Qu'est-ce qu'un « seuil de déterritorialisation » ? L'histoire universelle selon Deleuze et Guattari

Jérôme Rosanvallon

Pouvait-on déjà à la fin du xx^e^ siècle et peut-on *a fortiori* au début du XXI^e^ siècle nourrir encore « en toute innocence » le projet de faire une « histoire universelle » (ainsi que le demandaient expressément Deleuze et Guattari dans leur premier ouvrage écrit en commun [1]) ? Il y a en effet aujourd'hui un *double soupçon massif* qui pèse, d'une part, sur *l'idée d'universalité* dont les études postcoloniales nous ont montré qu'elle est toujours entachée de partialité, de particularité et recouvre surtout des effets de domination et d'hégémonie et, d'autre part, sur *l'idée même d'histoire* pensée comme lieu et déploiement de la culture humaine, sortie supposée de notre espèce hors de la nature (mais quand exactement et pour entrer dans quoi d'autre ?), sans que l'on puisse alors échapper au cercle selon lequel l'espèce humaine se définirait essentiellement par l'histoire et l'histoire serait toujours fondamentalement l'histoire de l'espèce humaine. Une « histoire universelle » ne serait-elle donc pas, et aujourd'hui plus que jamais, condamnée d'avance ? N'appartient-elle pas à l'horizon révolu des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, celui des grandes philosophies de l'histoire (Kant, Hegel, Marx) dont Nietzsche avait déjà, en contemporain visionnaire de celles-ci, opéré une critique aussi fine que féroce [2] ?

1. Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, p. 163 (les références des ouvrages cités sont indiquées dans la bibliographie).

2. Dans « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », Nietzsche s'insurge contre ce que tout projet d'histoire universelle suppose de nécessité téléologique (« on donne au cours de l'histoire, voire à l'ensemble de l'histoire universelle, une justification à l'usage de l'homme moderne, selon ce canon cynique : il fallait que cela arrivât exactement ainsi que cela

Pour pouvoir répondre à cette question, il faut d'abord évidemment préciser ce que signifie l'idée d'« histoire universelle » et quelles conditions elle doit remplir pour être véritablement « philosophique ». S'agit-il seulement d'obtenir une vision globale de l'évolution de l'humanité depuis le processus d'hominisation jusqu'à la période contemporaine et d'en fournir un grand récit, plus ou moins détaillé ou simplifié, à la manière du *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité* de Yuval Noah Harari, succès de librairie mondiale aux mérites pédagogiques mais aussi aux raccourcis théoriques indéniables ? Pour qu'une histoire universelle ne se présente pas comme un simple récit mais comme une véritable philosophie, pour que cette traversée des époques, périodes et civilisations ait son objectivité et sa valeur propres, il faut sans doute respecter deux critères ou conditions nécessaires que Marx (avec ou sans Engels) fut le premier à respecter scrupuleusement sinon à énoncer explicitement. La *première condition nécessaire* est qu'une histoire véritablement philosophique doit être *explicative* et non pas seulement *descriptive*. Mais que s'agit-il d'expliquer ? On peut reformuler en ces termes ce qui était déjà l'ambition fondamentale même restée implicite, de la philosophie marxienne de l'histoire et du concept de « mode de production » en son cœur : il ne s'agit pas d'*expliquer par l'histoire* (c'est-à-dire d'expliquer ce qui varie ou change dans l'histoire comme si l'évidence historique était l'immuabilité et le changement la chose à expliquer) mais bien d'*expliquer l'histoire* (c'est-à-dire expliquer ce qui structure l'histoire et qui pour cela subsiste en son sein de façon transhistorique quoiqu'au final toujours provisoire, même à très longue échéance en son sein). C'est donc *toute invariance et non la variation (considérée comme donnée) qu'il faut expliquer* dans la lignée de la révolution apportée par la théorie de la sélection naturelle au sein du vivant [3]. Les « modes de production » chez Marx constituent de tels subsistances ou invariances historiques provisoires. C'est seulement une fois cette typologie établie que peuvent se comprendre et s'expliquer les voies de passage, de non-passage,

est arrivé ») et d'universalité démesurée (« Héritiers des Grecs et des Romains ? Du christianisme ? Tout cela n'est rien pour ces cyniques. Mais héritiers du processus universel ! Sommet et cible du processus universel ! Sens et solution de toutes les énigmes du devenir, manifestés dans l'homme moderne, le fruit le plus mûr de l'arbre de la Connaissance ! – j'appelle cela une folle présomption »), NIETSZCHE, Friedrich,*Considérations inactuelles*, repris dans *Œuvres*, vol. 1, p. 556.

