

Penser la guerre : Deleuze, Derrida et Foucault

Variations critiques à partir de trois auteurs clés de la philosophie française contemporaine

Audrey Hérisson

Doctorat de philosophie
Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

Sous la direction de madame Ninon Grangé

1^{er} octobre 2021

Jury de soutenance de thèse :

Jean-Vincent Holeindre (pré-rapporteur)
Jean-Claude Monod (pré-rapporteur)
Frédéric Douzet
Patrice Maniglier

Date de soutenance : 17 janvier 2022

TABLE DES MATIERES

Table des matières	2
Table des figures	5
Introduction	6
La pensée de la guerre : conception générale et périmètre d'étude.....	6
Les War Studies et la pensée française de la guerre.....	7
Trois auteurs clés pour constituer une French Thought de la guerre.....	14
La crise des catégories de la guerre, du religieux et du politique.....	21
Sommes-nous en guerre ? Une question de définition ?	24
Le combat numérique : une révolution pour les schémas de pensée ?	29
Méthode et plan : ouvrir un « quatrième côté ».....	36
1. Une philosophie de la guerre ?	45
1.1. Attitude critique et méthodologie.....	46
1.1.1. Approches critiques.....	47
1.1.2. Méthodologie pour une pensée critique de la guerre	64
Conclusion : une méthode philosophique de pensée de la guerre ?	77
1.2. L'influence ou les legs de Kant.....	78
1.2.1. Kant : la raison et la guerre	78
1.2.2. De la guerre, Clausewitz : une théorie kantienne et critique de la guerre ?.....	98
Conclusion : la question de la liberté.....	119
1.3. L'influence ou les legs de Hegel et de Marx.....	121
1.3.1. Hegel et Marx : la téléologie et la guerre.....	121
1.3.2. Lénine, le matérialisme dialectique et les théories marxistes de la guerre	141
Conclusion : la question de la révolution	162
1.4. L'influence ou les legs de Carl Schmitt	164
1.4.1. Schmitt : l'ennemi et la guerre	166
1.4.2. Schmitt et les théories de la guérilla	186
Conclusion : la question de l'ordre mondial et du droit international	205
Conclusion de la première partie : retour méthodologique	209
2. Une philosophie critique et subversive	214
2.1. Attitude subversive et méthodologie.....	215
2.1.1. Approches subversives et variations critiques	217
2.1.2. Méthodologie pour une pensée subversive de la guerre	238
Conclusion : une méthode subversive de pensée de la guerre ?	249

2.2. Foucault.....	254
2.2.1. La guerre comme dispositif.....	257
2.2.2. La guerre au cœur de deux séries structurales foucaldiennes	273
Conclusion : le retour de la guerre des races ?	289
2.3. Deleuze.....	292
2.3.1. Une machine de guerre pour une guérilla contre les puissances.....	293
2.3.2. La machine de guerre : puissance de création mais aussi de destruction	312
Conclusion : l'éternelle échappée de la machine de guerre.....	331
2.4. Derrida.....	334
2.4.1. De la violence à l'amitié : une pensée auto-immune ?	336
2.4.2. Du « concept du 11 septembre » au concept de guerre : une déconstruction ?	352
Conclusion : pourquoi la guerre aujourd'hui ?	369
Conclusion de la deuxième partie : retour comparatif.....	373
3. Un concept de guerre à venir.....	380
3.1. Attitude structurale et méthodologie	381
3.1.1. Approche structurale et comparatiste.....	383
3.1.2. Méthodologie pour une pensée des variantes paradigmatiques de la guerre	402
Conclusion : une méthode structurale de pensée de la guerre ?	420
3.2. Violence et liberté	422
3.2.1. Violences illégitimes dans une société éprise de liberté	424
3.2.2. Comment légitimer la violence et la guerre ?	443
Conclusion : libérer une pensée éthique de l'action à la guerre	460
3.3. Guerre et démocratie	463
3.3.1. La guerre dans les concepts de politique et de démocratie	465
3.3.2. La guerre civile, hantise des démocraties libérales.....	483
Conclusion : libérer la pensée politique de son emprise	503
3.4. Aliénation et gouvernement de soi.....	506
3.4.1. L'homme dans la guerre : la liberté d'action, la discipline et le courage	509
3.4.2. La guerre pour l'homme : cyberguerre et guerre de machines	527
Conclusion : ne pas craindre la libération de la pensée de l'imaginaire.....	546
Conclusion de la troisième partie : retour conceptuel	549
Conclusion générale et perspectives.....	556
Penser métaphysiquement la guerre	559
Penser le mouvement diachronique de la pensée de la guerre	565

Pour une pensée stratégique renouvée : une pensée éthico-technique ?.....	567
Bibliographie.....	573

TABLE DES FIGURES

Figure 1 - un des croquis militaires de Machiavel illustrant son <i>Art de la guerre</i> (1521). .	38
Figure 2 - schéma représentant les positions relatives entre le concept pur, la guerre absolue, les guerres réelles, et les trois pôles d'attraction que sont l'impulsion naturelle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur, dans la théorie clausewitzienne.....	113
Figure 3 - schéma représentant les deux plans d'immanence des guerres réelles : celui issu de la théorie clausewitzienne, donnant les positions relatives entre le concept pur, la guerre absolue, les guerres réelles, et les trois pôles d'attraction que sont l'impulsion naturelle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur ; celui issu de la théorie dialectique marxiste-léniniste, dans lequel seule la lutte des classes est dialectisée, c'est-à-dire s'inscrit dans un procès téléologique.	157
Figure 4 - schéma représentant le passage de la guerre de guérilla à la guerre du peuple, qui suit le mouvement de « bouclage des infinis », mouvement combinant une subduction à partir du passage de la limite – passage du régulier à l'irrégulier – et une résurgence du point chaud au centre de l'espace strié – celui des guerres régulières. L'espace lisse se déploie dès le passage de la limite jusqu'à l'émergence de l'exception au travers de l'espace strié ; il permet l'ubiquité du guérillero, à la fois dans les marges des guerres classiques et révolutionnaires, et au centre de la guerre du peuple.	200
Figure 5 - schéma représentant comment, à l'intérieur d'une strate synchronique ou <i>épistémè</i> , retrouver, grâce au processus archéologique, le chemin diachronique qui permet de penser la guerre ; celui-ci passe par deux plans discursifs, celui de l'événement discursif qu'est le système philosophique et celui de l'expression discursive qu'est l'effort de théorisation de la guerre, et par du « hors-texte », le paradigme et l'expérience de la guerre.....	219
Figure 6 - schéma de Deleuze représentant son interprétation de la vision du monde de Foucault. Ce schéma est issu de son ouvrage <i>Foucault</i> (p. 128).....	300
Figure 7 - schéma de Deleuze et Guattari représentant une ligne à segments qui se prolonge dans un flux à quanta. Ce schéma est issu de <i>Mille plateaux</i> (p. 266).	329
Figure 8 - schéma des deux niveaux de « boucles des infinis » pour le pôle de la libre activité de l'âme.	457
Figure 9 - schéma des deux niveaux de « boucles des infinis » pour le pôle de l'entendement pur.	502
Figure 10 - schéma de la « boucle des infinis » pour le pôle de l'impulsion naturelle aveugle.	544

INTRODUCTION

Cette thèse s'intitule « Penser la guerre : Deleuze, Derrida et Foucault » ; ce titre place en regard d'une action, celle de « penser » – penser un objet qui est « la guerre » –, trois philosophes français – mis dans l'ordre alphabétique afin de ne pas les classer *a priori* entre eux – ayant écrit entre les années 1960 et 1980. Ce vis-à-vis interpèle d'emblée : il ne viendrait à l'idée de personne de classer ces auteurs parmi les « penseurs » de la guerre ; ils ne sont pas connus en effet pour avoir travaillé à l'élaboration d'un concept de guerre. Il faut alors lire le sous-titre, « variations critiques à partir de trois auteurs clés de la philosophie française contemporaine », pour comprendre le lien entre « penser la guerre » et ces trois philosophes : il s'agit de fournir des variations *critiques* inspirées par les travaux de ces trois auteurs à une pensée de la guerre, qui semble mériter d'être « pensée à nouveau ». Les premières questions qui se posent sont alors : pourquoi la pensée de la guerre doit-elle être renouvelée ? Pourquoi l'objet « guerre » doit-il être pensé à nouveau ? Pourquoi faut-il « penser la guerre » aujourd'hui ? Qu'est-ce que cette « pensée de la guerre » qu'il faut renouveler ? Et ainsi de suite, d'autres questions s'en suivant rapidement. Par quoi donc commencer dans cette introduction ? Suivons Jacques Derrida : l'introduction « traite de problèmes architectoniques généraux et essentiels, elle présente le concept général dans sa division et son auto-différenciation »¹. Présentons donc tout d'abord le concept général de la *pensée de la guerre*, puis les problèmes majeurs qui se posent autour de cette pensée et de son objet, la guerre, et bien sûr la façon dont nous comptons y répondre, avant d'entamer le cœur de la réflexion dans les parties de la thèse.

LA PENSEE DE LA GUERRE : CONCEPTION GENERALE ET PERIMETRE D'ETUDE

La *pensée de la guerre*, appelée parfois pensée stratégique, est une pensée pluridisciplinaire, qui associe la plupart du temps les sciences politiques et les sciences humaines et sociales. En France, cette pensée est dominée par une pensée anglo-saxonne issue du champ disciplinaire des *War Studies*² qui, nous le verrons, vient étouffer une pensée

¹ Jacques DERRIDA, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 25.

² Le département des *War Studies* du King's College de Londres sert de modèle pour ceux qui en France veulent développer le champ des études sur la guerre.

française qui pourrait s'inspirer de ce que les anglo-saxons appellent la *French Theory*³. Il nous faut donc dans un premier temps caractériser ce que sont les *War Studies* et le paradigme de pensée dans lequel elles s'inscrivent, identifier les disciplines sur lesquelles elles s'appuient, nous intéresser aux pensées concurrentes, expliquer ce que nous entendons par *French Thought*⁴, et enfin, dans un second temps, définir notre périmètre d'étude et justifier l'appel que nous faisons à Michel Foucault, Gilles Deleuze et Jacques Derrida. En effet, une des premières questions qui suit celles sur le concept général de la pensée de la guerre est : pourquoi parier, dans cette thèse, sur cette pensée philosophique française contemporaine, et plus particulièrement sur Foucault, Deleuze et Derrida, pour apporter des variations critiques à la pensée de la guerre et la faire évoluer ?

LES WAR STUDIES ET LA PENSÉE FRANÇAISE DE LA GUERRE

La pensée pluridisciplinaire de la guerre semble peiner, aujourd'hui en France mais aussi dans le monde anglo-saxon, à retrouver la vigueur qu'elle avait lors de la Guerre froide, du temps des *Strategic Studies* et des penseurs de la dissuasion nucléaire. La seconde moitié de la Guerre froide, après la crise de Cuba de 1962 et jusqu'à l'effondrement de l'U.R.S.S.⁵ en 1991, est l'époque où le champ des études sur la guerre est dominé, en Occident, par les *Strategic Studies*. Cette pensée, essentiellement orientée sur la dissuasion nucléaire et l'affrontement entre les deux blocs d'États, laisse pourtant de côté des « petites guerres » qui se déroulent ailleurs dans le monde. Ces petites guerres n'ont néanmoins jamais cessé d'être pensées par les théoriciens-praticiens de la guérilla, comme Ernesto Che Guevara⁶, et ceux de la contre-insurrection, comme David Galula⁷ et Roger Trinquier⁸, mais aussi par

³ François CUSSET, *French Theory : Foucault, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

⁴ Selon l'expression utilisée par Jean-Michel SALANSKIS, « Derrida et la philosophie analytique », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 315-333.

⁵ L'Union des républiques socialistes soviétiques (U.R.S.S.) a existé de 1922 à 1991.

⁶ Ernesto Che GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires : La guerre de guérilla*, trad. fr. Gérard Chaliand, trad. fr. Juliette Mincez et trad. fr. Fanchita Gonzales-Batlle, Paris, Maspero, 1961.

⁷ David GALULA, *Contre-insurrection : théorie et pratique*, trad. fr. Philippe de Montennon, Paris, Economica, 2008.

⁸ Roger TRINQUIER, *La Guerre moderne*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1961.

certains penseurs comme Régis Debray⁹. Ces pensées « mineures » – au sens de Deleuze¹⁰ – ont donc côtoyé la pensée majeure des *Strategic Studies*. Avec la fin de la Guerre froide, les petites guerres reviennent sur le devant de la scène mais la pensée stratégique peine à se reconfigurer et à absorber ces pensées mineures : bâtie sur des modèles mathématiques et économiques, et reposant notamment sur la théorie des jeux et les approches « systémiques »¹¹, la pensée dominante des *Strategic Studies* semble anéantie par la perte de l'« ennemi », figure qui s'incarnait totalement et entièrement dans l'Union soviétique. Les récentes *War Studies*¹² qui se sont développées dans la lignée de ces conceptions de la guerre tentent d'élargir le champ d'études en faisant appel à une pluridisciplinarité accrue. Ainsi le droit, la sociologie, la psychologie et même l'anthropologie sont appelés à apporter leurs contributions à cette recherche sur la guerre. Mais la pensée des *War Studies* s'articule toujours autour d'un paradigme scientifique – au sens où Thomas S. Kuhn¹³ l'a défini – qui prend ses racines dans celles des *Strategic Studies*, c'est-à-dire à la fois dans l'essor des sciences exactes qui ont nourri les débats sur la dissuasion nucléaire aux États-Unis pendant la Guerre froide, mais aussi dans les sciences politiques et plus particulièrement dans le champ disciplinaire articulé autour des théories des relations internationales. Cette pensée continue en effet de concevoir la guerre en premier lieu comme une confrontation entre États ou alliances d'États. Le paradigme des *War Studies* est ainsi un paradigme dans lequel les sciences humaines et sociales jouent un rôle secondaire par rapport aux sciences politiques, et qui s'articule autour de trois tendances principales¹⁴ : le « réalisme » – ou néoréalisme –

⁹ Régis DEBRAY, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1967.

¹⁰ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

¹¹ Les approches systémiques dérivent des théories dites « cybernétiques » fondées par le mathématicien Norbert Wiener dans les années 1950 : Norbert WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. fr. Ronan Le Roux et trad. fr. Robert Vallée, Paris, Éd. du Seuil, 2014. Elles s'inscrivent dans une logique de pensée fonctionnant par analogies, avec l'organisme vivant ou avec les machines autorégulatrices par exemple. Nous reviendrons spécifiquement sur ces approches dans la section 1.1.1.

