

Nomadologie Affirmative et Machine de Guerre

EUGENE HOLLAND, *Ohio State University*

La question que je soulève ici concerne la nature des rapports entre la nomadologie et le nomadisme au sens le plus large, d'un côté, et de l'autre côté les peuples nomades, les guerriers nomades, et la machine de guerre. Or Deleuze et Guattari disent explicitement que ce que qu'ils appellent la « machine de guerre » n'a la guerre comme objet que dans certaines conditions.¹ Et tout comme Deleuze et Guattari insistent que la machine de guerre et la guerre ne sont pas la même chose—que le rapport entre les deux est « synthétique » (au sens Kantien du terme)—je veux insister que nomadisme et machine de guerre ne sont pas la même chose, que la machine de guerre est bien une « invention nomade », mais qu'elle est seulement une invention parmi beaucoup d'autres (MP, 520, 519). De la même façon, j'insisterai que le concept de nomadisme ne soit pas limité aux peuples nomades: la « science nomade » dont il est question dans le traité de nomadologie, par exemple, n'est pas propre aux seuls guerriers nomades; même chose pour les « jeux nomades »: le « go » chinois par contraste avec les échecs; comme pour les « sports nomades » tel le football par contraste avec le football américain, et de même pour la « musique nomade »: le jazz improvisé par contraste avec la musique classique. Comme Deleuze et Guattari l'affirment, les nomades ne gardent pas le secret du nomadisme: « 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* » (MP, 527).

Pourquoi tenir à distinguer nomadisme et machine de guerre? D'abord, pour éviter des malentendus: à quoi bon utiliser le terme « machine de *guerre* » si la machine n'a pas toujours la guerre comme objet?—si la guerre ne devient objet de la machine que dans certaines conditions?—si cette machine dans d'autres circonstances, comme Deleuze et Guattari le disent eux-mêmes, a comme objectif de « construire des ponts, construire des cathédrales, ou bien rendre des jugements, ou bien faire de la musique, instaurer une science, une technologie » (MP, 454). Mais à part ce souci de clarté, il y a deux autres raisons plus substantielles.

D'une part, il y a l'extrême élasticité du concept de machine de guerre, qui est employé à caractériser deux phénomènes très différents:

le devenir-guerrier des nomades face à l'État, et la guerre totale du capitalisme œcuménique. Or c'est vrai que la machine de guerre figure parmi d'autres phénomènes apparemment périmés qui reviennent selon Deleuze et Guattari après le passage à travers la modernité: reviennent aussi l'asservissement machinique et l'espace lisse lui-même, subséquent à l'assujettissement social et la striation opérés par l'État et le capitalisme modernes. Mais en quoi est-ce que la machine de guerre des peuples nomades et celle du capitalisme œcuménique se ressemblent ? Les traits partagés par une bande de guerriers nomade et le capitalisme œcuménique sont-ils des traits pertinents? Pour la machine de guerre nomade, l'opposition à l'État est déterminante; mais le capitalisme œcuménique ne s'oppose point aux États: il les englobent et se les approprient en tant que modèles de réalisation de ses axiomes.² On dirait alors que la ressemblance pertinente découle de l'espace lisse occupé par les deux machines. Mais même si l'on admet que le capitalisme œcuménique opère sur un espace lisse, ce dernier est une fonction du marché mondial, et l'essentiel des opérations capitalistes est de maîtriser les flux parcourant cet espace afin de capturer une plus-value, non pas d'empêcher la capture de cet espace par un État, ce qui est l'essence de l'opération guerrière-nomade. En plus, même si c'est vrai que le capitalisme œcuménique lance ses axiomes sur le marché mondial en grande partie pour contourner et surpasser les reterritorialisations et recodages des États—et c'est en cela que le capitalisme fait repartir un espace lisse vis-à-vis l'espace strié de l'État, alors que les guerriers-nomades tentent de protéger leur espace lisse de striation par l'État—même si tout cela est vrai, avec la mondialisation, la guerre est devenue *immanente* au capitalisme; désormais, le capitalisme mondial équivaut à la « guerre totale » (MP, 582–4): le rapport de la guerre à la machine de guerre *capitaliste* est analytique, tandis que son rapport à la machine de guerre *nomade* était synthétique. Cette différence est capitale: là où la machine de guerre nomade a l'espace lisse comme objet principal ou analytique et la guerre comme objet secondaire ou supplémentaire, la machine de guerre capitaliste a comme objet principal la guerre totale et l'appropriation du monde par moyen des conjonctions axiomatiques, et ne produit qu'en supplément ou de façon secondaire des connexions transversales ou nomades (déterritorialisations) allant à l'encontre de ses axiomes de domination et de capture (reterritorialisations).