3. Nous expliquons longuement ce renversement darwinien de point de vue qui, en droit, ne vaut pas seulement pour la biologie, mais pour toute explication scientifique et même métaphysique dans le premier volume de notre introduction à la philosophie de Deleuze & Guattari, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, Ollendorff & desseins, 2009, p. 71-73.

de résistance, etc. de l'une à l'autre voire des unes aux autres (évolution non linéaire). Seront ainsi définies l'ensemble des possibilités d'évolution historique advenues jusqu'à aujourd'hui – sans en rester à un récit descriptif, soumis à la seule chronologie linéaire de l'histoire humaine et au mieux émaillé par ses inventions successives (le langage articulé, la domestication des végétaux et des animaux, la ville, etc.) dont l'apparition apparaîtra toujours soit arbitraire soit téléologique.

La *deuxième condition nécessaire* de toute histoire universelle véritablement philosophique est qu'elle doit reconnaître et théoriser comme tel le *point de vue* selon lequel elle s'énonce et se déploie – aucune histoire ne pouvant être « survolée » en soi, d'un point de vue qui ne serait pas lui-même historique. Pour sortir là aussi de l'arbitraire et de tout présupposé ininterrogé, il s'agit donc d'expliquer comment ce point de vue, *en soi toujours particulier et contingent*, ne rend pas moins possible une compréhension globale, une vision donc universelle de l'histoire, et une forme de nécessité qui reste cependant toujours rétrospective, en tant que résultat advenu. Si la philosophie marxienne de l'histoire oscille entre contingence (le jeune Marx) et nécessité (le Marx du *Capital*), sans théoriser explicitement le fait que l'histoire n'est jamais nécessaire qu'*a posteriori*, dépendante du point de vue final selon lequel on l'envisage nécessairement, mais reste *a priori*, c'est-à-dire en soi (en l'absence d'un tel point de vue final) toujours contingent, elle théorise déjà explicitement le fait que l'universalité est toujours énoncée d'un point de vue particulier qui doit énoncer les conditions de son universalité possible (comme le faisait déjà explicitement Kant dans son *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*[4]). Chez Marx, *seul le capitalisme ou mode de production capitaliste rend possible une histoire universelle*. Le capitalisme ouvre en effet un point de vue universel sur l'histoire, d'une part, pour des raisons géo-historiques, en raison de l'avènement du marché mondial qu'il implique, que rendent possible les nouveaux moyens de communication et qui explique que « l'histoire universelle n'a pas toujours existé ; dans son aspect d'histoire universelle, l'histoire est un résultat », et d'autre part, pour des raisons proprement théoriques, parce qu'il s'agit de l'« organisation historique de la production la plus développée et la plus différenciée qui soit »

4. Kant évoque ainsi « une situation cosmopolitique de sécurité publique des États » (traduction de « l'insociable sociabilité » au niveau étatique) comme ouvrant un tel point de vue, donnant un « fil directeur » et donc une universalité à l'histoire, voir KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, VIII, 26-31, repris dans *Opuscules sur l'histoire*, p. 82-89.

et, de fait, que « 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 édifiée et dont certains vestiges, non encore dépassés, continuent à traîner en elle, et dont certaines virtualités se sont pleinement épanouies, etc.[5] ». Seul le mode de production capitaliste rend ainsi intelligible l'ensemble des modes de production précédents.