¹² Jean-Vincent HOLEINDRE, « Des *Strategic Studies* au *War Studies* : la structuration d'un champ d'études » in Joseph HENROTIN, Olivier SCHMITT et Stéphane TAILLAT (dir.), *Guerre et stratégie : approches, concepts*, Paris, PUF, 2015., p. 499-512.

¹³ Thomas S KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2016.

¹⁴ Jean-Baptiste JEANGENE VILMER, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

pour lequel le pouvoir politique international appartient aux États les plus puissants, les institutions internationales étant des instruments à la disposition de ces États et la guerre leur servant à lutter pour ce pouvoir et montrer leur puissance ; le « libéralisme » pour lequel, au-delà des relations de pouvoir se développe l'intérêt¹⁵ rationnel pour les États à établir des institutions internationales et des normes communes dont ils reconnaissent un caractère contraignant, la guerre intervenant lorsque ce système de règlement des différends et de sanctions échoue ; le « constructivisme » qui tend à assouplir la notion de souveraineté étatique au cœur des deux autres courants et à admettre une communauté d'États qui se construit, à partir des institutions internationales, autour d'une interpénétration des sociétés mondialisées, évacuant ainsi la problématique de la guerre.

Dans ce paradigme des *War Studies*, la guerre est considérée comme l'entreprise d'un jeu *rationnel* entre États, que l'on soit dans une approche « réaliste » concurrentielle, ou « libérale » coopérative, ou « constructiviste » cosmopolite, et prend la définition dite *classique* de guerre interétatique¹⁶, définition sur laquelle repose le droit de la guerre. Malgré les efforts de reconfiguration, la pensée de la guerre des *War Studies* n'est pas parvenue à retrouver la vigueur qu'avait celle des *Strategic Studies* du temps de la Guerre froide ; mais surtout elle peine à s'adapter aux nouveaux enjeux de la guerre et à prendre en compte la diversité des formes que la guerre peut prendre. Les guerres dans lesquelles sont engagées aujourd'hui les forces armées ne sont plus des guerres interétatiques mais des guerres intra-étatiques ou trans-étatiques. L'appel à contribution lancé aux sciences humaines et sociales, sociologie, anthropologie ou psychologie, pour enrichir la pensée de la guerre à l'intérieur de ce paradigme des *War Studies* ne semble pas suffisant ou efficace. En effet, ces sciences humaines et sociales peuvent-elles vraiment s'intégrer dans un paradigme si fortement orienté par la pensée rationnelle et positiviste des sciences exactes ou « dures », et fournir l'amélioration espérée ? Ne faudrait-il pas plutôt changer de paradigme et provoquer une révolution dans la pensée ? Ce paradigme des *War Studies*, s'articulant autour de la définition de la guerre comme guerre interétatique et mettant au premier plan les sciences exactes et par suite une approche positiviste des sciences humaines et sociales, mérite selon

¹⁵ Il est important de noter que cette conception du libéralisme est celle d'un libéralisme *utilitariste* puisqu'il combine l'idée d'une liberté essentielle des États – leur souveraineté – avec celle d'un intérêt commun – d'un bien commun – qui est celui de coopérer à une paix internationale qui favorise notamment le commerce.

¹⁶ Nous étudierons cette définition classique de la guerre autour de laquelle s'articule un paradigme de la guerre également dit classique dans la première partie (chapitre 1.2.).

nous d'être dépassé par un autre paradigme de pensée de la guerre qui puisse « déconstruire »¹⁷ le concept de guerre, afin d'en élaborer un nouveau qui sache prendre en compte les guerres actuelles et qui ne présage pas des disciplines scientifiques qui pourront concourir à cette pensée. La « guerre contre le terrorisme », la « cyberguerre », la « guerre contre la pandémie », par exemple, ne rentrent pas dans la définition « canonisée » de la guerre classique ; il nous semble intéressant de nous interroger sur ces emplois nouveaux du terme « guerre » afin d'en comprendre le fondement conceptuel. La *philosophie* pourrait ainsi prendre un rôle majeur dans ce nouveau paradigme de pensée en se positionnant comme le garant que tout dogmatisme conceptuel de la part des différentes disciplines scientifiques sera évité. Parmi les pensées françaises actuelles, une philosophie nous semble tout à fait capable de relever ce défi, celle de la philosophie critique française des années 1960 et 1970. Mais commençons par faire l'état des lieux de la pensée de la guerre en France et par évoquer les différents courants de pensée qui pourraient être candidats pour cette nouvelle pensée de la guerre.

La pensée stratégique, aujourd'hui en France, montre deux influences majeures. L'influence anglo-saxonne, tout d'abord, se diffuse par l'intermédiaire des théories des relations internationales et des *War Studies* que nous venons d'aborder et qui fournissent l'essentiel des publications dans ce domaine¹⁸. La seconde influence majeure est celle de la pensée de Raymond Aron, qui a notamment remis à l'honneur Karl von Clausewitz en France¹⁹ par ses travaux publiés en 1976²⁰, et dont l'approche plus sociologique des relations internationales diffère de l'approche seulement politiste anglo-saxonne²¹. Dans la lignée de Max Weber, Aron estime que la souveraineté se traduit dans le monopole de la violence physique légitime ; ainsi les États disposent du droit de recourir à la violence entre eux et

¹⁷ La « déconstruction » est un concept forgé par Derrida et qui expose le mode opératoire des lectures critiques structurales sur lesquelles nous allons nous appuyer (chapitre 1.1.). Nous reviendrons plus loin dans cette section de l'introduction sur ce concept.

¹⁸ Pour un état des lieux dans ce domaine, voir J. HENROTIN, O. SCHMITT et S. TAILLAT (dir.), *Guerre et stratégie, op. cit.*

¹⁹ Benoît DURIEUX, *Clausewitz en France : deux siècles de réflexion sur la guerre, 1807-2007*, Paris, Economica : Institut de stratégie comparée : Fondation Saint-Cyr, 2008.

²⁰ Raymond ARON, *Penser la guerre, Clausewitz : 1. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 2009.

²¹ Il est fréquent de voir Aron classé dans les catégories des théories des relations internationales, à la fois comme réaliste et comme libéral, montrant par là qu'il n'appartient à aucune de ces deux catégories. Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

recherchent leur avantage – puissance, gloire, ou sécurité – dans leurs rapports de force. Cette influence aronienne s’incarne dans les travaux du sociologue Jean Baechler²² et dans ceux des auteurs qui se positionnent dans son sillage, comme Bernard Boëne²³. Julien Freund²⁴, qui traduit Max Weber et contribue à faire connaître Carl Schmitt en France, s’inscrit également dans la lignée de pensée aronienne. La création par Freund de l’Institut de polémologie de Strasbourg marque aussi une seconde influence chez lui, celle du sociologue Gaston Bouthoul qui invente en 1945 le terme « polémologie »²⁵ – et crée l’Institut français de polémologie – dans l’espoir de créer une nouvelle discipline scientifique chargée d’étudier le phénomène de la guerre et de trouver des solutions pour parvenir à la paix. L’objectif de Bouthoul était d’étudier scientifiquement, comme des faits sociaux, les phénomènes de violence collective pouvant aboutir à une guerre ouverte ; cette approche entièrement sociologique de la guerre s’est effacée²⁶, après une période favorable dans les années 1960 et 1970, devant la percée de l’irénologie – science de la paix ou *Peace Research* –, une approche pacifiste qui s’inscrit dans la discipline des sciences politiques et dans les théories des relations internationales.

Les deux influences majeures de la pensée dans le champ de la guerre et de la stratégie en France aujourd’hui, l’influence anglo-saxonne et l’influence aronienne, sont très proches l’une de l’autre : Aron plaçant au centre du débat les relations internationales au sens classique et la question de la place de l’Organisation du traité de l’Atlantique nord (OTAN), et la réflexion au sein de l’OTAN étant dominée par la pensée états-unienne, cette influence majeure qui peut être qualifiée d’ « atlantiste » est avant tout sous l’influence anglo-saxonne.

²² Jean BAECHLER, *Philosophie de la guerre, ou la guerre comme concept*, <http://resmilitaris.net/index.php?ID=1014921>.

²³ Bernard BOËNE, *Les sciences sociales, la guerre et l’armée : objets, approches, perspectives*, 2014.

²⁴ Julien FREUND, *L’essence du politique*, Paris, Dalloz, 2008. Voir aussi Julien FREUND, « Guerre et politique. De Karl von Clausewitz à Raymond Aron », *Revue française de sociologie*, 17-4, 1976, p. 643-651. Dans cet article, l’auteur reprend les lectures faites par Aron de Clausewitz, mais aussi Lénine et Mao. Hormis pour l’œuvre de Clausewitz (section 1.2.2.), nous ne commenterons pas l’interprétation aronienne de l’œuvre de ces penseurs politiques. Nous pouvons également citer Chantal Delsol, libérale-conservatrice, qui s’inscrit dans la lignée de Julien Freund et s’attaque notamment à la démiurgie émancipatrice postmoderne qui, selon elle, reprend dans le sillon des Lumières et du communisme un projet totalitaire sans la terreur : Chantal DELSOL, *La haine du monde : totalitarismes et postmodernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.

²⁵ Gaston BOUTHOU, *Traité de polémologie : sociologie des guerres*, Paris, Payot, 1991.

²⁶ En 1980, à la mort de son fondateur, l’Institut français de polémologie (IFP) intègre la Fondation pour les Études de Défense Nationale (FEDN) et disparaît en même temps que cette dernière en 1993.

Tout se passe comme si la pensée française de la guerre était restée prisonnière de la logique de bloc – occidental *versus* communiste – qui a dessiné des frontières politiques à la pensée de la guerre. En effet, pendant les années de Guerre froide en France, la guerre n'est pas tant considérée comme un fait social que comme un moyen politique utilisé par les États dans leurs relations. Le débat stratégique est alors dominé par celui de la position de la France vis-à-vis des États-Unis et de l'OTAN, et par suite par celui de son autonomie, de la dissuasion et de l'arme nucléaire. Dans les années 1960, Aron²⁷ s'oppose à la politique militaire anti-atlantiste du général De Gaulle mais aussi à la doctrine de dissuasion française qu'élabore le général Pierre Marie Gallois²⁸ et à laquelle contribuent également les généraux Charles Ailleret, André Beaufre et Lucien Poirier²⁹. Malgré la position originale d'Aron dans le paysage des théories des relations internationales, il n'en reste pas moins très proche de celles-ci. Le « Grand Débat » politique et stratégique et la notoriété d'Aron ont pour effet d'éclipser les réflexions sur les guerres révolutionnaires, de guérilla ou d'indépendance qui ont lieu à cette époque – nous étudierons celles-ci dans la section 1.4.2. – ainsi que les études sociologiques du phénomène « guerre » entamées par Bouthoul à la fin de la Seconde Guerre mondiale³⁰. Dans ce paradigme de pensée atlantiste dominant en France, les guerres révolutionnaires ou de guérilla sont classées, sans être étudiées pour elles-mêmes, dans la mouvance marxiste, et les études sociologiques de la guerre, ne s'occupant pas directement des relations de puissance, n'intéressent pas les décideurs politiques. Malgré la chute de l'Union soviétique et l'éclatement du bloc de l'Est, ce paradigme perdure – au même titre que l'OTAN – dénotant la même résistance que celle que Kuhn³¹, nous le verrons plus loin, observe lorsque les tenants d'une théorie scientifique ne veulent pas admettre le changement.

²⁷ Raymond ARON, *Le Grand Débat : initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.

²⁸ Pierre Marie GALLOIS, *Stratégie de l'âge nucléaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1960.

²⁹ Sur l'histoire de la doctrine de dissuasion française, voir : Bruno TERTRAIS, *La France et la dissuasion nucléaire : concept, moyens, avenir*, Paris, La documentation Française, 2017. Voir aussi : Bruno TERTRAIS, « De Gaulle, stratège nucléaire », *Revue Défense Nationale et sécurité collective*, Hors-série « 70e anniversaire », 2009, p. 103-109.

³⁰ La revue *Études polémologiques*, fondée en 1971 par l'IFP, continuée de 1980 à 1991 par la FEDN, a tenté d'être relancée en 2011 par Hervé Coutau-Bégarie, président de l'Institut de Stratégie comparée (ISC), fondé en 1994 et qui avait repris les fonds de la FEDN. Grand admirateur de l'œuvre de Georges Dumézil et de sa discipline, la grammaire comparée, Coutau-Bégarie s'est engagé dans l'étude comparée des stratégies de la guerre : Hervé COUTAU-BEGARIE, *Traité de stratégie*, Paris, Economica, 2011.

³¹ T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, op. cit.

Mais la désaffection des études sociologiques de la guerre – les études polémologiques qui ont pu constituer un moment donné un paradigme mineur dans la pensée de la guerre française – peut aussi s’expliquer par le mouvement qui submerge les sciences sociales en France dans les années 1960, la vague du *structuralisme*³². Le structuralisme promeut à ce moment-là comme disciplines reines, l’ethnologie – avec l’anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss³³ –, la psychanalyse – celle notamment de Jacques Lacan³⁴ – et la linguistique – dans la suite de celle de Ferdinand de Saussure³⁵, et détrône les disciplines qui rapportaient « les contenus empiriques [...] à la positivité du sujet historique qui les perçoit »³⁶, c’est-à-dire la sociologie, la psychologie et l’analyse des littératures – la philologie – et des mythes – la mythologie. La sociologie n’est donc plus la discipline « en vogue » pour les jeunes chercheurs de cette époque, sans pour autant que des études structurales de la guerre ne naissent pour remplacer les études sociologiques. Ce déplacement d’intérêt à l’intérieur des sciences humaines et sociales s’accompagne, en philosophie, d’un autre déplacement d’intérêt : celui de la phénoménologie vers un courant de pensée qui sera connu, aux États-Unis, sous le nom de *French Theory*³⁷. Les philosophes de ce courant de pensée des années 1960, parmi eux, Foucault, Deleuze et Derrida, montrent un grand intérêt pour les sciences humaines et sociales structurales. La démarche structurale se veut un dépassement de l’empirisme, du vécu et du descriptif ; elle veut rompre avec le « sociologisme », le « psychologisme » mais aussi l’« historicisme » de l’évolutionnisme et de la téléologie hégélienne. L’inconscient devient plus important que le conscient, ce qui ne veut pas dire que le champ du réel est déconsidéré. Dans l’anthropologie structurale³⁸ de Lévi-Strauss, l’observation est première ; les structures élémentaires³⁹ sont comme des grilles de déchiffrement dont l’ambition est d’être opératoires pour le réel. Ainsi, le réel n’est pas confondu avec sa formulation structurale : l’expression mathématique de la réalité que

³² François DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 1 : le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 2012.

