnique » ou social particulier, passage d'un segment de vie à l'autre – étudiant-salarié-retraité –, etc.), notamment en le soumettant à des codes ou en le confinant dans des territoires déterminés, quand le désir tend en lui-même à échapper aux structures sociales, à leurs codes et territoires, et a pour effet de les transformer. Ainsi les lignes de variation les plus aisément stratifiables et stratifiées apparaissent comme molaires (lignes de segmentarité dure ou arborescente), celles qui le sont moins comme moléculaires (lignes de segmentarité souple ou rhizomatique) et celles qui y échappent comme des lignes de fuite (non segmentaires, de variation créatrice ou destructrice⁶⁴). Suivre une ligne de fuite, insistent les deux auteurs, ne veut pas du tout dire en effet fuir un agencement, mais le faire fuir, c'est-à-dire le faire rompre et ainsi varier.

Comme les fractales, cette typologie tripartite est « autosimilaire », c'est-à-dire valable à toutes les échelles : Deleuze et Guattari démêlent ainsi « les lignes diverses entremêlées qui constituent la carte d'un agencement⁶⁵ » à l'échelle d'une vie (en distinguant, dans le sillage de Fitzgerald, « ligne de coupure », « ligne de fêlure » et « ligne de rupture »⁶⁶), à

64. Deleuze et Guattari insistent sur le fait qu'il n'y a pas de bonnes et de mauvaises lignes, des lignes à suivre et d'autres à éviter. Chaque type de ligne représente une nécessité vitale en même temps qu'il comporte un danger de mort pour tout agencement, y compris les lignes de fuite : « Nous avons beau présenter [celles-ci] comme une sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale, nous avons beau leur donner le mouvement de la flèche et la vitesse d'un absolu [...] Elles dégagent elles-mêmes un étrange désespoir, comme une odeur de mort et d'immolation, comme un état de guerre dont on sort rompu ». Le danger inhérent à toute ligne de fuite, en effet, est qu'en brisant un agencement donné, en franchissant le mur, « au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois, elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition » qui la transforme en « ligne de mort » (*Mille plateaux*, p. 279-280). En guise d'exemples pris aux diverses échelles, les auteurs citent alors le suicide de Kleist ou le fascisme (entendu au sens large) : « à la différence de l'État totalitaire qui s'efforce de colmater toutes les lignes de fuite possibles, le fascisme se construit sur une ligne de fuite intense, qu'il transforme en ligne de destruction et d'abolition pures. C'est curieux comme, dès le début, les nazis annonçaient à l'Allemagne ce qu'ils apportaient : à la fois des noces et de la mort, y compris leur propre mort, et la mort des Allemands. », *ibid.*, p. 281.

65. *Ibid.*, p. 639.



66. « Trois nouvelles ou « qu'est-ce qui s'est passé ? », *ibid.*, p. 242-252.

67. « Un champ social ne cesse pas d'être animé de toutes sortes de mouvements de décodage et de déterritorialisation qui affecte des « masses » suivant des vitesses et des allures différentes. Ce ne sont pas des contradictions [de classe], ce sont des fuites. [...] Les mouvements de masse se précipitent et se relaient (ou s'estompent un long moment, avec de longues stupeurs), mais sautent d'une classe à une autre, passent par des mutations, dégagent ou émettent des quanta nouveaux qui viennent modifier les rapports de classe, remettre en question leur surcodage et leur reterritorialisation, faire passer ailleurs de nouvelles lignes de fuite. Il y a toujours une carte variable des masses sous la reproduction des classes », *ibid.*, p.268-270.

l'échelle d'une société (en distinguant les masses qui relèvent du moléculaire des classes qui relèvent du molaire⁶⁷) comme à l'échelle de l'histoire universelle. Pour rompre définitivement avec toute perspective évolutionniste sur l'histoire, *Mille plateaux* en vient à la présenter comme le vaste champ de coexistence de lignes dont chaque sorte équivaut, à cette échelle, à l'un des processus machiniques qui structurent un certain type de formation sociale : « 1) une ligne relativement souple de codes et de territorialités entrelacés [définissant] une segmentarité dite *primitive*, où les segmentations de territoires et de lignages compos[ent] l'espace social ; 2) une ligne dure, qui procède à l'organisation duelle des segments, à la concentricité des cercles en résonance, au surcodage généralisé : l'espace social implique



ici un *appareil d'État* [...] ; 3) une ou des lignes de fuite [...] définies par décodage et déterritorialisation (il y a toujours quelque chose comme une *machine de guerre* qui fonctionne sur ces lignes) ». Une telle cartographie vise à éviter de « faire comme si les sociétés primitives étaient premières. En vérité, les codes ne sont jamais séparables du mouvement de décodage, les territoires, des vecteurs de déterritorialisation qui les traversent. Et le surcodage et la reterritorialisation ne viennent pas davantage après. C'est plutôt comme un espace où coexistent les trois sortes de lignes étroitement mêlées, tribus, empires et machines de guerre⁶⁸ ».