1. Enjeux et objet fondamentaux de l'histoire universelle selon Deleuze & Guattari

Si nous prenons cette double condition comme critère décisif, nous pouvons ainsi affirmer que le dernier – le plus ambitieux et sans doute le plus complet à ce jour – déploiement philosophique d'histoire universelle dont nous disposons depuis celui de Marx (et Engels), est celui accompli par Gilles Deleuze (1925-1995) et Félix Guattari (1930-1992) dans quatre ouvrages qu'ils ont écrits en commun : *L'Anti-Œdipe* (1972), *Kafka* (1976), *Mille plateaux* (1980), *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Il s'agit en effet d'une histoire apparemment déployée du point de vue du capitalisme du xx^{e} siècle – mais qui l'est en fait depuis un point de vue encore plus profond que l'on peut résumer comme étant celui de la « déterritorialisation absolue » opérée notamment par la philosophie (le sens de déterritorialisation étant expliquée ci-après). Si l'on peut de façon très hâtive et insuffisante présenter cette histoire universelle comme « néo-marxiste », elle accentue en vérité de façon décisive ces deux aspects évoqués de la philosophie marxienne de l'histoire. Elle est d'abord *plus englobante et explicative* qu'elle, dans la mesure où elle vise également à intégrer ce qui est couramment qualifié de « préhistoire », qu'elle rend compte du processus d'hominisation, de la « révolution néolithique » mais aussi des sociétés nomades (comme « mode de production » ou, selon la terminologie de Deleuze & Guattari « processus machinique » distinct de tout autre), de la logique des États modernes, etc. et débouche sur une forme de naturalisme tendant à affirmer l'unité de l'homme et de la nature, refusant d'en faire sortir l'histoire (selon la frappante formule de *L'Anti-Œdipe* : « Histoire = Nature[6] ») et concevant donc la réalité sociohistorique comme une simple « strate » immergée au sein des autres strates

5. Marx, Karl, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, repris dans *Œuvres*, vol. 1, *Économie I*, p. 265 et 260. Voir aussi sur ce point le séminal article d'Althusser, Louis, « L'Objet du Capital » dans *Lire le Capital*, p. 247-418.

6. Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, p. 32.

supposément naturelles [7]. Elle est, en outre, *plus consciemment contingente et auto-critique*, révélant la contingence *a priori* fondamentale du capitalisme dont la nécessité n'a d'existence qu'*a posteriori* (et qui n'a donc pas de raison d'être le dernier mot de l'histoire universelle). C'est ainsi qu'ils vident l'histoire universelle de toute visée téléologique : « 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 critique [8] ».

De ce fait, l'une des affirmations centrales et récurrentes de Deleuze et Guattari est qu'« il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » : « L'histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité ; des coupures et des limites, et non de la continuité [9]. » Coupures et limites renvoient à la différence conceptuelle fondamentale entre *seuil* et *limite* (que nous développons ci-après). Deleuze et Guattari théoriseront encore plus précisément dans *Mille plateaux* le *refus de tout évolutionnisme, de toute évolution linéaire de l'histoire* qui serait marquée par différentes étapes successives qui iraient par exemple de la « révolution néolithique » à la « révolution industrielle ». S'il y a bien eu franchissement de multiples seuils « révolutionnaires », ces seuils :

— *sont des coupures* qui changent radicalement la nature de la formation sociale considérée (sous l'apparente continuité temporelle du processus)
— *coexistent au lieu de se succéder* de sorte que « l'histoire ne fait que traduire en succession une coexistence de devenirs [10] » (formule-clé par laquelle *Mille plateaux* rompt avec l'histoire globalement unilinéaire de *L'Anti-Œdipe*).
— *sont franchis de façon toujours réversible et contingente* (on peut ainsi prendre l'exemple de la nomadisation, des sociétés pastorales nomades qui constituent un « seuil » par rapport à la sédentarité étatique ou urbaine mais peuvent aussi aisément y reconduire).

Une fois compris les enjeux fondamentaux d'une telle histoire et la façon dont elle respecte les conditions énoncées, il reste à comprendre quel est son objet central. S'agit-il simplement d'une histoire de l'être humain, autrement

7. Voir DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, « Géologie de la morale », p. 53-94 et le résumé que nous nous efforçons de donner de cet ancrage de l'histoire dans un système général de « stratification » (qui tend à généraliser la logique darwinienne énoncée plus haut) dans *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, vol. 2, p. 19-27.
8. DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, p. 323.
9. *Ibid.*, p. 163.
10. DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, p. 537.

dit des conditions et causes de l'hominisation et surtout de ses effets et conséquences sociales, culturelles et politiques ? Dans la lignée là encore du point de vue matérialiste élaboré par Marx et Engels, Deleuze et Guattari déplacent la perspective en prenant pour principe le fait que la « réalité flue » et en faisant ainsi des flux (en tant qu'ils sont produits et non pas seulement circulants) l'objet central de l'histoire universelle : « Les flux . . . sont l'objet de l'Histoire [11] » ; « La théorie générale de la société est une théorie généralisée des flux [12]. »