³³ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2010.

³⁴ Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

³⁵ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.

³⁶ Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 389.

³⁷ F. CUSSET, *French Theory*, *op. cit.*

³⁸ C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*

³⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions EHESS, 2017.

l'on retrouve volontiers dans les sciences structurales ne veut pas dire nécessairement qu'il y a ontologisation du modèle. Chez Lévi-Strauss, l'intelligibilité des mythes doit provenir de la confrontation de leurs différences, de leurs variations ; c'est dans la répétition que se révèle la structure du mythe⁴⁰ qui est à deux dimensions, synchronique et diachronique. La structure est alors une sorte de matrice qui permet de traduire un code dans un autre ; un mythe est décomposé en unités minimales, les mythèmes, qui sont ensuite classés en séries de mythèmes, afin d'être comparé à d'autres mythes. La règle *triple* de la *réciprocité* ou du don – donner, recevoir, rendre – que met en évidence Lévi-Strauss, permet de comprendre les relations d'échange au-delà des données empiriques qu'elles portent et d'en formaliser la structure. Ce type de règle triple, par exemple, pourrait se révéler opératoire pour ce qui concerne la guerre, qui pourrait être vue comme un versant « négatif » du don.

Les sciences structurales n'ont pas investi l'étude de la guerre dans ces années 1960 et 1970 ; elles auraient pourtant pu constituer une influence concurrente sérieuse à celle du courant aronien atlantiste pour la pensée de la guerre en France. Il n'est cependant pas trop tard pour reprendre ces travaux ; c'est ce que cette thèse voudrait montrer.

TROIS AUTEURS CLES POUR CONSTITUER UNE FRENCH THOUGHT DE LA GUERRE

L'histoire de la réception aux États-Unis de la philosophie française contemporaine, représenté entre autres par Foucault, Deleuze et Derrida, et appelé *French Theory*⁴¹, montre qu'elle est à l'origine de l'apparition d'un important courant de pensée, celui des *Cultural Studies*. Le retour en France, à partir des années 2000, de cette *French Theory*, grâce à des auteurs comme Judith Butler⁴² ou Richard Rorty⁴³, redonne une nouvelle vitalité à une pensée française des années 60 et 70 que nous appelons *French Thought* pour faire référence, sans la reprendre puisque nous nous appuyons directement sur les auteurs français et non sur leurs interprétations américaines, à la *French Theory*. La *French Thought* serait alors, loin

⁴⁰ C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 235-265.

⁴¹ F. CUSSET, *French Theory*, op. cit.

⁴² Judith BUTLER, « 1 - Qu'est-ce que la critique ? », in *Penser avec Michel Foucault*, trad. fr. Claudine BRIANE et trad. fr. Marie-Christine GRANJON, Editions Karthala, 2005, p. 73. Judith BUTLER, *Sujets du désir : réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, trad. fr. Philippe Sabot, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

⁴³ Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, A. Colin, 1993. Rorty se réclame de James, de Dewey mais aussi de Nietzsche, Heidegger et Foucault ou encore de Quine, prétendant ainsi dépasser le clivage traditionnel entre philosophes continentaux européens et analytiques anglo-saxons.

de l'opposition culturelle que son appellation suggère peut-être, cette tendance actuelle de renouveau, issue de la pensée philosophique des années 1960 et 1970 en France, et continuée aux États-Unis mais aussi en Italie – avec par exemple Giorgio Agamben. Le dynamisme conceptuel de cette *French Thought* peut donner du souffle à un domaine de pensée qu'elle n'a pas encore investi, la pensée de la guerre, et lui permettre de se positionner comme une alternative française aux *War Studies* anglo-saxonnes qui investissent entièrement le champ de réflexion renaissant dans ce domaine en France.

Parmi les philosophes de ce moment des années 1960, Foucault, Deleuze et Derrida entretiennent, chacun à leur façon au sein de la *French Thought*, une relation privilégiée avec les sciences humaines et sociales structurales et constituent par là des auteurs particulièrement intéressants pour notre recherche d'un nouveau paradigme de pensée de la guerre. Combinant une approche critique – sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 1.1. – et une approche subversive – sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 2.1. –, ils ouvrent le champ de réflexion à un au-delà de la raison, à l'inconscient, à l'irrationnel – incarné notamment par le fou et le sauvage – que le concept de guerre dans sa formulation classique refoule. Ces philosophes mettent au centre de leur réflexion le « discours »⁴⁴, la « différence »⁴⁵, mais aussi la « déconstruction », concept forgé par Derrida et qui expose le mode opératoire des lectures critiques structurales (chapitre 1.1.) : le texte est supposé se déconstruire lui-même à la lecture sans qu'il soit nécessaire d'y apporter une critique extérieure. La déconstruction, selon Patrice Maniglier, porte la marque de ce qui a fait naître le *structuralisme* : la linguistique et la grammaire comparée.

[...] il apparaît alors que la déconstruction de Derrida s'inscrit non pas dans l'histoire longue et fondamentalement spéculative de l'Être, mais dans une histoire courte et sous la dépendance d'une découverte positive, qui est celle du choc métaphysique que les disciplines comparatistes ont imposé, souterrainement mais sûrement, à l'ensemble de la pensée. Ce qui fait irruption dans la pensée, et qui se trouve être en excès sur la métaphysique, c'est, bizarrement, l'indo-européen, et avec lui la notion de *variante*.⁴⁶

⁴⁴ Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 2009.

⁴⁵ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015. Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Points, 1967.

⁴⁶ Patrice MANIGLIER, « Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 371-393, p. 385-386.

En comparant les langues entre elles, Saussure mais aussi George Dumézil, dont Foucault a été proche et sur les travaux duquel Deleuze et Félix Guattari ont pu s'appuyer⁴⁷, ont révélé l'importance des différences et des variations dans la compréhension d'un phénomène : ce sont les différences et non les invariants qui le font apparaître. Dumézil met en évidence, en comparant les mythes et divinités de l'ère indo-européenne, un *système trifonctionnel* structurant de façon similaire les sociétés et s'appuyant sur le prêtre – souveraineté magique et juridique –, le guerrier – la force physique – et l'agriculteur-éleveur – la fécondité. Le guerrier est alors un des trois piliers du fonctionnement social indo-européen ; Dumézil s'intéresse particulièrement aux rites et mythes de cette fonction guerrière⁴⁸. Il chargera, à la fin de sa vie, Hervé Coutau-Bégarie, professeur de stratégie⁴⁹ à l'École de guerre, d'établir un recueil de textes caractéristiques de sa méthode⁵⁰ ; l'Institut de stratégie comparée que crée Coutau-Bégarie, et qui reprend également les fonds de l'Institut français de polémologie de Bouthoul, tient son nom de cette *méthode comparatiste*, qui sans être structurale au sens strict du terme, a été une des inspirations des méthodes structurales. Une nouvelle pensée française de la guerre pourrait ainsi reprendre les travaux de Coutau-Bégarie et, plutôt que de poursuivre l'orientation systémique prise par le général Poirier⁵¹ qui a travaillé avec lui, prendre une approche structurale et comparatiste. Notre conceptualisation de la guerre s'appuiera ainsi sur une méthodologie comparatiste que nous développerons sur des bases structurales (chapitre 3.1.), méthodologie qui pourrait servir de socle à cette nouvelle pensée de la guerre.

⁴⁷ Notamment dans « 1227 -Traité de nomadologie : la machine de guerre » in Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de minuit, 1980, p. 434-527.

⁴⁸ Georges DUMEZIL, « Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens », in *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 2011, p. 281-537.

⁴⁹ H. COUTAU-BEGARIE, *Traité de stratégie*, op. cit. Ce traité fait la somme des différentes connaissances sur la stratégie militaire et la façon de faire la guerre dans l'histoire et dans le monde ; l'approche, originale, est essentiellement française. Ses continuateurs sont : Martin MOTTE, Georges-Henri SOUTOU, Jérôme de LESPINOIS et Olivier ZAJEC (dir.), *La mesure de la force : traité de stratégie de l'École de guerre*, Paris, Tallandier, 2018.

⁵⁰ Georges DUMEZIL, *Mythes et dieux des indo-européens : Loki, Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 2011.

⁵¹ Lucien POIRIER, *Essais de stratégie théorique*, Paris, Fondation pour les études de défense nationale, 1982. Nous évoquerons la pensée de Poirier dans la section 3.1.2. Nous expliciterons ce que sont les approches systémiques dans la section 1.1.1.

Nous reviendrons au fur et à mesure de cette thèse sur les fondements du *structuralisme* – notamment dans les chapitres introductifs 1.1. et 2.1. des deux premières parties – mais nous pouvons d’ores et déjà commencer par caractériser ce courant de pensée en insistant sur les difficultés qu’il soulève de façon générale. La première difficulté tient au fait qu’il est extrêmement délicat de classer les philosophes, ainsi que les scientifiques, dans ce courant structuraliste : la plupart du temps, ces penseurs refusent d’être classés dans un quelconque courant de pensée, et par suite dans le courant structuraliste ; ensuite, l’utilisation ou pas du terme « structure » par ceux-ci n’est pas un critère sélectif. Nous reviendrons notamment sur la confusion courante entre la pensée systémique et la pensée structuraliste (chapitre 1.1.). La deuxième difficulté tient à l’existence de deux versions concurrentes⁵² du structuralisme : une, mathématique ou algébrique, qui s’est instaurée autour du groupe « Nicolas Bourbaki »⁵³ et une, différentielle, qui s’est instaurée autour de la linguistique saussurienne. Selon Deleuze, les mathématiques de Bourbaki sont axiomatiques et non différentielles : « il s’agit de relations entre éléments non spécifiés, même qualitativement, et non pas d’éléments qui se spécifient réciproquement dans des relations. L’axiomatique est en ce sens encore imaginaire, non pas à proprement parler symbolique. »⁵⁴ Pourtant, Lacan et Lévi-Strauss ont tenté de faire intervenir dans leurs travaux, aux côtés de la linguistique structurale, les mathématiques de Bourbaki. Nous nous intéresserons toutefois à la version saussurienne du structuralisme, celle utilisée en sciences humaines et sociales et en philosophie. La troisième difficulté est liée à l’appréhension d’un « esprit » du structuralisme qui se veut radicalement différent de celui de la philosophie « classique » : cette rupture lui donne une image exotique – liée notamment à la mise en place d’un nouveau vocabulaire – mais surtout l’image élitiste d’un cercle difficile à pénétrer – les concepts paraissent abscons car hors de tout repère habituel. La logique qui est souvent prêtée au structuralisme est celle du jeu d’échec qui, contrairement au bridge par exemple, ne tient compte que du positionnement des pièces au moment de jouer, et non de l’historique de l’ensemble de la

⁵² David RABOUIN, « Structuralisme et comparatisme en sciences humaines et en mathématiques : un malentendu ? », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 37-57. Rabouin propose de lever la tension entre les deux versions en les conciliant, l’une, l’algébrique, pouvant être un modèle particulièrement simple de l’autre, saussurienne, plus complexe.

⁵³ Nicolas BOURBAKI, *Théorie des ensembles*, Berlin Heidelberg New York, Springer, 2006.

⁵⁴ Gilles DELEUZE, *L’île déserte et autres textes : textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 247.

partie ; l'importance serait donnée aux relations entre les termes sans tenir compte de leur contenu. Il serait une sorte de scientisme au sein de sciences humaines et sociales complexées vis-à-vis des sciences « dures » ; il aurait tendance à prôner l'universalité de la structure, au travers de la recherche d'invariants dans la multitude des variétés qui se donnent. Cette façon de voir le structuralisme comme un formalisme pur, figé hors du temps et du monde réel, est caricatural comme nous le verrons au fur et à mesure de cette thèse. Le structuralisme en philosophie rompt cependant bien avec la phénoménologie et avec l'intériorisation de l'expérience vécue ; il met à l'écart tout recours à la conscience d'un sujet, par la mise en avant de l'inconscient révélé par la structure – inconscient qui rappelle l'idéalisme kantien et par là semble aller vers une nouvelle métaphysique ; enfin, il ne reprend pas le rôle « classique » et phénoménologique de la philosophie vis-à-vis des sciences, c'est-à-dire celui qui consiste à délimiter le champ des possibles, donner un fondement épistémologique, interpréter et donner du sens au travail empirique – rôle d'ailleurs que les sciences lui refusent depuis l'avènement du positivisme en élaborant leur propre matière conceptuelle.