Cette cartographie de l'histoire universelle débouche, non sur une topographie, mais sur une *topologie* des formations sociales. Pourquoi utiliser ce terme désignant un vaste domaine des mathématiques fondé notamment sur l'étude de ce qu'un espace déformé de façon continue laisse invariant (montrant ainsi l'équivalence d'une tasse et d'une bouée) ? Par la façon dont elle

68. *Ibid.*, p. 271.

construit des territorialités et agence des rythmes de variation, chaque formation sociale constitue, dans l'optique de Deleuze et Guattari, un *espace-temps* à part entière. Au même titre que l'espace-temps physique, un espace-temps social est spécifié, nous l'avons dit, par une structure propre appelée structure machinique au sein de laquelle s'inscrivent les lignes de variation qui tendent en même temps à lui échapper et à la transformer. L'enjeu de *Mille plateaux* consiste alors fondamentalement à dégager les structures d'après lesquelles des espaces-temps, d'une part, se distinguent les uns des autres et se définissent les uns par rapport aux autres, et d'autre part, peuvent se transformer l'un en l'autre du fait des variations externes dont ces structures, en tant que telles invariantes, sont elles-mêmes l'objet. Deleuze et Guattari répertorient ainsi cinq espaces-temps ou formations sociales fondamentales (dont les agencements historiques concrets sont alors vus comme des mélanges de fait toujours momentanés) : les *sociétés primitives*, les *sociétés despotiques ou à État*, les *sociétés urbaines*, les *sociétés nomades* et les *organisations œcuméniques ou internationales* (mouvements religieux, ONU, multinationales, etc.). Le capitalisme n'en fait pas partie parce qu'il se définit, nous le verrons, comme un mouvement de décodage et de déterritorialisation généralisés des flux, et constitue par là même, selon le vocabulaire de *L'Anti-Œdipe*, la limite commune à toutes ces formations, qu'il hante toujours déjà et tend finalement à absorber et transformer en son sein.

À chaque formation sociale correspond donc un processus machinique distinct dont le mode de production, d'organisation et de fonctionnement de cette formation dépend entièrement : « les sociétés primitives se définissent par des *mécanismes de conjuration-anticipation* ; les sociétés à État se définissent par des *appareils de capture* ; les sociétés urbaines, par des *instruments de polarisation* ; les sociétés nomades, par des *machines de guerre* ; les organisations internationales, ou plutôt œcuméniques, se définissent





enfin par l'*englobement de formations sociales hétérogènes*. Or, précisément parce que ces processus sont des variables de coexistence qui font l'objet d'une topologie sociale, les diverses formations correspondantes coexistent⁶⁹ ». S'il y a topologie, c'est-à-dire transformation possible d'une formation sociale en n'importe quelle autre, c'est qu'« il n'y a pas seulement coexistence externe des formations, il y a aussi coexistence intrinsèque des processus machiniques » qui se déplacent et se combinent d'une formation à l'autre en suivant eux-mêmes une ligne de variation définie par une *puissance propre : puissance d'appropriation* de l'appareil de capture (le capitalisme ayant de ce

69. *Ibid*, p. 542 (n. s.).

point de vue remplacé l'État en opérant cette capture à une échelle inédite), *puissance de transfert* des mécanismes d'anticipation-conjuration (qui se sont transférés aux États puis au capitalisme lui-même en tant qu'il conjure et repousse constamment ses propres limites), *puissance de métamorphose* de la machine de guerre (qui renaît sans cesse sous d'autres formes avec d'autres outils que les armes et d'autres objets que la guerre). Ces puissances de variation, correspondant à autant de variations de puissance, achèvent de rendre topologique l'espace historique : « chaque puissance est une force de déterritorialisation qui concourt avec les autres et contre les autres [...]. Chaque processus peut passer sous d'autres puissances, mais aussi subordonner d'autres processus à sa propre puissance⁷⁰ ». Il nous incombe à présent d'examiner en détail chaque processus et sa puissance correspondante.

C. **Machine de guerre (nomade, destructrice ou créatrice)**

En déterminant les processus machiniques logés au cœur de chaque formation sociale, *Mille plateaux* est à même de penser à la fois l'interdépendance de nature et l'autonomie de fonctionnement de toutes les formations sociales. Interdépendance de nature car chaque processus se définit essentiellement par la façon dont il se rapporte aux autres et ainsi s'en différencie. Mais autonomie de fonctionnement car chacun des processus engendre une organisation (un codage des flux) et un espace-temps (une territorialisation des flux) qui lui sont propres. La *machine de guerre* illustre parfaitement cette double dimension des processus machiniques. Si, nous le verrons, ce concept s'avère finalement assez puissant pour rendre compte de la guerre entre les hommes sous toutes ses formes et dans toutes ses dimensions, il a pour visée initiale de décrire précisément, non pas l'instinct belliqueux ou l'institution militaire dont aurait été doté tel ou tel type de société, mais toute organisation collective qui échappe à l'État et reste,

70. *Ibid.*, p. 544-545.