Cette fluidité constitue donc la nature même de la réalité socio-historique. Cette strate semble ainsi se rapporter aux autres strates (physico-chimique, organique) de la réalité pour *y puiser tout ce qu'elles contiennent de mouvant*, c'est-à-dire d'énergie libérable de toutes les façons possibles. Quelles que soient les « substances » prises dans ce mouvement (corps, matériaux, biens, monnaie, capitaux, signes, écriture, information, etc.), Deleuze et Guattari en retiennent ainsi la pure « forme » qu'ils nomment *flux* : flux de désir (consommation, dépense, dons. . .) ; flux matériels et énergétiques (eau, pétrole, gaz, métaux, électricité. . .) ; flux marchands (marchandises, services, propriétés. . .) ; flux économiques et financiers (monnaie, capital, crédit, ou dette...) ; flux de population (migrants, travailleurs, nomades, réfugiés. . .) ; flux de connaissances scientifiques et techniques (innovations, brevets. . .) ; flux de pensée (concepts, théories. . .)

L'histoire universelle se présente, par conséquent, selon deux faces ou aspects qui sont strictement corrélés :

— Premièrement, elle est l'*histoire de la canalisation / de l'organisation de ces flux*. C'est ce que Deleuze et Guattari appellent le processus de *codage / surcodage* et de *territorialisation / reterritorialisation* (selon, pour le dire vite, qu'il affecte la forme ou la substance de ces flux). Ce qui canalise les flux, ce sont des « *socius* » (*L'Anti-Œdipe*) ou des « *processus machiniques* » (*Mille plateaux*). Comme l'écrivait déjà Bergson, « l'objet essentiel de la société est d'insérer une certaine fixité dans la mobilité universelle. Autant de sociétés, autant d'îlots consolidés, çà et là dans l'océan du devenir [13] ». Deleuze et Guattari vont finalement donner corps à cette intuition et la développer en détail en affirmant qu'il n'y a « pas de système social qui ne fuie pas

11. DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », repris dans *Deux régimes de fous*, p. 289.

12. DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, p. 312.

13. BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, p. 89.

tous les bouts, même si ses segments ne cessent de se durcir pour colmater les lignes de fuite [14] ». *Une société se définit donc à la fois par ses lignes de fuite* (qui manifestent la variation et variabilité intrinsèques à champ socio-historique que nous évoquions plus haut) *et par son processus machinique* (qui vise à organiser / canaliser / colmater ces lignes de fuite, à leur donner une subsistance invariante). L'ensemble des deux constitue une « formation sociale » pouvant faire l'objet d'une analyse singulière déterminant son histoire ou son devenir. Là où *L'Anti-Œdipe* distinguait trois grandes « formations sociales » (sociétés primitives, sociétés étatiques ou despotiques, capitalisme), *Mille plateaux* en ajoute deux de plus : *sociétés primitives, sociétés étatiques, sociétés nomades, sociétés urbaines* et *formations œcuméniques* – cette dernière formation incluant notamment les grandes religions monothéistes et le *capitalisme*, comme dernier « seuil » transformant toutes les autres formations sociales (nous y reviendrons). Ces cinq formations sont respectivement définies par cinq « processus machiniques » : « *mécanismes de conjuration-anticipation* » (de l'État), « *appareils de capture* », « *machines de guerre* », « *instruments de polarisation* » et « *englobement de formations sociales hétérogènes* » [15].

— Deuxièmement, elle est aussi et surtout l'*histoire de la déterritorialisation / du décodage de ces mêmes flux*. 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 reterritorialisation [16] ». Par exemple, les cités grecques ne se libèrent pas de

14. DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, p. 249.

15. *Ibid.*, p. 542. Voir l'ensemble des deux plateaux intitulés « Traité de nomadologie : la machine de guerre » et « Appareil de capture » pour l'explication de ces processus machiniques dont nous ne décrivons ci-après que la logique générale de « limitation » ou « empêchement » des flux à franchir un nouveau « seuil de consistance » ou « déterritorialisation ».