Le choix spécifique, pour cette thèse, des trois philosophes de référence de la *French Thought*, ou de ce courant de pensée structuraliste que sont Foucault, Deleuze et Derrida – ce que nous devons justifier (chapitres 1.1. et 2.1.) puisqu'ils ont eux-mêmes refusé cette classification – se justifie à plusieurs niveaux : nous voyons tout d'abord l'intérêt que la pensée de chacun d'eux, prise individuellement, offre à la résolution des problématiques auxquelles cette thèse s'attaque, mais nous voyons aussi l'intérêt qu'apportent le croisement et la mise en perspective de leurs trois pensées. Nous aurions pu choisir d'autres auteurs de cette *French Thought*, mais il nous fallait des philosophes qui aient eux-mêmes travaillé sur la notion de guerre. En effet, leurs interprétations des auteurs majeurs pour la pensée de la guerre – abordés dans la première partie –, qu'ils soient philosophes ou théoriciens, ainsi que leurs propres travaux pouvant se rapporter au concept de guerre – étudiés dans la deuxième partie –, sont suffisamment conséquents pour nous fournir un point de départ pour notre conceptualisation – objet de la troisième partie. Nous avons initialement sélectionné, en plus de Foucault, Deleuze et Derrida, Jean-François Lyotard mais son œuvre ne nous a finalement pas paru suffisamment significative sur ce point⁵⁵. Chacun d'eux nous apporte ainsi quelque chose de différent et d'essentiel pour cette thèse : Foucault nous permettra notamment de

⁵⁵ Hormis peut-être le recueil de textes : Jean-François LYOTARD, *La guerre des Algériens : écrits, 1956-1963*, Paris, Galilée, 1989.

faire une généalogie des conceptions de la guerre afin d'en dégager les différents paradigmes en jeu – première partie de cette thèse – ; Deleuze nous donnera, entre autres, les critères pour identifier les bases d'un paradigme structuraliste de la guerre – deuxième partie de cette thèse – ; Derrida, qui a eu un dialogue conflictuel avec la philosophie analytique⁵⁶ et la philosophie anglo-saxonne du langage⁵⁷, nous fournira des concepts essentiels, aux côtés de ceux de Foucault et de Deleuze, pour notre propre conceptualisation – troisième partie de cette thèse. Mais leur lecture croisée nous permettra également de développer une matière supplémentaire pour alimenter et enrichir notre réflexion. Il nous fallait en effet un nombre minimal d'auteurs à *comparer* afin de pouvoir composer à partir de *variations critiques* autour d'un même thème – comme le suggère le sous-titre de cette thèse – une conceptualisation de la guerre. Un des principes premiers de la méthode structurale que nous souhaitons mettre en place est, nous l'avons vu, la *comparaison* ; nous espérons par exemple que la *répétition* de l'utilisation d'un concept relatif à la guerre par plusieurs auteurs « paradigmatiques » pourra nous permettre de dégager une structure pour notre paradigme de la guerre. Le choix des auteurs que nous souhaitons paradigmatiques, c'est-à-dire représentatifs de ce paradigme que nous appelons structuraliste et dont il nous faudra préciser les contours ou le périmètre (chapitre 2.1.), procède donc également du potentiel de leur pensée à pouvoir être comparée, c'est-à-dire d'être en rapport les unes avec les autres pour ce qui concerne nos points d'intérêt, tout en étant suffisamment différente les unes des autres pour que la comparaison soit riche conceptuellement. Dans cette optique, plusieurs axes de comparaison s'offrent d'emblée à nous et confortent le choix de Foucault, Deleuze et Derrida pour cette thèse.

Un de ces axes est celui de leur rapport à la philosophie kantienne. Kant apparaît comme un premier auteur d'influence majeur pour la pensée de la guerre : la pensée pacifiste des relations internationales est influencée en effet par l'irénisme kantien et les textes sur la « paix perpétuelle » (section 1.2.1.). Deleuze, Derrida et Foucault ont chacun étudié la pensée de Kant et fourni une interprétation qui pourrait nous aider à répondre à nos interrogations. Nous chercherons notamment comment la philosophie kantienne intervient dans cette pensée pacifiste, par quelles interprétations intermédiaires elle parvient aux penseurs stratégiques et comment ces utilisations de la pensée de Kant – ou de ses interprétations – s'accordent avec la rationalité des *War Studies*. Notons, sans exhaustivité,

⁵⁶ J.-M. SALANSKIS, « Derrida et la philosophie analytique », art. cit.

⁵⁷ Pierre BOURETZ, *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & co*, Paris, Gallimard, 2010.

que la thèse complémentaire de Foucault est consacrée à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant⁵⁸, que Deleuze a enseigné la philosophie de Kant et a écrit *La Philosophie critique de Kant*⁵⁹, et que la philosophie de Derrida se nourrit de philosophie kantienne – *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*⁶⁰ met clairement en évidence que le concept de guerre utilisé Derrida lui vient de Kant.

Un autre axe de réflexion comparatiste est celui du rapport de nos trois auteurs aux pensées marxistes⁶¹ contre lesquelles la pensée stratégique occidentale, libérale, réaliste ou pacifiste, s'est construite. Le marxisme, compte tenu de l'importance du concept de lutte des classes, et plus généralement des conflits sociaux, apparaît comme un autre courant d'influence majeur pour la pensée de la guerre (section 1.3.1.). Or Deleuze, Derrida et Foucault ont voulu, chacun, répondre aux enjeux soulevés par la pensée marxiste. La « guerre des races » chez Foucault dans « *Il faut défendre la société* »⁶² peut être vue comme une réponse au concept marxien de la lutte des classes. Deleuze, avec Guattari, inscrit ses travaux⁶³ dans une certaine lignée marxiste. Derrida consacre un ouvrage à la question de la postérité marxiste : *Spectre de Marx*⁶⁴. De plus, nos trois philosophes français se rassemblent également autour de réflexions sur les concepts de guérilla, de guerre révolutionnaire, de guerre civile, que les théoriciens marxistes ont fait émerger (section 1.4.2.). Enfin, nos trois auteurs partagent le même intérêt pour la question de la *praxis*, concept que Karl Marx a créé en attachant au concept de pratique une théorie de l'action qui s'appuie sur le concept de lutte (section 1.3.2.).

⁵⁸ Michel FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », in *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 11-79.

⁵⁹ Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

⁶⁰ Jean BAUDRILLARD, Jacques DERRIDA et René MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, Fécamp, Lignes, 2015.

⁶¹ Voir notamment : Jacques BIDET, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique éditions, 2014. Isabelle GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011. Simon CHOAT, *Marx through post-structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze [Marx à travers le post-structuralisme : Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze]*, London ; New York, Continuum, 2012.

⁶² Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : *cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

⁶³ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris, Éditions de Minuit, 1972. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit.

⁶⁴ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 2013.

Un troisième axe, après le kantisme et le marxisme, permettant d’asseoir ce choix comparatiste de Foucault, Deleuze et Derrida est celui de leur rapport à l’empirisme. En effet, l’empirisme intéresse à la fois la pensée stratégique lorsqu’elle théorise la guerre comme pensée de l’action (section 3.1.2.) et nos auteurs dont la philosophie se veut opératoire. Foucault qualifie ainsi sa méthodologie d’ « empirisme aveugle » ; Deleuze a consacré ses premières recherches à l’empirisme de Hume – *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* ; Derrida est parfois qualifié d’ « empiriste radical » (section 2.1.2.). Dans le monde anglo-saxon, l’empirisme a donné un corpus de pensée – le pragmatisme en philosophie⁶⁵ et les théories sociales de l’École de Chicago⁶⁶ notamment – peut-être insuffisamment exploité par les *War Studies*. Or, nos trois auteurs se sont intéressés aux travaux de ce corpus pluridisciplinaire qui propose une théorisation des conflits contemporains d’une grande cohérence, à l’instar de la théorie critique de l’École de Francfort⁶⁷ avec laquelle il entretient des liens et dans la filiation de laquelle Foucault inscrit son « ontologie de l’actualité » (section 1.3.1.).

Avant d’approfondir le périmètre d’étude, seulement esquissé jusqu’ici, en précisant le plan des travaux qui seront poursuivis dans cette thèse, revenons aux problématiques essentielles que le concept général de la pensée de la guerre soulève.

LA CRISE DES CATEGORIES DE LA GUERRE, DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE

Pourquoi est-il si urgent, aujourd’hui, de travailler à une nouvelle pensée de la guerre ? La situation actuelle sur le territoire national et dans le monde met en évidence une crise qui traverse les catégorisations relatives à la guerre. Lorsqu’en 2015, le Président de la République déclare « la France est en guerre »⁶⁸ devant le Parlement national réuni en Congrès, la force du mot « guerre » employé dans la déclaration vient en complet décalage avec le ressenti de la société qui, certes profondément choquée par les attentats terroristes qui viennent d’être perpétrés, ne se sent pas pour autant « en guerre », du moins pas de la même façon que lors des dernières guerres mondiales du XX^e siècle. En 2020, face à la

⁶⁵ René DAVAL, *Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931)*, La Découverte, 2010.

⁶⁶ Robert E. PARK, Ernest W. BURGESS, Roderick D. MCKENZIE et Morris JANOWITZ, *The city*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1974.

⁶⁷ Paul-Laurent ASSOUM, *L’École de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

⁶⁸ Premiers mots du discours de M. François Hollande devant le Parlement réunis en Congrès à Versailles le 16 novembre 2015.

pandémie de coronavirus, la formule « nous sommes en guerre »⁶⁹ est de nouveau utilisée par le Président de la République. Il y a là plus qu'une difficulté de définition ; il semble y avoir une crise des catégories utilisées en politique. Intéressons-nous à la crise générée par le terrorisme et arrêtons-nous plus particulièrement sur les catégories de « guerre », de « religion » et de « politique ». Ces catégories ne semblent plus avoir de références simples, univoques, permettant de servir de notions communes.

La crise des catégories touche tout d'abord celle de la « guerre ». Jean-Luc Nancy, dans une tribune du *Monde* en octobre 2013⁷⁰ titrait déjà : « Nous avons perdu la guerre ! ». Il s'agissait alors d'un jeu de mots : il voulait dire que « nous » – collectivement – avons perdu le *sens* de la guerre ; la définition classique de la guerre, celle du droit de la guerre, ne semble plus convenir. Il est devenu difficile de définir simplement la guerre, dans l'espace et dans le temps. Mais, justement, n'a-t-on pas voulu trop réduire sa complexité, notamment en utilisant de grandes dichotomies aujourd'hui en crise ? La première dichotomie « extérieur/intérieur » s'appuie sur une distinction qui vient des Grecs, et notamment de Thucydide⁷¹, celle entre *pólemos* et *stásis*. Le *pólemos* est la guerre contre l'ennemi étranger ; la *stásis* est la guerre civile. La question de l'ennemi intérieur met en crise cette première dichotomie, « ennemi » étant attaché au registre du *pólemos*⁷². La deuxième dichotomie « total/spécialisé » est celle qui distingue, par exemple au XX^e siècle, les guerres mondiales des guerres périphériques. Ici, c'est le terrorisme qui fait voler en éclat cette dichotomie, le terrorisme révélant un caractère total autant que spécialisé⁷³. Si le sens de la guerre est perdu, la confrontation au djihadisme n'a pas permis de retrouver, non plus, le sens du religieux.

La catégorie du religieux est en effet en crise depuis longtemps. Lorsque Marcel Gaucher parle de « désenchantement du monde »⁷⁴, il veut dire que la conscience politique de soi de l'Occident, qui s'incarne dans la sécularisation, se définit à travers le récit de

⁶⁹ « Nous sommes en guerre. Toute l'action du gouvernement et du Parlement doit être désormais tournée vers le combat contre l'épidémie, de jour comme de nuit. » Adresse aux Français de M. Emmanuel Macron le 16 mars 2020.

⁷⁰ Jean-Luc NANCY, « Nous avons perdu la "guerre" », *Le Monde*, 12/10/2013.

⁷¹ THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, trad. fr. Denis Roussel, Paris, Gallimard, 2000.

⁷² Nous reviendrons sur cette distinction importante entre le *pólemos* et *stásis* à plusieurs moments dans cette thèse, notamment aux sections 1.3.1. et 3.3.2.

⁷³ Nous développerons plus amplement le concept de guerre totale dans les sections 1.4.1. et 1.4.2.

⁷⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 2016.

l'émergence du politique à partir du religieux, avec ou contre lui. L'Occident a tendance à penser que ce processus, qui part du religieux pour aboutir au politique dans une sorte de progrès idéal, doit s'étendre au monde entier. En identifiant le « *djihadisme* » comme catégorie pouvant surdéterminer les situations de violence terroristes islamistes et valoir comme « ennemi », l'Occident utilise une terminologie religieuse sans toutefois vouloir donner un sens religieux à cette nouvelle « guerre ». Les termes religieux sont en effet utilisés, dans le cadre de la « guerre contre le terrorisme », pour leur signification culturelle et restent compris dans un sens politique, à l'instar de la façon dont Samuel Huntington conçoit un « choc des civilisations »⁷⁵ entre l'Occident et l'Islam ; le terme « guerre » conserve alors un sens proche du sens classique car il met en jeu deux entités assimilées à des entités politiques. Pourtant, si nous nous plaçons du point de vue adverse, celui des groupes djihadistes, il n'est pas du tout évident que les ressorts de la guerre aient perdu leur nature religieuse. De même en Occident, le religieux a-t-il vraiment disparu au profit exclusif du politique ?

Car la catégorie du politique est également en crise. Le terme « Patrie » a déjà depuis longtemps un accent sacré ; la laïcité, censée être, en France, l'aboutissement de la sécularisation du religieux et de sa transformation en politique, semble entrer elle-même dans un processus de sécularisation qui lui fait perdre un peu de son caractère politique pour prendre des accents sacrés. Les nationalismes investissent également le plan religieux pour séduire de nouveaux sympathisants ; les États-Unis disent « partir en croisades » contre le terrorisme. Il semble que le politique cherche à se sacraliser lui-même pour surmonter les difficultés auxquelles il est confronté, que ce soit pour survivre à la perte d'intérêt de la société envers la chose politique ou pour affronter une guerre d'un genre nouveau. Avec ce retour du sacré, le « choc des civilisations » peut alors se voir à la fois comme un duel entre deux prétentions politiques à la souveraineté universelle, mais aussi comme un duel théologique entre le *djihad* pour un islam politique ou un califat d'un côté et la croisade pour la démocratie et les droits de l'homme de l'autre. Le langage utilisé a une portée autant religieuse que politique ou sécularisée. Mais il y a comme une circularité : avec la sécularisation, le politique se présente comme la solution à la crise du religieux, qui se présente lui-même, sous la forme du sacré, comme la solution à la crise du politique. D'un côté, l'Occident espère voir l'islam se séculariser, estimant que le terrorisme est dû à une sorte de guerre interne qui oppose différents courants idéologiques au sein de l'islam, et

⁷⁵ Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, trad. fr. Jean-Luc Fidel, Paris, O. Jacob, 2017.

faisant le parallèle avec les guerres de religion qui ont secoué le monde chrétien et initié le mouvement de sécularisation de l'Occident. D'un autre côté, la crise de la légitimité des gouvernements, de la représentation des citoyens, mais aussi le registre du discours politique actuel, portent à croire que le religieux, le sacré, serait une voie de sortie de la crise politique qui touche l'Occident. Il s'agit bien d'une double crise, dans laquelle le religieux et le politique sont inextricables⁷⁶. Tout cela brouille aujourd'hui le concept de guerre lui-même et rend la question de savoir si nous sommes « vraiment » en guerre extrêmement difficile à répondre.

SOMMES-NOUS EN GUERRE ? UNE QUESTION DE DEFINITION ?