Il faut dire que Deleuze et Guattari sont parfaitement explicites sur la nature double de la machine de guerre: à la fin du traité de nomadologie, ils reconnaissent qu'il y a en effet « deux sortes de machines de guerre » (MP, 527), même si cette dualité finit par brouiller quelque peu le rapport entre nomadisme et machine de guerre. Mais il y a une autre raison, plus tranchante, pour laquelle il est important de distinguer

nomadisme et machine de guerre. En bref, c'est que la machine de guerre représente l'aspect carrément *réactif* du nomadisme. Car c'est *l'opposition* en effet qui transforme le nomadisme en machine de guerre, en lui attribuant l'État comme ennemi ou obstacle et la guerre comme objet (synthétique). Il va sans dire—ou presque—que l'aspect réactif d'un phénomène devrait être considéré comme secondaire à son aspect positif ou affirmatif; je dis « presque » parce que Deleuze et Guattari eux-mêmes ne le disent ici que dans une note et à propos de l'œuvre de Foucault, non pas de la leur.³ Peu importe: l'essentiel c'est de savoir quel est l'aspect affirmatif du nomadisme, et là-dessus, Deleuze et Guattari sont catégoriques: « [si] la machine de guerre était l'invention nomade [par excellence] », insistent-ils, « [c'est] parce qu'elle était dans son essence l'élément constitutif de l'espace lisse, de l'occupation de cet espace, du déplacement dans cet espace, et de la composition correspondante des hommes » (MP, 519). De même, à la conclusion du traité de nomadologie, et à propos précisément de la supplémentarité de la guerre vis-à-vis du nomadisme lui-même, ils affirment que si les nomades peuvent faire la guerre, c'est seulement à condition de créer autre chose en même temps, « ne serait-ce que *de nouveaux rapports sociaux non organiques* » (MP, 527). C'est donc une composition distinctive de rapports sociaux dans un espace lisse qui est l'objet principal et positif du nomadisme, non pas la guerre. Et pour défendre le concept de nomadisme de son devenir-réactif face à l'État, on doit comprendre ce que c'est que cette *composition de rapports sociaux* nomades dans un espace lisse.

Est-ce que les peuples nomades s'organisent toujours de façon nomade ? La question n'est pas là: d'une part, le concept de nomadisme chez Deleuze et Guattari dépend autant (sinon plus) du terme *nomos* dans la philosophie grecque (et de ses différences par rapport à *polis* et *logos*) que des peuples nomades eux-mêmes—d'où l'importance de distinguer entre « nomade » en tant que qualificatif renvoyant au nomadisme au sens large, et nomade(s) en tant que substantif renvoyant à des peuples nomades (MP, 437, 458–62, 477–9); d'autre part, Deleuze et Guattari disent beaucoup plus sur la façon dont les nomades occupent et se déplacent dans un espace lisse que sur la composition de leurs rapports sociaux. D'où l'importance des exemples de science nomade, de sport nomade et de musique nomade mentionnés ci-dessus, pour éclairer la question de la composition du corps social nomade.

À cet égard, ce que disent Deleuze et Guattari à propos de la science est capital: « la manière dont une science, ou une conception de la science participe à l'organisation du champ social, et en particulier induit une division du travail, fait partie de cette science même » (MP, 456–7). À titre d'illustration, je dirai autant de la musique: la façon dont une

pratique ou une conception de la musique participe à la composition du champ social et induit une division du travail fait partie intégrale de cette musique. Alors, tout comme Deleuze et Guattari différencient la science nomade de la science royale, on peut différencier selon les mêmes critères une musique nomade—c'est-à-dire le jazz improvisé—de la musique royale ou classique. En bref, les trois critères de base sont les suivants:

1. Dans la science nomade, il y a bien une division du travail *technique*—différenciation d'activités, spécialisation de fonctions—mais il n'y a pas de division du travail *social* qui mettrait certaines positions ou fonctions au-dessus des autres. La science royale, par contre, comporte une déqualification du travail manuel en faveur du travail intellectuel, et superpose alors une division du travail social—hiérarchie, différences de pouvoir, distinctions de prestige et de rémunération—à la division du travail technique.