16. *Ibid.*, p. 402.

la territorialité impériale sans se reterritorialiser sur les réseaux marchands, ce qui suppose un changement de sens de la mer qui cesse d'apparaître comme un obstacle ou une limite, pour devenir un milieu, un horizon, bref un espace à coloniser (« thalassocratie »).

2. Une histoire structurée et expliquée par des « seuils de déterritorialisation »

L'histoire universelle deleuzo-guattarienne retrace ainsi le mouvement général de décodage et de déterritorialisation des flux, c'est-à-dire d'échappée hors des codes et de désinvestissement des territoires compris en des sens plus larges que strictement géographiques. Elle contrevient à celle, traditionnelle, qui retrace au contraire la territorialisation progressive des peuples, lesquels ne sont 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. C'est tout l'enjeu de la philosophie de l'histoire hégélienne par exemple. Pour Deleuze et Guattari, en effet, tant le long processus préalable d'hominisation que les plus brefs processus corrélatifs et coexistants de néolithisation, d'étatisation (qui semble selon eux déterminer en grande partie le précédent) et de nomadisation constituent l'incessante poursuite par divers biais d'*un même mouvement de sortie des « territoires » constitués conduisant à franchir différents « seuils de déterritorialisation »* (également appelés « seuils de consistance »).

Or l'un des cœurs secrets de l'histoire universelle deleuzo-guattarienne est la *différence conceptuelle fondamentale entre seuil et limite*, « la limite désignant le pénultième, qui marque un recommencement nécessaire, et le seuil l'ultime qui marque un changement inévitable ». Pour expliquer cette différence, ils utilisent l'exemple de l'alcoolique, très souvent développé par Deleuze : « l'alcoolique a une évaluation subjective de ce qu'il peut supporter. Ce qu'il peut supporter, c'est précisément la limite en fonction de laquelle, selon lui, il pourra recommencer .... Mais, au-delà de cette limite, il y a encore un seuil qui le ferait changer d'agencement [17] » (par exemple un agencement suicidaire, hospitalier, etc. et il existe aussi bien sûr un seuil en-deçà que l'on appelle le sevrage et qui dépend et implique lui-même d'autres agencements). L'histoire universelle est ainsi structurée de façon sous-jacente par de tels seuils qui joueraient de fait étrangement, pour Deleuze et Guattari, *un rôle « causal » avant même leur apparition*. Ce rôle causal se manifeste précisément

17. *Ibid.*, p. 546.

par ce qu'ils appellent, nous l'avons vu, « *socius* » ou « processus machinique » qui organise en effet une société de façon à la cantonner à une limite donnée (éventuellement toujours repoussée) et à ne pas franchir le seuil qui le ferait disparaître comme tel, qui la transformerait complètement : « En fait, le seuil est déjà là, mais en dehors de la limite, qui se contente de le mettre à distance, de le tenir à distance [18] ». C'est la raison pour laquelle le premier processus machinique qu'ils caractérisent, celui qui organise les sociétés primitives, se définit comme l'ensemble des « mécanismes d'anticipation-conjuration ». Les sociétés primitives se définissent en effet fondamentalement non pas comme des sociétés manquant d'État, précédant l'État mais comme des sociétés anticipant / conjurant l'apparition de l'État [19]. Ce processus machinique, loin de ne concerner que les sociétés primitives puisque caractérisé de fait par une « puissance de transfert » (chaque processus étant en effet aussi affecté selon les deux auteurs d'une certaine puissance propre), deviendra ainsi, en vertu du rôle causal indiqué, l'une des fonctions élémentaires de tous les autres processus et donc de toutes les formations sociales (capitalisme inclus).

L'apparition d'Homo sapiens, l'origine de l'État archaïque et la révolution néolithique, le processus de nomadisation, les sociétés urbaines, la naissance du capitalisme mais aussi de la pensée philosophique, scientifique et artistique auront ainsi chaque fois marqué *le franchissement toujours imprévisible et réversible de tels « seuils »* (par-delà donc les limites internes d'une formation sociale) *qui coexistent et ne se succèdent pas nécessairement* – ce qui permet à l'histoire deleuzo-guattarienne, nous l'avons dit, de rompre avec toute évolution linéaire. Par exemple, le *pastoralisme nomade* (autrement dit les sociétés nomades), 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 reterritorialisant sur les seuls nombre et mouvement du troupeau et des hommes* [20]. Un autre exemple longuement développé par Deleuze et Guattari est la *stratification étatique* (autrement dit les sociétés étatiques) qui,

18. *Ibid.*, p. 548.