« Sommes-nous en guerre ? » La question en amène une autre qui la conditionne : « qu'est-ce que la guerre ? ». En effet, il semble indispensable de définir au préalable ce que l'on appelle « la guerre » avant de se demander si la situation à laquelle on est confronté est une situation de guerre. Si la question « qu'est-ce que la guerre ? » précède logiquement celle « sommes-nous en guerre ? », et si la réponse à cette première question est partagée par tous, alors une analyse objective de la situation actuelle devrait nous permettre de statuer sans trop de difficultés sur la seconde question. La problématique essentielle se situerait ainsi dans le contenu d'un concept que l'usage généralisé, que ce soit à travers le temps ou l'espace, l'histoire ou la géographie, nous incite à tenir comme universellement partagé. Mais généralité n'implique pas nécessairement universalité. Est-il possible de caractériser de façon définitive le contenu du concept de guerre tel que celui-ci soit universellement utilisable ? Ou dit autrement : la guerre a-t-elle une essence ? Si pour les uns, la guerre est un concept essentialisable, pour d'autres, elle est avant tout une expérience, une réalité phénoménologique. Pour Clausewitz, un des théoriciens de la guerre le plus cités, la guerre est à la fois un concept qu'il assoit sur la notion de duel, et une réalité de l'expérience humaine qu'il définit à partir d'une trinité, celle de l'impulsion naturelle aveugle, de la libre activité de l'âme et de l'entendement pur. *De la guerre* se donne comme objectif de « scruter l'essence des phénomènes de guerre »⁷⁷, c'est-à-dire de réconcilier l'approche par concept et l'approche phénoménologique⁷⁸. Pour cela, Clausewitz s'engage dans une analytique de

⁷⁶ Pour une lecture de la crise actuelle comme retour du théologico-politique, voir : Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

⁷⁷ Carl von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, trad. fr. Pierre Naville, Paris, Éditions de Minuit, 1955, p. 47.

⁷⁸ Nous interrogerons dans la première partie, section 1.2.2., la séparation que fait Clausewitz entre concept et phénomène.

la guerre comme expérience, qu'il confronte au « concept de guerre lui-même comme point de repère extérieur »⁷⁹. Il pose ainsi un concept de guerre pour s'en servir de type idéal, de « modèle » (section 1.2.2.). La notion de modèle peut être en effet intéressante pour tenter de donner un statut épistémologique à un « objet » guerre lorsqu'on le considère selon une démarche scientifique. La modélisation est une conception figurée d'une réalité, d'une expérience, qui sert à définir un objet abstrait structuré par des lois scientifiques. En retour, le modèle facilite l'expérimentation sur – et la réalisation – des objets concrets. Le modèle est donc à la fois une figuration et un schéma directeur. Ce double emploi existe déjà chez Platon où le modèle prend le nom de « paradigme ».

Dans les *Dialogues*, selon l'endroit, « les Formes sont définies, par rapport aux choses sensibles, comme des *paradigmes*, comme des modèles. D'autre part, certains passages qualifient les sensibles de paradigmes par rapport aux Formes. »⁸⁰ Pour Goldschmidt, le paradigme est un procédé dialectique qui se place entre Formes et sensibles : dans un mouvement « ascendant », les choses sensibles identifiées comme paradigme guident vers les Formes ; dans un mouvement « descendant », les Formes sont les paradigmes qui permettent de connaître le monde sensible et d'agir sur lui. Le *concept de paradigme* a eu une grande postérité, mais il ne lui est communément retenu comme sens que celui d'exemple, de modèle concret qui guide l'activité humaine ; le paradigme comme archétype, sens qui suggère l'idée d'une priorité ontologique originelle, n'est guère utilisé. L'acception de Goldschmidt, qui intègre quant à elle au paradigme la notion d'archétype, permet de dépasser la distinction ontologique entre le concret et le formel, et de se concentrer sur la question du *paradigme comme objet de pensée*, comme outil méthodologique pour une réflexion autour d'une expérience – ici celle de la guerre – et des constructions abstraites qui lui sont attachées – concept, nature, essence, théorie, modèle, représentation, etc. L'objet d'étude « guerre » n'est pas tant la guerre dans ses multiples réalisations concrètes, qu'un objet de pensée guidant la lecture d'expériences humaines diverses. Le concept de paradigme – qui sera essentiel dans cette thèse – permet ainsi de situer la problématique soulevée par la question « sommes-nous en guerre ? » : le nœud de la difficulté se trouve entre cet objet de pensée, ou paradigme, que l'on nomme « guerre » et les expériences humaines que l'on nomme « guerres ». Les pronoms indéfinis « on » permettent ici d'insister

⁷⁹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 47.

⁸⁰ Victor GOLDSCHMIDT, « Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action », *Revue des Études Grecques*, n° 274, 1945, p. 118-145, ici p. 125.

sur la singularité essentielle que le paradigme de guerre comme l'expérience de guerre supposent. Ni l'un ni l'autre n'est unique ; il y a une multiplicité de l'un et de l'autre à l'intérieur de leur univocité respective. Le paradigme de guerre peut renvoyer par exemple aux objets de pensée constitués par l'étude de la Guerre froide ou celle des guerres de religions ; l'expérience de guerre peut quant à elle comprendre les vécus des guerres mondiales ou des guerres coloniales par exemple, et cela, selon différents points de vue, celui du soldat, du politique, du civil, etc.

Comprendre qu'un modèle – ou paradigme – est univoque, et non unique, permet d'éviter les blocages dogmatiques, mais paraît placer la réflexion dans une sorte d'inconfort relativiste. Pour se rassurer, il faut rappeler que l'univocité d'un terme, d'un concept, ou d'un paradigme, s'entend lorsque celui-ci s'applique à plusieurs entités différentes, tout en gardant un sens pourtant absolument identique. La multiplicité sous-entendue ne signifie pas, en effet, que *tout* – et donc n'importe quoi – peut être un paradigme de guerre ou une expérience de guerre, mais que, potentiellement, *chaque* objet de pensée peut être un paradigme de guerre, ou *chaque* vécu peut être une expérience de guerre. La multiplicité réside dans l'ouverture du paradigme ou de l'expérience de guerre à de possibles cas non encore répertoriés. La liste des entités auxquelles l'un et l'autre renvoient n'est pas limitative ; elle reste ouverte sur les évolutions apportées par les études et événements futurs. Pour comprendre la logique de cette multiplicité nécessaire à une bonne appréhension de la problématique qui nous intéresse ici, un détour par le fonctionnement du langage et des langues peut être utile. La linguistique introduite par Saussure nous explique qu'un mot se caractérise, dans une langue, à la fois par son sens et sa prononciation, comme deux faces d'une même pièce. Le sens de ce mot se comprend dans sa différence avec le sens des autres mots ; de la même façon, la prononciation du mot ne se comprend et ne s'entend que par sa différence avec les prononciations des autres mots. Ainsi, par exemple, la « guerre » n'a pas le même sens que « guère » ; « guerre » n'a pas la même prononciation que « gare ». Le mot « guerre » est finalement défini par tout ce qu'il n'est clairement pas. Pourtant, les choses ne sont pas si simples, car, à force d'employer un mot et de le répéter, son sens comme sa prononciation évoluent dans le temps. C'est ainsi qu'à force de parler le latin, on en est arrivé à parler le français. Si nous envisageons la progressivité du passage du latin au français, nous comprenons qu'il s'agit en fait de la même langue. L'évolution d'une langue est inhérente à sa structure faite de différences se caractérisant de proche en proche, et à son fonctionnement dans lequel la répétition incite inexorablement à une modification par petites touches. Ces principes de *différence* et *répétition* caractérisent la pensée structuraliste dont il est question

dans cette thèse. De la guerre comme paradigme et comme expérience, il en va de même qu'avec le simple mot « guerre » : à force d'être étudié comme objet de pensée, le paradigme évolue ; la vie étant faite d'imprévus, les expériences de guerre se répètent sans jamais vraiment se ressembler totalement. La multiplicité dans la répétition, qui se décline dans d'inévitables évolutions, n'empêche aucunement de considérer que la guerre est une seule et même chose, qu'elle est univoque. D'ailleurs son évolution reste la plupart du temps imperceptible, et les questions « est-ce encore la guerre ? » ou « sommes-nous en guerre ? » ne se posent même pas. Ou plutôt, peut-être qu'à l'échelle historique, elles semblent ne s'être jamais posées ?⁸¹

Les débats autour de la question « sommes-nous en guerre ? » seraient-ils le signe d'une résistance à l'évolution « naturelle » du paradigme de guerre et des expériences de guerre ? Seraient-ils le signe d'une appréhension à envisager la révolution darwinienne qui donne la primauté originelle à la variation et non à l'unicité ? Reprenons les développements précédents. La réconciliation épistémologique entre l'essence et le phénomène de la guerre amenée par le concept de paradigme suffit-elle à répondre à la question « sommes-nous en guerre ? » ? La suppression de cet idéal unique que pourrait être le concept pur de guerre, vis-à-vis duquel les réalisations concrètes ne seraient que d'imparfaites copies, nous permet-il de nous détacher complètement du carcan dogmatique d'avoir à établir une définition de la guerre comme préalable à la réponse à la question qui nous est posée ? Si nous nous plaçons dans le mouvement descendant décrit par Goldschmidt, il semble que nous avons toujours besoin d'une caractérisation du paradigme comme archétype pour connaître le monde sensible et savoir si effectivement nous sommes en guerre. Si nous nous plaçons dans le mouvement ascendant, nous nous demandons de quel droit l'expérience que nous vivons pourrait être paradigmatique de la guerre. Dans ce second cas, la question « sommes-nous en guerre ? » devient la question première : elle permet de décider si l'expérience est vécue comme une guerre, et par là, participe du paradigme de la guerre. L'affirmation : « nous sommes en guerre ! » a alors valeur d'énonciation performative⁸² : c'est elle qui décide ce qu'est la guerre ; elle décide de l'évolution du paradigme de guerre. L'interrogation se

⁸¹ À l'image des réformes orthographiques ou des évolutions des définitions dans les dictionnaires qui soulèvent ponctuellement des débats mais finalement finissent par être communément admises.

⁸² Nous verrons (section 1.3.2.), avec notamment J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, op. cit., que cette énonciation performative ne remplit qu'imparfaitement les critères de la performativité selon John Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. fr. Gilles Lane, Paris, Seuil, 2010.

reporte sur la légitimité de celui ou celle qui énonce que nous sommes en guerre. Cette légitimité n'est pas forcément celle des experts ou des scientifiques, elle peut être par exemple politique, médiatique, ou populaire – songeons notamment à cette étonnante « sagesse des foules »⁸³. Tout se passe comme si nous nous retrouvions devant une dialectique⁸⁴ de « l'expert et de l'homme de la rue » : l'expert détient les clés de compréhension du paradigme de la guerre et est garant de son bon emploi – et par là même de son invariance – et l'homme de la rue, celui qui détient le sens commun, subit des expériences qu'il assimile, malgré l'ignorance des critères scientifiques, à la guerre. À l'instar de la dialectique du maître et de l'esclave⁸⁵, l'expert ne se rend pas compte que l'homme de sens commun construit l'objet de son expertise ; c'est le non-expert, par son vécu et ce qu'il en a dit, déclaré, affirmé, qui fait l'objet de pensée qu'est la guerre.

Depuis Aristote, la science doit expliquer ce qui change à partir de ce qui ne change pas⁸⁶, c'est-à-dire à partir d'invariants. La science moderne – avec René Descartes ou Isaac Newton – n'abandonne pas ce principe : il y a toujours une cause extérieure à l'origine d'un changement. Avec Charles Darwin⁸⁷, la perspective se retourne : ce qui doit être expliqué, c'est l'invariant. La sélection naturelle est à l'origine des espèces et le point de départ est la variation du vivant. La question qui se pose alors est de comprendre comment interviennent l'homogénéité et la création des genres, c'est-à-dire comment se créent les invariants. Les deux niveaux, celui de variation et celui de sélection, sont indépendants. La sélection arrive dans un second temps pour sélectionner ce qui varie. Il y a une primauté épistémique de la variation, jamais prédéterminée par la sélection. Si nous acceptons la révolution métaphysique apportée par ce *principe de Darwin*, nous comprenons que la variation, notamment en ce qui concerne la guerre, est un fait originaire, et qu'ensuite seulement vient une sélection qui « dit » si nous sommes en guerre et « normalise » en cela ce qu'est la

⁸³ James SUROWIECKI, *La sagesse des foules*, trad. fr. Elen RIOT, Paris, JC Lattès, 2008.

⁸⁴ Le terme « dialectique » est ici employé au sens commun, c'est-à-dire de confrontation. Nous verrons, notamment avec Hegel, l'importance et les différents sens de ce terme (section 1.3.1.).

⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1977, p. 161-166.

⁸⁶ ARISTOTE, *La physique*, trad. fr. Lambros Couloubaritsis et trad. fr. Annick Stevens, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

⁸⁷ L'interprétation de Darwin sur laquelle nous nous appuyons dans cette thèse est celle de Jérôme ROSANVALLON et Benoît PRETESEILLE, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie. Volume I*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009, p. 71-91.

guerre. Cette sélection « naturelle » est conditionnée par divers facteurs environnementaux (histoire, géographie, culture, etc.), qui donnent l'impression de constance dans le résultat de la sélection. Pourtant, force est de constater que la guerre, dans son acception, n'a fait qu'évoluer à travers le temps et l'espace. Plutôt que de rechercher vainement des principes invariants de la guerre, nous pourrions être attentifs à une sélection darwinienne toujours en marche. Lorsqu'un Président de la République déclare : « nous sommes en guerre », ne valide-t-il pas une évolution du paradigme de guerre, en y incluant notamment le djihadisme et la lutte contre le djihadisme, voire la lutte contre les pandémies ? Et que dire de l'utilisation du terme « guerre » pour qualifier des formes de combats qui se déroulent sur Internet ? Sommes-nous aussi en « cyberguerre » ?

LE COMBAT NUMERIQUE : UNE REVOLUTION POUR LES SCHEMAS DE Pensee ?