2. En même temps, il y a dans la science royale une ségrégation de la conception et de l'exécution. À l'émergence de la science royale, un artisanat où conception et exécution coïncidaient dans la même personne fait place à un prolétariat de main d'œuvre non-qualifiée et un 'scientifical' détenteur de savoir et de contrôle. « L'État ne confère pas un pouvoir aux intellectuels ou concepteurs, » expliquent Deleuze et Guattari, « il en fait au contraire un organe étroitement dépendant, qui n'a d'autonomie qu'en rêve, mais qui suffit pourtant à retirer toute puissance à ceux qui ne font plus que reproduire ou exécuter » (MP, 456). C'est pareil pour la musique. Dans un orchestre de symphonie jouant de la musique classique, la conception est nettement séparée de l'exécution: les musiciens ne font que reproduire un programme créé en avance par le compositeur-génie, et en plus ils jouent sous la commande du chef d'orchestre. Dans un groupe de jazz improvisé, par contre, conception et exécution coïncident dans les mêmes personnes et en même temps, et on n'a pas besoin d'un chef d'orchestre.

3. L'improvisation en musique illustre bien un troisième critère de la science nomade et du corps social nomade en général—le critère dérivé par Deleuze et Guattari de Gilbert Simondon qui distingue organisation hylémorphique et composition nomade (MP, 457 et passim). Ce n'est pas seulement que la musique et la science nomades opèrent par itinération créative plutôt que par répétition reproductive (d'une partition ou d'une prétendue loi de la nature), comme nous venons de voir, c'est aussi qu'elles restent sensibles aux singularités de la matière sonore ou de la matière physique, biologique, et ainsi de suite. Chaque échelle musicale a une tonalité particulière, et offre alors des possibilités distinctives de composition ou d'improvisation. En plus, une « fausse note »—ou plutôt une note inattendue—jouée par un musicien de jazz n'est pas forcément

une faute—telle qu'elle serait assurément pour tout musicien classique—puisqu'elle peut toujours être incorporée comme singularité par les autres musiciens du groupe au morceau qu'ils sont en train d'improviser. Dans l'espace lisse de l'improvisation musicale, il ne s'agit pas d'une forme imposée à une matière inerte et passive: ni la matière sonore ni la matière humaine, ni l'échelle musicale ni les musiciens ne sont passifs. Il y a plutôt un processus de structuration spontanée où une certaine cohérence singulière émerge qui n'est pas imposée par un chef d'orchestre ni par une partition, mais reste absolument immanente à l'activité créative du groupe. Un corps social nomade *suit des règles* immanentes (*nomoi*) qui restent pour la plupart implicites, au lieu d'*obéir à des lois (logoi)* formulées ou imposées explicitement par une instance transcendante (MP, 457–64).

Dans cette esquisse des traits caractéristiques du corps social nomade, on n'aurait sans doute pas manqué d'entendre des échos de notions carrément politiques telles que l'autogestion, démocratie radicale ou démocratie directe. Ce n'est pas par hasard que Howard Brubeck, frère du grand pianiste de jazz, ait appelé le jazz la « démocratie en musique ». Ce qui nous amène aux rapports entre la nomadologie affirmative et la philosophie politique telle que cette dernière se développe dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*

La philosophie devient politique, comme nous le savons d'après cette dernière collaboration, dès que les problèmes auxquels ses concepts répondent ne sont plus intérieurs à la philosophie—des paradoxes, ou des problèmes mal posés par d'autres philosophes—mais relie la philosophie plutôt à l'extérieur, à son milieu actuel; cette mise-en-connexion avec l'extérieur est la fonction de l'« utopie » selon Deleuze et Guattari: « *c'est l'utopie qui fait la jonction de la philosophie avec son époque...* Le mot d'utopie désigne donc *cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent: philosophie politique* ». ⁴ Mais ici encore, tout comme pour la nomadologie, il faut évaluer les côtés positifs et négatifs de ce rapport de la philosophie à son milieu. La philosophie politique, c'est du travail, ou est-ce une action libre ?—pour reprendre une autre distinction faite au cours du traité de nomadologie. ⁵ La plupart du temps, quand Deleuze et Guattari s'adressent explicitement à ce rapport, c'est de façon *négative*—et ceci malgré les connotations positives du terme « utopie »: « c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la *critique* de son époque »; ou encore: « [l'utopie philosophique] désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et *surtout avec des forces étouffées* dans ce milieu »; même pire: « Nous ne cessons de passer avec [notre époque] *des compromis honteux. Ce sentiment de honte* est un des plus

puissants motifs de la philosophie »; et encore: « les livres de philosophie et les œuvres d'art contiennent ... *leur somme inimaginable de souffrance*.... Ils ont en commun de *résister*, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au présent »; finalement: « la révolution est elle-même utopie d'immanence ... en tant que [ses] traits se connectent avec ce qu'il y a de réel ici et maintenant dans *la lutte contre le capitalisme* ». ⁶ Compromis, critique, honte, souffrance, résistance, lutte contre le capitalisme: toute une litanie de plaintes et de pleurnicherries qui risque de noyer la philosophie politique dans un raz-de-marée de ressentiment.