19. Cette idée fondamentale, dont la formulation est esquissée dès *L'Anti-Œdipe* (p. 179-180), sera ensuite reprise et parfaitement illustrée et développée dans les travaux anthropologiques de Pierre CLASTRES, notamment dans *La Société contre l'État,* avant que ces travaux ne soient à leur tour repris et commentés dans *Mille plateaux*, p. 441-445 et 535. Voir également, sur cet aller-retour, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, P*olitique des multiplicités : Pierre Clastres face à l'État*.

20. Voir notamment l'ensemble du plateau intitulé « Traité de nomadologie : la machine de guerre ».

à la différence des sociétés primitives, subdivisent non plus « le peuple, mais le territoire » dont les habitants deviennent ainsi « les simples accessoires ». Si l'État archaïque constitue ainsi un « seuil de déterritorialisation » beaucoup plus qu'une forme de territorialisation comme on l'envisage classiquement, c'est du fait qu'il *déterritorialise les sociétés ou communautés primitives* en les dépossédant 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 donc rien 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 communauté [21] ». La déterritorialisation étatique ne s'accomplit alors pas sans reterritorialisation, non seulement sur la propriété, mais aussi sur « le travail et l'argent [22] ».

Le capitalisme est le nouveau et dernier seuil connu de déterritorialisation des flux. Faire la généalogie du capitalisme, c'est pour Deleuze et Guattari, faire l'inventaire de toutes les conditions et facteurs contingents qui ont dû être réunis pour que le capitalisme émerge, à un moment et un lieu contingents de l'histoire. Au nombre de ces facteurs d'apparition contingente, il faut en effet compter le décodage de flux de toute nature : flux de travailleurs expropriés et déterritorialisés sous forme de force de travail ; flux monétaires et commerciaux sous forme de capital marchand et financier ; flux fonciers sous forme de droits de propriété de la terre échangeables ; flux de moyens de production sous forme de capital industriel ; flux d'écriture sous forme de systèmes comptables et de flux d'information ; flux de code des machines techniques et scientifiques sous forme de flux d'innovation etc. Le capitalisme se définit alors comme une « axiomatique des flux décodés », c'est-à-dire comme une unité donnée à tous ces flux déterritorialisés et décodés, ou de façon plus précise, comme un « système complexe de rapports différentiels entre flux

21. *Mille plateaux*, p. 483 (nous soulignons, voir aussi *L'Anti-Œdipe*, p. 170-171). Cette théorisation des sociétés étatiques, de l'« État archaïque », reprend ainsi en l'approfondissant l'analyse du « mode de production asiatique » que Marx a seulement ébauché dans ses *Principes d'une critique de l'économie politique* : « 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 », *Œuvres*, vol. 2, *Économie II*, p. 314

22. *Mille plateaux*, p. 634.

décodés et déterritorialisés [23] ». Mais cette axiomatique n'empêche pas une contradiction entre ces différentes déterritorialisations de flux, notamment entre le flux de capital et le flux de travail :

> Le capital a une mobilité qui est la sienne, c'est même son caractère international, c'est son système de fuite, c'est le mouvement de la circulation du capital. Le flux inférieur de pouvoir d'achat qui correspond au flux, ou si vous voulez, dont l'une des composantes est le flux de travail, ça a aussi sa mobilité ; il y a une mobilité du capital et il y a aussi une mobilité du travailleur. Or, le système capitaliste, économiquement, c'est bien un système qui se proposera dès le début de fier la mobilité du travail d'après les exigences de la mobilité du capital, que le travail et que le pouvoir d'achat n'aient pas du tout une mobilité qui serait la sienne, mais que sa mobilité soit strictement mesurée et réglée par les exigences de la mobilité du capital. Donc, dans tout champ économique, je ne dirais pas seulement qu'il y a rapport différentiel entre deux quantités au moins de puissances différentes, il faudra dire qu'il y a un rapport entre ces quantités, de telle manière que l'une, non seulement est douée d'une mobilité fondamentale qu'on pourra appeler, par commodité : *nomadisme*, au sens le plus général du mot ; et que l'autre, la quantité impuissantée, la quantité de puissance inférieure, ne recevra de mobilité que ce qu'en exige la quantité de puissance supérieure qui, donc, la codera, la quadrillera, l'empêchera de se mouvoir si besoin est, l'obligera à se mouvoir d'après les exigences de l'autre quantité si besoin en est [24].