Revenons à la question : comment penser la guerre ? *Penser*, tout d'abord, c'est concevoir dans l'esprit, donner une forme aux idées, façonner une solution qui pourra répondre à un problème que l'on se pose ou qui se présente de lui-même. Penser, c'est donc innover, inventer, *créer*⁸⁸. En effet, une solution déjà imaginée et proposée n'a plus besoin d'être « re-pensée » ; l'activité intellectuelle alors engagée consiste à retrouver cette solution de pensée et à la proposer à nouveau. De plus, chaque problème posé est susceptible de comporter en lui une complexité insoupçonnée, complexité qui fait de lui un problème nouveau et nécessite l'invention d'une solution *ad hoc*. La formation scolaire et scientifique, en France, entraîne essentiellement à résoudre des problèmes dont la solution a déjà été élaborée afin d'évaluer la capacité de l'élève à retrouver cette solution. Ces problèmes pouvaient être *complexes* la première fois qu'ils se sont posés, mais une fois figés dans leur formulation théorique et pédagogique ils n'en deviennent que seulement *compliqués* à résoudre. Si être compliqué pour un problème signifie qu'il est difficile d'en trouver une solution mais que cette dernière existe assurément – à l'exemple des casse-têtes chinois –, être complexe ajoute une dimension d'incertitude à sa résolution. L'objectif des exercices d'entraînement à la résolution de problème est bien sûr de former la pensée, de lui faire acquérir des mécanismes de logique qui structurent et guident la réflexion. Ces mécanismes s'appuient sur des modèles de pensée éprouvés, reconnus pour leur performance et inculqués dès le plus jeune âge à tous. On est entraîné à penser selon des schémas bien rodés, sur

⁸⁸ Penser en philosophie, c'est ainsi, selon Deleuze et Guattari, créer des concepts. « Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie. » Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 2005, p. 11.

lesquels on se repose en confiance et dont on n'a souvent même plus conscience. On finit la plupart du temps par confondre ces modèles avec la pensée elle-même. Or ce ne sont que des *façons de penser*. Or, nul mieux que ceux qui travaillent sur les questions de sécurité et de défense le savent : les risques et les menaces viennent de tiers et d'adversaires dont on partage assez rarement les façons de pensée. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les sujets de défense et de sécurité sont en général complexes : la différence de façon de penser, qualifiée souvent de culturelle, rend difficile et incertaine la résolution des problèmes posés. La philosophie pose la question des fondements de la réflexion et peut aider à comprendre et poser une passerelle au-dessus du fossé qui se creuse entre différents modèles de pensée. Jean Guitton, par une de ses conférences⁸⁹ professées à l'École supérieure de guerre entre 1953 et 1962 et intitulée « La pensée hégélienne et la conduite de la guerre », répond à une commande du commandant de l'École qui souhaitait fournir aux stagiaires, dans les premières années de la Guerre froide, des outils pour penser l'adversaire probable, l'Union soviétique. L'objectif était de décrypter les ressorts de son système de pensée, afin de comprendre les fondements de son action et être prêts à la parer. Ce qui surprend aujourd'hui en relisant cette conférence, c'est de se rendre compte à quel point nos schémas de pensée évoluent sans même que nous en prenions conscience. Nous reconnaissons dans les clés de compréhension que donne Guitton de la pensée adverse – qu'il assoit sur la méthode hégélienne plus que sur les pensées marxistes – les fondements mêmes de la pensée française actuelle. Entre les années 1950 et aujourd'hui, la dialectique hégélienne a profondément irrigué les mécanismes de réflexion – ne serait-ce qu'au travers du processus d'analyse que nous appelons « thèse-antithèse-synthèse ». Guitton pronostique l'issue d'une confrontation armée des deux structures de pensée, hégéliano-marxiste et platonico-aristotélicienne – cette dernière étant celle des armées françaises des années 1950 selon lui – et estime que si la première est gagnante dans le court terme et sur le plan tactique, la seconde l'est dans le long terme et sur le plan stratégique. Il semble que ce pronostic se révèle inexact.

Les modélisations ou *schémas de pensée* permettent d'appréhender l'environnement stratégique. Ils aident à l'analyse des menaces et à la prospective, mais ils peuvent aussi limiter la variété des approches et restreindre l'efficacité de la réflexion. Les modèles qui structurent la pensée, sans qu'on y prête attention, comportent chacun avantages et limites, apportent chacun clarté et biais, lumière et ombre sur l'environnement. Les mécanismes de pensée sont une faiblesse tout d'abord parce qu'ils limitent la capacité à lire dans la pensée

⁸⁹ Jean GUITTON, *La pensée et la guerre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017, p. 145-156.

de l'adversaire. Dans la tradition de la philosophie politique, il est indispensable de s'intéresser à l'État opposé – et souvent voisin –, à la nature de ses troubles intérieurs et à ses modes de réflexion philosophique. Ainsi, Hobbes a construit sa pensée en étudiant et analysant la monarchie de Louis XIV ; Kant a trouvé son inspiration dans la Révolution française, Hegel chez Napoléon, et la philosophie occidentale contemporaine de l'après-Seconde guerre mondiale dans le fait russe et soviétique. En effet, pour comprendre ce qui fait la force de l'autre, ou du moins ce qui lui fait paraître capable de surpasser son adversaire, il ne faut pas seulement s'en tenir aux éléments matériels et comptabilisables – comme la masse⁹⁰ des effectifs ou le volume de l'armement – mais aussi prendre en compte les éléments immatériels et non quantifiables. Ce qui importe lorsque l'on cherche à comprendre et anticiper l'action de l'autre, c'est de savoir *comment* il va employer les moyens dont il dispose. Dans les méthodes de planification militaires, il est d'ailleurs recommandé, pour imaginer quels modes d'action l'adversaire pourrait choisir, d'user de techniques⁹¹ consistant à se mettre à sa place. Mais se placer dans la position de l'autre sans en connaître les mécanismes de pensée ne permet pas d'imaginer ce qu'il peut concevoir, dans sa logique propre, pour battre son adversaire. Il paraît évident qu'il cherchera l'effet de surprise⁹² et voudra donc créer un mode d'action nouveau. De la même façon, les mécanismes de pensée sont également une faiblesse parce qu'ils peuvent rendre les actions prédictibles pour l'adversaire qui saurait décrypter les schémas et méthodes de réflexion dont découlent ces actions. Les méthodes de planification incitent à utiliser des techniques de pensée créative pour élaborer les modes d'action chargés de répondre aux actions probables adverses. Mais si le processus créatif suit un chemin logique reproductible – ce qui est le cas la plupart du temps, notamment lorsque l'on s'inspire de solutions déjà imaginées et devenues classiques – il pourra être reconstitué par un autre, bien au fait de ces mécanismes. Il semble ainsi possible de reconnaître dans les méthodes de réflexion stratégique ou tactique des traits de tel ou tel système philosophique. La méthode de Foch est parfois considérée comme ayant

⁹⁰ Nous verrons comment le concept de « masse » importe dans les deux paradigmes principaux de la guerre que nous identifierons : la guerre dite classique (sections 1.1.2. et 1.2.2.) et la lutte des classes (section 1.3.1.).

⁹¹ Comme le *Red Teaming*.

⁹² Il est intéressant de constater que Foch, qui se préparait à affronter un adversaire que la France avait souvent combattu et dont la pensée lui semblait bien connue et proche de la sienne, n'ait pas mis au nombre de ses principes de la guerre celui de la surprise. Cela pourrait être mis sur le compte d'un excès de confiance dans la capacité à anticiper l'action de l'autre, ou tout au contraire dans la résignation au fait que l'on puisse surprendre un adversaire si proche en pensée.

des traits cartésiens, et celle de Ludendorff, des traits kantien. Connaître le système philosophique dominant d'une culture serait alors à même de permettre à un adversaire de maîtriser les mécanismes de pensée et d'anticiper les modes d'action conçus. Nous pouvons voir se former un double mouvement croisé : tout d'abord un système de pensée philosophique se forme en réaction à un adversaire probable ; puis le système de pensée influe sur les activités humaines de la culture dans laquelle il se diffuse en façonnant des schémas de pensée types. Ce double mouvement est d'abord ascendant et croisé : de la réalité politique – notamment du camp adverse – à la conceptualité philosophique, puis descendant : de la méthode de pensée aux réalisations stratégiques et tactiques. Il y a comme un mouvement d'évolution permanente et de circulation des modes de réflexion.

La logique comptable du nombre, notamment, qui a dominé les guerres des trois siècles précédents, semble laisser la place à une logique plus qualitative et globale. La façon de concevoir le *nombre* est en effet différente selon les types de pensée et peut être prise, parmi d'autres notions également différenciantes, comme objet d'étude dans la problématique qui nous concerne. Nous avons vu que l'anticipation des actions adverses demandait le basculement de l'effort de réflexion de la quantification des effectifs et armements vers l'appréhension des éléments immatériels et non quantifiables. Il s'agirait de passer d'une pensée de la numération et de la statistique à une pensée de la multiplicité et des structures. La *multiplicité* s'entend comme la faculté à être plusieurs, à pouvoir se démultiplier, sans avoir besoin d'être nécessairement dénombré ou compté. Le nombre n'est plus « nommé », seulement conçu pour sa capacité à comptabiliser les objets matériels qui nous entourent ; il n'est plus seulement un chiffre ou une combinaison de chiffres. Le nombre devient « nombrant »⁹³, capable de laisser entrevoir la diversité contenue dans une seule et même chose ; il ouvre les yeux sur le divers, l'hétérogène, les variations qui peuplent la réalité. Le monde se découvre comme structuré autour de différences qui se font jour lorsqu'on les considère de proche en proche. Il s'agit donc passer d'une logique de système analogique simple – basé sur des modèles que l'on transpose d'une situation à une autre –, de système clos et auto-engendré, à une logique de système structural, analogique différentiel⁹⁴, ouvert et a-centré, en évolution permanente. Dans cette dernière logique, le

⁹³ Le couple conceptuel « nombre nommé / nombre nombrant » est issu de G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 484.

⁹⁴ Nous reviendrons sur la différence essentielle que nous faisons entre l'analogie « simple » et l'analogie « différentielle » que nous plaçons au cœur de notre méthodologie comparatiste (section 3.1.1.).

nombre ne renvoie plus à une quantité d'objets inertes, figés et archétypaux, mais à une capacité à varier, à être plusieurs choses en même temps, et par là à être forcément différent de ce qui l'entoure. Darwin, avec ses principes de l'évolution, nous l'avons vu, nous aide à appréhender cette logique nouvelle. L'évolution est première dans ce qui fait le monde ; il introduit une véritable révolution dans la pensée en donnant cette primauté originelle à la variation et non à l'unicité. Avec Darwin, c'est l'invariant qui ne va pas de soi et qui doit être expliqué. Le point de départ est alors la variation du vivant et la science doit rechercher comment intervient l'homogénéité, comment se créent les genres. Pour Darwin, c'est une sélection – la sélection naturelle – qui est à l'origine des espèces. Elle intervient dans un second temps pour sélectionner ce qui varie ; la variation n'est jamais prédéterminée par la sélection. Concevoir le monde comme une *structure* souple d'éléments différentiels revient à l'imaginer comme un tamis, un filtre sélectif qui ne montre que certaines choses issues d'un chaos de variations infinies et permanentes. Ce filtre évolue lui-même au gré du temps et des cultures. Les schémas de pensée⁹⁵ sont à son image : en amont de ce qui parvient à travers le filtre de ces schémas se trouve une sorte de chaos de pensée, de variations pures, sources de toute création. Pour laisser passer la nouveauté à travers le filtre, il faut le laisser évoluer ; il faut laisser les modèles de pensée se modifier ; il faut combattre le dogmatisme.

Le développement du numérique et la position transverse et essentielle qu'Internet prend dans les questions de défense et de sécurité nous incitent également à nous intéresser aux schémas de pensée qui sous-tendent l'environnement stratégique numérique. Ce que nous appelons aujourd'hui l'« espace cyber » est un ensemble de couches multiples et entremêlées d'éléments matériels et immatériels. Les définitions du « cyberspace » cherchent à dénombrer, caractériser et figer ces couches dans une formulation théorique ; elles tentent de séparer correctement ce qui ressort des supports physiques qui transportent l'information des éléments immatériels qui se créent, naviguent et se relient entre eux grâce à ces supports physiques (section 3.4.2.). Pourtant, ces distinctions restent difficiles à faire ; elles sont mouvantes et en constante évolution. La logique de cet espace demande une approche plus complexe que celle que nous ont transmise la physique d'Aristote, la géométrie euclidienne et la mécanique newtonienne. Cet espace n'est pas un espace à trois dimensions auquel on ajoute la dimension du temps. Des théories scientifiques plus récentes, comme la physique quantique et la théorie de la relativité d'Einstein, semblent déjà plus

⁹⁵ Nous utiliserons par la suite le concept deleuzien de *diagramme* pour désigner ces schémas structuraux de pensée (sections 2.3.1. et 3.1.1.).

adaptées : l'espace-temps y est donné comme une seule entité mais multiple ; la notion de relativité permet d'incorporer *a priori* la variation comme caractère primordial dans chaque phénomène. Les découvertes de l'infiniment petit ont permis de comprendre que d'autres modèles pouvaient exister, des modèles très différents de ceux que la science traditionnelle avait construit pour le monde macroscopique. Par exemple, la causalité diffère avec l'existence d'une « contrafactualité » : la possibilité de survenue d'un événement, même si celui-ci ne se produit pas, influe sur le résultat d'une expérience. Or, les théories dites « cybernétiques », dont le père fondateur est le mathématicien Norbert Wiener⁹⁶ et apparues dans les années 1950, ne s'inspirent pas des nouveaux schémas de pensée qu'ont pu apporter les théories quantiques. Elles s'inscrivent dans une logique de pensée systémique, fonctionnant par analogies, notamment avec l'organisme vivant, et intéressantes lorsqu'il s'agit de travailler sur des entités ou processus auto-régulateurs. Selon ces théories, les entités fonctionnent par un processus d'action, ensuite de réaction, puis de rétroaction, etc., plaçant le principe de causalité classique directement au cœur des schémas de pensée. Nous avons vu pourtant que la causalité pouvait être différente que celle classiquement admise : un effet peut avoir une cause possible mais non réalisée ; une même cause peut donner aléatoirement des valeurs différentes. Et c'est justement ce qu'utilise l'ordinateur quantique pour fonctionner : au lieu de données binaires qui passent de 0 à 1 selon la cause qui les déterminent, le calculateur quantique travaille avec des *qubits* dont l'état quantique est une superposition linéaire des deux états 0 ou 1, et dont la mesure se fige en 0 ou 1 selon des probabilités dont il n'est pas possible de retrouver la valeur. Le combat numérique, qu'il soit défensif ou offensif, ne peut pas se permettre de faire l'impasse sur l'informatique quantique et le chiffrement quantique. Il est nécessaire, pour ce domaine du « cyber », de comprendre les schémas de pensée de la physique quantique pour être performant dans l'anticipation des actions adverses et pour avoir une longueur d'avance.