Ceci dit, il faut dire aussi qu'il n'est pas question d'éliminer complètement la nomadologie critique ou guerrière pour la remplacer avec une nomadologie purement positive—quel être vivant et conscient n'est pas contre la souffrance et contre le capitalisme ? Il s'agit plutôt de restaurer la philosophie politique et la nomadologie *affirmatives* à leur position légitime de primauté vis-à-vis de la critique, la honte, la résistance, et tout le reste. Il s'agit en l'espèce de trouver des alternatives au capitalisme plutôt que de lutter contre, de critiquer ou de résister. Heureusement que Deleuze et Guattari eux-mêmes fournissent les moyens de le faire.

Car la philosophie, comme nous le savons depuis leur dernière collaboration, est née et fleurit surtout dans les milieux de déterritorialisation—la cité grecque autrefois, le marché mondial de nos jours—et la philosophie politique devrait donc pouvoir bénéficier des chances offertes par ces milieux sociaux déterritorialisés. Quelles sont alors les alternatives nomades aux formes d'organisation sociale engendrées par et renforçant à leur tour les normes de l'État moderne? La science nomade? La musique nomade? Mais pourquoi pas une justice nomade?—un concept dont Deleuze et Guattari font mention à plusieurs reprises dans le traité de nomadologie, mais sans le développer (Cf. MP, 437, 439, 454). Pourquoi pas une citoyenneté nomade?

C'est vrai qu'il ne faut pas « multiplier les modèles », comme nous déconseillent Deleuze et Guattari vers la fin du dernier plateau du livre—après avoir présenté au moins six modèles des espaces lisses et striés! (MP, 624). Mais ils ont raison: il n'est pas question de multiplier des modèles nomadologiques à *adopter*, mais de mettre en lumière des *exemples* du nomadisme afin de les *adapter* à des circonstances diverses et variables, c'est-à-dire de mettre en lumière des exemples actuels de nomadisme dont on peut adapter les principes à d'autres champs d'activité. Et c'est précisément une fonction des concepts philosophiques que d'extraire ces principes des exemples de nomadisme actuels—tels que la science nomade, la musique nomade, et ainsi de suite. Une autre

fonction serait de créer de nouveaux concepts à la lumière de ces exemples actuels.

Prenons le concept de citoyenneté nomade comme exemple de la création d'un nouveau concept à partir des principes relevés des nomadismes actuels. Or la force positive ou utopique d'un concept philosophique dans le contexte de la nomadologie affirmative peut être mesurée selon deux axes: 1. sa capacité d'intervenir dans et de transformer nos habitudes de penser et de désirer; 2. sa capacité de donner expression à un devenir ou un mouvement social et alors de prolonger ou augmenter la force sociale de ce devenir, voire la faire propager à d'autres champs sociaux, la faire connecter avec d'autres devenirs.

Le concept de citoyenneté nomade est conçu en vue de bouleverser la conception courante de citoyenneté qui la rattache exclusivement à un espace clos et délimité, à l'espace strié de l'État: une citoyenneté nomade offre des possibilités d'engagement et d'appartenance à des échelles différentes, plus petites mais aussi plus grandes que l'échelle de l'État, comme on verra. Cet aspect du concept joue sur le sens ou les connotations habituels du mot nomade: refus de frontières, pérégrination dans l'espace, etc. Mais plus important: les engagements de la citoyenneté nomade sont pour ainsi dire horizontaux, par contraste avec les engagements verticaux de la citoyenneté normale: les citoyens nomades s'engagent directement avec d'autres gens et d'autres groupes, plutôt qu'avec l'État. À petite échelle, considérer les coopératives, mutuelles, associations et fondations (qui représenteraient déjà plus que 10% de l'emploi total en Europe⁷); considérez aussi la finance sociale, les entreprises solidaires, et les SCIC, les Sociétés Coopératives d'Intérêt Collectif. Pour aller vite, on peut les appeler tous des « entreprises citoyennes »—ou, selon une expression américaine assez abominable, « triple-bottom-line entreprises »—où l'on s'intéresse non pas seulement à la rentabilité strictement économique, mais aussi à l'impact écologique des produits et à la qualité du travail et des rapports sociaux au travail—des rapports composés en principe selon les usages de la démocratie directe, de l'auto-organisation, ou de l'autogestion. À grande échelle, il y a le rôle important et croissant joué par des organisations mondiales non-gouvernementales tels que Médecins-sans-Frontières. Ces espèces d'engagement actifs et de sentiments de responsabilité envers autrui caractérisent bien une mode de citoyenneté très différente de la citoyenneté conventionnelle monopolisée par l'État.