Si le capitalisme contemporain se caractérise en effet par cet écart et même cette contradiction, déjà parfaitement décrite par Deleuze il y a cinquante ans, entre la mobilisation / fluidification ou immobilisation / striage des flux selon leur nature (flux financiers d'un côté, flux migratoires de l'autre), il est aussi et surtout mis en crise, c'est-à-dire *confronté non plus à ses propres limites mais sans doute à de futurs seuils*, par une autre contradiction propre aux flux, quelle que soit leur nature : *la mobilisation unilatérale, à sens unique, de tous les flux*, y compris et surtout géo-biochimiques (usage massif des énergies fossiles, des « ressources naturelles », des écosystèmes, etc.) *contredit leur nature originellement et fondamentalement circulaire* (d'où le réchauffement climatique, l'extinction massive des espèces en cours, la destruction irréversible des écosystèmes, etc.).

23. *L'Anti-Œdipe*, p. 446. L'idée d'axiomatique, qu'il serait trop long de présenter ici, fait l'objet de développements détaillés, qui anticipent l'essentiel de la situation économique et géopolitique mondiale actuelle, dans *Mille plateaux*, p. 575-591.

24. *Cours de Deleuze à Vincennes du 4 juin 1973* disponible sur http ://www.le-terrier.net/deleuze/

3. Conclusion

Deleuze et Guattari proposent par conséquent une nouvelle histoire universelle qui ancre l'homme dans la nature, prend pour objet les flux et leur variation et tente d'expliquer les invariances toujours provisoires dont l'histoire est le déploiement, à savoir les formations sociales résultant de processus machiniques qui organisent les flux. Mais la variation fondamentale des flux subsiste toujours sous les invariances provisoires, autrement dit des flux dits déterritorialisés et décodés ne cessent de s'échapper de ces formations sociales. Il y a ainsi une logique générale de déterritorialisation (et décodage) des flux marqué par un ensemble coexistant de seuils, chaque seuil marquant une transformation de la formation sociale, organisant ainsi les multiples passages possibles des unes aux autres, aucun n'intervenant de façon nécessaire, déterminée ni irréversible.

La question qui se pose aujourd'hui est ainsi de savoir si le capitalisme peut seulement se contenter de repousser toujours *ses propres limites* ou s'il est confronté à un *nouveau seuil de déterritorialisation* (crise écologique et climatique obligeant fondamentalement à rendre circulaires et non plus unilatéraux l'ensemble des flux des sociétés humaines) qui le conduirait à transformer sa nature et faire advenir donc une autre formation sociale encore en devenir, encore à inventer.

Bibliographie

Althusser, Louis, et al., *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1965, rééd. P.U.F., coll. « Quadrige », 1996.

Bergson, Henri, *La Pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F, 1938, rééd. coll. « Quadrige », 2009.

Clastres, Pierre, *La Société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1974.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1975.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?,* Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1991.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995,* Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2003.

HARARI, Yuval Noah, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, Albin Michel, 2015.
KANT, Immanuel, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), repris dans *Opuscules sur l'histoire*, traduit de l'allemand par PIOBETTA, Stéphane, Paris, GF-Flammarion, 1990.
MARX, Karl, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1859), repris dans *Œuvres*, vol. 1, *Économie I*, traduit de l'allemand par RUBEL, Maximilien, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1969.
MARX, Karl, *Principes d'une critique de l'économie politique* (1858), repris dans *Œuvres*, vol. 2, *Économie II*, traduit de l'allemand par RUBEL, Maximilien, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968.
NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles* (1874), repris dans *Œuvres*, vol. 1, traduit de l'allemand par RUSCH, Pierre, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2000.
ROSANVALLON, Jérôme, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, vol. 1 et 2, illustrés par PRETESEILLE, Benoît, Paris, Ollendorff & desseins, coll. « Le sens figuré », 2009 et 2016.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Politique des multiplicités : Pierre Clastres face à l'État*, traduit du portugais par PALLOTTA, Julien, Paris, éditions Dehors, 2019.