Au-delà et en parallèle du travail sur les schémas de pensée du domaine quantique cyber, il est également intéressant d'aborder les façons de penser de groupes terroristes – comme *Daesh* – dont les membres savent utiliser efficacement l'espace numérique. Leurs schémas de pensée semblent, comme dans le domaine quantique, s'appuyer plutôt sur une logique de structure de multiplicités que sur une logique systémique. L'image du *rhizome*⁹⁷,

⁹⁶ N. WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, op. cit.

⁹⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 9-37. « Introduction : rhizome »

sorte de structure ou réseau a-centrée, a inspiré Abou Moussab al-Souri⁹⁸, père de l'idéologie de *Daesh*. Sa théorie n'est pas celle d'un terrorisme spectaculaire comme l'était celui d'*Al Qaïda* ; il prône des attentats commis par de petites cellules, indépendantes d'un commandement central, difficilement repérables par les services de renseignement. Il s'agit d'un *djihâd* horizontal, sans structure pyramidale, qu'il nomme « *nizam la tanzim* » (un système et non une organisation). Il privilégie l'auto-radicalisation et un endoctrinement *via* les réseaux sociaux, afin de monter les groupes les uns contre les autres, au sein des sociétés occidentales, et de provoquer une guerre civile. Les nouveaux « nomades », guerriers du *djihâd*, se déplacent dans l'espace numérique – *espace lisse* – en utilisant Internet et les réseaux de communication ; ils y sont invisibles, rapides, difficiles à traquer. Lorsqu'ils émergent de cet espace numérique pour entrer dans le monde physique – *espace strié*⁹⁹ –, ils frappent et deviennent repérables ; mais il est trop tard. Dans l'espace lisse, ils évoluent *incognito*, citoyens au milieu d'autres citoyens, citadins au milieu de citadins ; sortis de l'espace lisse, ils sont vulnérables et il leur faut agir tout de suite. Pour les contrer, il est nécessaire de les reconnaître lorsqu'ils évoluent dans l'espace numérique, notamment en repérant leurs modes de pensée qui se traduisent dans leurs communications ou façons d'évoluer dans cet espace, mais aussi dans la manière dont ils font fonctionner les réseaux sociaux. Le combat numérique demande une prise de conscience de la diversité des logiques de réseau, une véritable révolution dans les modèles de réflexion, les schémas de pensée, pour comprendre ceux des autres. C'est un des enjeux majeurs aujourd'hui de l'anticipation stratégique et de la pensée de la guerre.

*

Maintenant que nous avons clarifié ce que nous entendions par « pensée de la guerre », notre objet d'étude, que nous avons développé quelques problématiques essentielles qu'il soulève, précisé le périmètre de l'étude et son objectif, il nous reste à aborder la question de la méthode que nous nous apprêtons à suivre dans cette thèse, ainsi qu'à présenter le plan de rédaction qui en découle.

⁹⁸ Abou Moussab al-Souri a publié en 2004 sur Internet *Appel à la résistance islamique mondiale*.

⁹⁹ Le couple conceptuel « espace lisse / espace strié » est également issu de G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 592-625. L'application de ce couple conceptuel au cyberspace n'est néanmoins pas aussi tranchée que ce que nous présentons ici en introduction. Comme pour l'espace maritime, elle mérite d'être nuancée, ce que nous montrerons dans les sections 1.4.2. et 2.3.2.

METHODE ET PLAN : OUVRIR UN « QUATRIEME COTE »

Quelle est la méthode la plus adaptée à notre objet d'étude, la pensée de la guerre, et à l'orientation philosophique que nous souhaitons prendre en suivant nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida ? Appuyons-nous de nouveau sur les réflexions de Derrida dans « Hors livre »¹⁰⁰ quant au rôle des préfaces, des introductions mais aussi des méthodes. Pour lui, la philosophie doit produire à partir d'elle-même son objet et sa méthode ; elle est « privée de l'avantage dont bénéficient les autres sciences, celui de pouvoir présupposer aussi bien leurs objets, en tant qu'ils sont immédiatement donnés par la représentation, que la méthode de connaissance à utiliser au départ et pour la suite. »¹⁰¹ Il s'appuie sur Hegel qui rejette le « concept classique de méthode : définition initiale de règles extérieures aux opérations, préliminaires creux, itinéraire préalablement assigné au parcours effectif du savoir. »¹⁰² La méthode ne doit pas être préliminaire et extérieure à ce qui est étudié ; elle est chez Hegel la conscience de la forme de l'auto-mouvement intérieur de son contenu. « La méthode, en effet, n'est pas autre chose que la *structure de tout exposé* dans sa pure essentialité. »¹⁰³ Au-delà de la méthode comme *chemin* de Descartes, Hegel critique l'utilisation faite des mathématiques par des philosophes comme Spinoza ou Wolff, méthodes radicalement extérieures à leur matière, au travail sur les concepts eux-mêmes. Pour Derrida, la « conception du concept est une auto-insémination »¹⁰⁴. Deleuze ne dit pas autre chose de la méthode lorsqu'il critique, non plus d'après la méthode cartésienne, mais d'après la règle kantienne de la collaboration des facultés, ce moyen du savoir qui présuppose le bon sens commun et la « décision préméditée » du penseur¹⁰⁵. Il ne s'agit pas ici d'étudier Hegel et Spinoza, dont on sait que l'un inspire Derrida et l'autre Deleuze, mais bien de déterminer la meilleure méthode à suivre dans cette thèse. Or, les deux auteurs sont concordants sur ce point : il nous faut élaborer une méthode qui s'intègre directement à la conceptualisation et se construise au fur et à mesure de celle-ci ; nous introduirons ainsi chaque partie de cette thèse par un chapitre « méthode » qui sortira de la logique des trois chapitres qui suivent et qui les annonce, en traitant à la fois du chemin formel qui sera suivi

¹⁰⁰ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit, p. 9-76. « Hors livre : préfaces ».

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 63. Derrida cite Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁰³ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I*, op. cit, p. 41. Nous soulignons.

¹⁰⁴ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit, p. 64.

¹⁰⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit, p. 215.

dans ceux-ci mais aussi déjà un peu de leur contenu. Ce « quatrième » chapitre, positionné en tête de partie, a également pour objectif d'offrir une première *variation critique* à l'ordre ternaire des méthodes classiques. Ces chapitres introductifs « méthodologiques » sont comme le *quatrième côté ouvert du carré* que Derrida conçoit pour détruire par avance la triplicité dialectique hégélienne.

*Bien qu'il ne soit qu'un triangle ouvert en sa face quatrième, le carré écarté desserre l'obsidionalité du triangle et du cercle qui de leur rythme ternaire (Œdipe, Trinité, Dialectique) ont gouverné la métaphysique. Il la desserre, c'est-à-dire qu'il les délimite, les réinscrit, les récite.*¹⁰⁶

Nous reviendrons, dans cette recherche sur la pensée de la guerre, sur la dialectique spéculative hégélienne (section 1.3.1.), sur la prééminence du chiffre trois dans la philosophie – même chez Kant (section 1.2.1.) – mais surtout sur l'importance du *nombre* en général – nous avons déjà commencé à l'évoquer avec le couple « nombre nommé / nombre nombrant ». Nous avons vu que le paradigme dominant des *War Studies* hérite des *Strategic Studies* son approche scientifique portée par les mathématiques statistiques, l'économie et la théorie de l'information, toutes ces disciplines faisant une large part aux calculs. La pensée militaire de la guerre, également, est issue d'une tradition dans laquelle les sciences mathématiques et géométriques sont valorisées. Foucault, dans *Surveiller et Punir*, cite Guibert qui cherche à tout compter, que ce soit le temps : « Guibert fit procéder systématiquement à des chronométrages de tir dont Vauban avait eu l'idée »¹⁰⁷, ou l'espace qu'il ordonne de façon systématique, en front et en profondeur.

Quand il [le soldat] est sous les armes, il occupe deux pieds dans son plus grand diamètre, c'est-à-dire à le prendre d'un bout à l'autre, et environ un pied dans sa plus grande épaisseur, prise de la poitrine aux épaules, à quoi il faut ajouter un pied d'intervalle réel entre lui et l'homme qui le suit ; ce qui donne deux pieds en tout sens par soldat et indique qu'une troupe d'infanterie en bataille occupe, soit dans un front soit dans sa profondeur, autant de pas qu'elle a de files.¹⁰⁸

Nous imaginons, en lisant ce passage de Guibert, un *carré* de soldats se former. L'effet recherché est celui de *masse*. Déjà Machiavel, dans *L'Art de la guerre*, détaillait méticuleusement comment former cette masse de soldats de différentes spécialités et capacités. La figure¹⁰⁹ ci-dessous (*fig. 1*) nous montre un ordre de bataille en *carré*.

¹⁰⁶ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit., p. 35-36. Derrida souligne les deux phrases.

¹⁰⁷ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 176.

¹⁰⁸ Jacques de GUIBERT, *Essai général de tactique* (1772), Paris, Economica, 2004, p. 27.

¹⁰⁹ MACHIAVEL, *L'art de la guerre*, trad. fr. Jean-Yves Boriaud, Paris, Perrin, 2011, p. 212-213.

Armée en carré, revenue à la disposition
en ordre de bataille

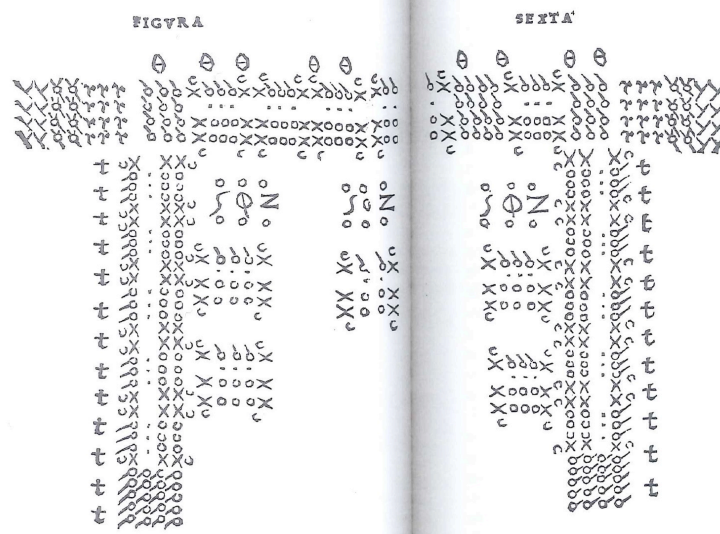


Figure 1 - un des croquis militaires de Machiavel illustrant son *Art de la guerre* (1521).

Mais ces carrés ne sont pas les carrés ouverts de Derrida ; ils sont bien fermés pour les garder étanches et résistants aux attaques extérieures. Le besoin de *maîtriser* les éléments du phénomène « guerre » est certainement ce qui pousse ces praticiens de l'art de la guerre à user de mathématiques, de géométrie, de calculs, de la *ratio*¹¹⁰, comme pour se rassurer, comme pour conjurer l'irrationnel. Or la guerre n'est pas seulement – et c'est là l'apport majeur de Clausewitz comme nous le verrons dans la section 1.2.2. – faite de calculs rationnels ; elle est aussi faite de hasard, de « frictions »¹¹¹, de passions, et de décisions irrationnelles. Nous souhaitons donc « déconstruire » ces schémas de pensée pour les ouvrir sur un *au-delà* ou un *en deçà* non calculatoire, et cela passe aussi, autant que possible, par la « structure » que doit prendre cette thèse.

Le chiffre trois traverse pourtant cette thèse, comme une figure qui hante notre pensée jusque dans la forme. Si le nombre des auteurs principaux étudiés est en effet de trois, il était initialement de quatre¹¹² ; notre remarque ne s'intéressera donc pas à cette coïncidence. Le chiffre trois intervient de nombreuses fois : il est mis en évidence par nos auteurs au travers

¹¹⁰ Nous reviendrons plus amplement sur la *ratio* et ses fondements dans le chapitre consacré à Kant (section 1.2.1.).

¹¹¹ Le concept de friction, introduit par Clausewitz, recouvre un domaine plus large que le hasard ; ce peut être le brouillard ou la pluie ; il est « ce qui rend difficile tout ce qui paraît facile ». C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 111.

¹¹² Le quatrième auteur était Lyotard qui sera également cité dans cette thèse. La pensée de cet auteur nous a semblé moins en cohérence avec les pensées des trois autres et moins exemplaire du paradigme que nous voulions mettre en évidence.

de leurs lectures structurales de Kant et de Hegel, qui en soulignent la force pour la pensée ; mais il vient aussi dépasser l'*opposition* duelle qui est au cœur de la notion de guerre et lui ouvrir des perspectives¹¹³. Comme le chiffre quatre du carré ouvert de Derrida qui met en péril la stabilité de la triplicité, de la triade et l'évidence de la trinité, le chiffre trois, lui-même, vient mettre en déséquilibre la binarité du *biface* ; il l'empêche de s'enfermer dans un statisme morbide, l'oblige à un certain dynamisme, à se répéter et par là vivre.

Ce concept de *biface*, que nous utiliserons tout au long de cette thèse, est un élément à deux faces qui s'inspire des éléments bifaces de la linguistique de Saussure¹¹⁴, père du structuralisme. Dans une langue, un mot est comme une pièce à deux faces ; il a à la fois un sens et une prononciation. Ces mots bifaces se connectent, par leur prononciation, à d'autres mots bifaces de la même prononciation, et par leur sens à d'autres mots bifaces synonymes ; les *connexions* entre les mots bifaces évoluent au fur et à mesure de leur utilisation : à force d'être employés, répétés, leur prononciation s'altère progressivement et leur sens également. Il n'y a pas d'essence fixe à laquelle « accrocher » un mot ; la langue est en mouvement constant, en évolution perpétuelle. Le biface devient alors l'élément premier de ce monde qui peut sembler chaotique ; et les connexions qu'il établit avec les autres bifaces lui sont ensuite directement essentielles¹¹⁵. Nous nous attacherons donc, au long de cette thèse, à repérer les bifaces qui se forment et à identifier les connexions qui les relient.