Un dernier exemple, en guise de conclusion. Aux années soixante-dix/quatre-vingt, la situation des paysans en Bolivie était difficile, pour en dire le moins: non seulement l'État bolivien—lui-même au seuil de la faillite—ne les aidait point, il travaillait effectivement de concert avec MacDonald's pour transformer leurs anciens champs en pâturage de

bétail pour les *hamburgers*. Mais, recourant à d'anciennes traditions d'autosuffisance, certains paysans se sont organisés en coopératives de production afin de cultiver du café et du cacao.⁸ Ne s'agissant évidemment pas d'un retour à une agriculture de subsistance, il fallait mettre leurs produits sur le marché—et c'est là où elles ont rencontré, venant de l'autre bout du monde (des Pays-Bas, en l'occurrence), le mouvement du « commerce équitable ». Rencontre très féconde, et dont le succès s'est propagé depuis, au point où maintenant des coopératives produisent, outre le café et le cacao, des textiles et des vêtements à exporter, aussi bien que de la viande pour consommation locale. En somme, voilà deux mouvements d'engagement et de prise-de-responsabilité—à deux échelles très différentes, c'est vrai—mais qu'un seul concept de citoyenneté adapté à la situation actuelle devrait pouvoir comprendre—le concept de citoyenneté nomade, qui sert à reconnaître et à affermir de tels engagements sociaux pris en dehors des normes de l'État et du capitalisme.

Certes, on pourrait se demander à propos de cet exemple s'il s'agit d'une lutte au niveau des axiomes ou une lutte carrément contre l'axiomatique capitaliste—mais on pourrait également avoir affaire ici à une zone d'indiscernabilité entre les deux. Quoi qu'il en soit, j'espère avoir démontré l'intérêt du concept de citoyenneté nomade—ou pour suppléer à la citoyenneté normale d'État, ou bien pour la remplacer—et surtout avoir démontré l'importance de bien distinguer nomadologie affirmative et machine de guerre.

Holland.1@osu.edu

Notes

1. Cf. *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980), « Traité de nomadologie: la Machine de Guerre », surtout 518–27. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre MP.

2. Cf. MP, «Appareil de capture», surtout 448–73.

3. MP, 175 note 36: « Nos seules différences avec Foucault porteraient sur les points suivants: 1) les agencements ne nous paraissent pas avant tout de pouvoir, mais de désir, le désir étant toujours agencé, et le pouvoir une dimension stratifiée de l'agencement; 2) le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite *qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des points de création et de déterritorialisation* » (c'est nous qui soulignons).

4. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 96.

5. Cf. MP, 494: « Les deux modèles moteurs idéaux seraient celui du travail et celui de l'*action libre*. Le travail est une cause motrice qui se heurte à des résistances, opère sur l'extérieur, se consume ou se dépense dans son effet, et qui doit être renouvelée d'un instant à l'autre. L'action libre aussi est une cause motrice, mais qui n'a pas de résistance à vaincre, n'opère que sur le corps mobile en lui-même, ne se consume pas dans son effet et se continue entre deux instants. Quelle qu'en soit la mesure ou le degré, la vitesse est relative dans le premier cas, absolue dans le second ». Ici encore, il n'est pas question de nier toute possibilité d'une philosophie-travail, mais plutôt de restituer à la philosophie comme action libre sa position de droit.

6. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 95, 96, 103, et 105.

7. Selon Henri Rouillé d'Orfueil, auteur de *Économie, le réveil des citoyens* (Paris: La Découverte, 2002).

8. Pour l'histoire des coopératives boliviennes, cf. Kevin Healy, *Llamas, Weaving, and Organic Chocolate: Multicultural Grassroots Development in the Andes and Amazon of Bolivia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001).