Pour montrer le bien-fondé de notre démarche, il nous faut, nous l'avons vu lorsque nous avons défini le périmètre de notre étude, une méthode qui puisse nous permettre d'évaluer la capacité de notre conceptualisation de la guerre, qui part de la *French Thought* et plus précisément de la pensée de nos auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, à constituer un nouveau paradigme de la guerre, concurrent du paradigme actuel. Nos auteurs n'étant pas *stricto sensu* des penseurs de la guerre, il nous faut tout d'abord passer par un retour aux sources communes, qu'elles soient philosophiques ou pas, sources qu'ils partagent avec ceux qui ont pris la guerre comme objet d'étude. Ensuite, il nous faut dégager de leur pensée ce qu'ils ramènent à la notion de guerre, à défaut d'y trouver une définition de la guerre, et enfin, construire à partir de cela les bases philosophiques d'une théorisation *ad hoc* de la

¹¹³ Chez René Girard, la *mimesis* s'appuie sur le chiffre trois, ouvrant des perspectives sur les effets miroirs plus riches que celles de la simple réflexion entre deux images (section 3.3.1.). Voir : René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Pluriel, 2011. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 2010.

¹¹⁴ F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, op. cit.

¹¹⁵ La section 3.1.1. sera spécialement consacrée à ces concepts de *biface* et de *connexion*.

guerre. Ainsi, notre approche consiste moins à critiquer le paradigme dominant de la guerre qu'à justifier de la construction d'un nouveau paradigme qui pourrait le concurrencer. Pour cela, nous allons suivre la progression en trois temps que nous venons d'évoquer.

Cette thèse s'articule donc en trois parties qui, en première approche, sont bien distinctes et s'offrent à la lecture linéaire – une brève histoire de la pensée sur la guerre dans la première partie, puis une lecture de textes de nos auteurs en rapport avec la guerre dans la deuxième partie, et enfin un travail de conceptualisation sur la guerre dans la dernière partie. Cependant, en seconde approche, ces trois parties se révèlent déjà très « emmêlées » les unes dans les autres. La dernière partie a bien évidemment besoin des deux premières parties pour son travail de conceptualisation. Mais surtout, trois « fils rouges », qui sont les pensées de nos trois auteurs, traversent les trois parties, complexifiant les rapports entre ces parties et pouvant en brouiller l'ordre de lecture. Dans la présentation des philosophes de la première partie, nous trouverons également les pensées de nos auteurs, pensées qui seront l'objet spécifique de la deuxième partie ; de même, dans l'écriture des deux premières parties s'annoncent déjà des éléments de notre propre conceptualisation, qui nous serviront dans la dernière partie. Le choix pris, même si nous le disions difficile à tenir, d'une thèse chronologiquement logique et d'une argumentation linéaire est en effet en total contradiction avec les principes qui seront dégagés dans notre conceptualisation. Des concepts que nous proposons dès le début de cette thèse, comme celui de *biface*, montrent que nous nous inscrivons, nous l'avons dit, dans la lignée des pensées structuralistes dans lesquelles la linéarité ne peut s'envisager. Pourtant ce choix nous a semblé indispensable en dépit des contradictions évidentes que cela engendre entre le *fond* de notre pensée et la *forme* dans laquelle nous la proposons. Le travail de thèse est un travail académique qui doit suivre des « canons » formels. Des ouvrages comme *Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari¹¹⁶ ou *Glas* de Derrida¹¹⁷, dont la forme s'accorde avec le fond, s'inscrivent dans un tout autre contexte. Le lecteur averti aura, lui, parfois l'impression désagréable que nous prêchons pour quelque chose que nous n'appliquons pas nous-mêmes ; nous nous en excusons par avance.

Poursuivons avec la structure de cette thèse et revenons à la question de la place de la méthode : chaque partie comportera avec son premier chapitre, nous l'avons vu, une présentation de sa méthodologie, qui se veut propre à chaque partie, non extérieure aux développements des trois chapitres qui suivent. Sa place, en amont du contenu sur lequel

¹¹⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit.

¹¹⁷ Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.

elle porte, contredit encore une fois notre volonté de fond de ne pas en faire un préalable au développement argumentatif, préalable qui ne peut être qu'extérieur à ce qui suit dans une logique linéaire. Il n'en est pas ainsi et ces premiers chapitres pourront paraître particulièrement complexes et parfois donner l'impression d'aborder par avance le contenu des chapitres qui suivront. Si nous avions pu le faire, nous aurions disposé le chapitre méthodologique en *couverture*, au-dessus des trois chapitres suivants, les enserrant, la méthode se fondant dans le contenu conceptuel.

La première partie de cette thèse a plusieurs objectifs. Il s'agit tout d'abord de faire une histoire succincte¹¹⁸ du concept de guerre, au travers de philosophes qui ont nourri les pensées de théoriciens de la guerre autant que celles de nos trois auteurs, tout en montrant les mouvements et les dérives dans la postérité et la reprise par d'autres des pensées de ces philosophes. Il nous faut en effet comprendre quelles forces centrifuges sont à l'œuvre dans ces dérives et reprises, et vers quoi elles amènent le concept de guerre. Nous verrons ainsi dans le chapitre 1.2. ce que la postérité retient de l'œuvre kantienne pour ce qui concerne la guerre : un primat de la *ratio* et une idéologie pacifiste qui se retrouve dans la conception classique ou occidentale de la guerre ; le chapitre 1.3. nous montrera en revanche que la postérité marxiste de l'œuvre hégélienne place plutôt la guerre comme horizon révolutionnaire de la lutte de classes. Il s'agit ensuite de commencer à aborder nos trois auteurs par leur lecture et leur interprétation de ces philosophes et théoriciens de la guerre. Il nous faudra en effet déterminer ce que ces lectures nous disent du legs de ces philosophes et théoriciens au moment où nos auteurs écrivent, et ce que ces lectures nous apprennent sur nos auteurs dont nous approfondirons l'étude dans la deuxième partie. Notre démarche consiste ainsi à reconstituer les *paradigmes*, dont nous verrons ci-dessous l'importance pour la pensée de la guerre, pouvant rassembler définitions, notions, concepts de guerre, d'une même cohérence théorique – nous pourrions dire, si ce terme n'était pas entaché d'une connotation négative, d'une même « idéologie¹¹⁹ ». Ces paradigmes de « pensée de la guerre » antérieures à notre conceptualisation ont eu une influence les uns sur les autres, suivant leur chronologie d'apparition certes, mais aussi en fonction des antagonismes des pays qui les ont vu naître – nous verrons en effet l'importance du transfert, conscient et inconscient, de culture stratégique entre deux pays qui se font la guerre et qui pour cela

¹¹⁸ Une histoire succincte car orientée vers les objectifs propres de cette thèse. Elle n'a pas vocation à être exhaustive.

¹¹⁹ Nous reviendrons sur ce terme d'*idéologie* dans le chapitre consacré à Marx (section 1.3.1.).

« s'étudient » l'un l'autre. Ces paradigmes sont donc à prendre en compte dans notre réflexion conceptuelle qui ne pourra effacer tous ces legs et qui, au contraire, ne pourra que s'en nourrir. C'est pour cette raison que nous accordons beaucoup d'importance aux notions d'influence et de legs et que nous en faisons l'objet de toute une partie de cette thèse.

Attardons-nous encore sur cette première partie dont les objectifs peuvent paraître d'ordre plus sociologique que philosophique. Il s'agit, en fin de compte, de brosser le portrait sociologique d'une pensée de la guerre en cette fin de XX^e siècle et début de XXI^e siècle. Au passage, nous constaterons que cette pensée n'a pas évolué entre le moment où nos auteurs écrivent et aujourd'hui. Ce qui ramène cette approche sociologique dans la sphère de la philosophie et surtout dans notre propre conceptualisation, c'est qu'elle met en évidence ce concept de *paradigme*, au sens de Kuhn¹²⁰, qui nous est essentiel pour notre conceptualisation de la guerre. Nous avons déjà abordé la notion de paradigme comme *objet de pensée*, notamment avec Goldschmidt. Mais Kuhn propose aussi d'utiliser le terme de paradigme pour nommer un *ensemble de pensées concordantes* précédant généralement la constitution d'une théorie scientifique. Il montre que la succession de paradigmes, puis théories et encore paradigmes, dans les sciences s'explique par la sociologie des chercheurs : une théorie scientifique, qui fera autorité dans sa discipline, est écrite à partir d'un ensemble de pensées au préalable non formalisées mais cohérentes et prometteuses, c'est-à-dire à partir d'un paradigme ; une fois cette théorie installée au cœur de la discipline scientifique, la majorité de chercheurs inscrivent leurs travaux dans le cadre de celle-ci, la protègent contre ses détracteurs, tandis que d'autres paradigmes commencent à se former *en marge* de la théorie ; les chercheurs n'abandonneront ensuite leur théorie que lorsqu'un paradigme concurrent sera devenu suffisamment dominant à la fois pour être à son tour théorisé et pour remplacer l'ancienne théorie. Ce processus d'évolution dans les paradigmes scientifiques peut s'appliquer aux sciences humaines et sociales, et bien sûr aux pensées de la guerre dominées aujourd'hui par le paradigme des *War Studies*. Ce terme, *paradigme*, nous l'avons déjà dit, est une des clés de compréhension nécessaires à l'appréhension de cette thèse ; nous lui consacrerons un développement spécifique dans la dernière partie (section 3.1.1.). Si la première partie aborde quelques théoriciens de la guerre, ou du moins des auteurs qui ont tenté de théoriser la guerre, c'est aussi pour essayer de déterminer le « paradigme » philosophique – cette fois-ci dans le sens de *système philosophique* – dans lequel ils inscrivent leur mode de pensée ; la présentation en miroir « philosophe / théoricien » dans

¹²⁰ T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, op. cit.

les trois derniers chapitres de cette première partie, ainsi que les lectures croisées entre ces théoriciens et nos trois auteurs, procèdent également de cette recherche des *paradigmes de la guerre et de la pensée de la guerre* qui ont eu cours et surtout qui persistent encore aujourd'hui. Démêler cet enchevêtrement de paradigmes, qu'ils soient *majeurs* ou *mineurs*, c'est-à-dire procéder à une *déconstruction* de ceux-ci, est un préalable nécessaire à l'élaboration de notre conceptualisation sur la guerre. En effet, il s'agit d'initier une construction conceptuelle de la guerre dans un champ de pensée dont les fondements soient clairement mis en évidence, mais aussi de pouvoir situer et évaluer notre travail vis-à-vis de ceux des autres pensées de la guerre.

Après avoir, dans la première partie, mis en évidence les différents paradigmes actuels de la guerre et de la pensée de la guerre, ainsi que leurs interactions et évolutions, il nous faudra poser les bases du *paradigme mineur* de la pensée de la guerre sur lequel nous comptons construire notre conceptualisation de la guerre. Pour cela, la deuxième partie n'a pas pour ambition d'être une lecture exhaustive de ce que nos trois auteurs ont pu écrire sur la guerre ou en rapport avec la guerre, mais plutôt une lecture ciblée en vue de caractériser ce paradigme mineur. Nous l'avons déjà annoncé : cette construction conceptuelle débute en réalité dès la première partie lorsque les pensées de nos auteurs, et plus largement celles d'auteurs structuralistes, viennent se confronter aux pensées qui les ont précédées. Mais il ne s'agit pas non plus de « picorer » ou de « glaner » au détour de la pensée de Foucault, Deleuze et Derrida des éléments pouvant servir à la construction d'outils conceptuels. Le premier chapitre méthodologique – qui englobe, de la même façon que celui de la première partie, plus qu'il ne vient en préalable des chapitres consacrés à chacun de nos trois auteurs – veut montrer en quoi les pensées de nos trois auteurs sont exemplaires d'un paradigme, ou d'un courant, ou d'un *système philosophique*, que nous nommons *structuraliste*. Il nous faudra en déterminer les contours et évaluer sa capacité à être le point de départ pour la constitution d'un *paradigme* de pensée de la guerre qui soit un concurrent crédible de celui des *War Studies*. C'est en comparant la pensée de nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, en ce qui concerne la guerre, que nous allons pouvoir, notamment, dégager les *bifaces* ou oppositions binaires structurantes du paradigme.

La troisième et dernière partie sera alors l'occasion d'un essai de conceptualisation de la pensée de la guerre sur la base des outils conceptuels élaborés à partir de la lecture de Foucault, Deleuze et Derrida, mais aussi des interprétations structuralistes des philosophes comme Kant et Hegel, et des penseurs de la guerre comme Clausewitz et Schmitt. Ainsi la définition trinitaire clausewitzienne de la guerre – la guerre comme action de la libre activité

de l'âme, de l'entendement pur, et de l'impulsion naturelle aveugle – nous servira de socle structural pour mettre en évidence les mouvements instables des bifaces conceptuels et proposer un diagramme, ou schéma de pensée, capable de traduire ce qu'est la guerre, aujourd'hui, dans une forme conceptuelle. Ces outils s'intègrent dans ce *paradigme structuraliste de la guerre* que nous souhaitons initier et plus largement dans une pensée de type structuraliste, à la fois *comparatiste* et « *infiniste* »¹²¹, qui a pour ambition de donner une nouvelle base métaphysique à la pensée et sortir de l'univers fini de la *ratio* positiviste. Cette dernière partie marque l'aboutissement du projet que constitue cette thèse, qui n'est pas une étude exhaustive, et pour elle-même, des concepts de guerre chez Foucault, Deleuze et Derrida, comme le titre de la thèse pourrait le laisser penser. Cette thèse a pour projet de construire – à partir certes des travaux de nos trois auteurs que nous étudierons dans cette optique seulement – un nouveau concept de guerre, sous la forme d'un paradigme structuraliste, évolutif et ouvert, qui pourrait venir apporter une autre pensée de la guerre que celle que proposent les *War Studies* aujourd'hui.

¹²¹ Nous créons ce terme pour traduire l'idée d'une pensée qui retrouve, après l'avoir perdu, un véritable contenu philosophique à mettre dans la notion d'infini. Nous nous expliquons plus amplement à la section 1.1.1.

1. UNE PHILOSOPHIE DE LA GUERRE ?

Que serait une philosophie de la guerre, si nous décidions d'utiliser cette terminologie ? Nous pourrions en faire une philosophie qui s'interroge sur la théorisation et l'analyse scientifique de la guerre. Mais d'autres pourraient aussi l'entendre comme une philosophie qui aurait pour ambition de construire un discours de guerre ou sur la guerre. Selon que l'on se place dans une approche épistémologique ou dans une approche plus traditionnelle de philosophie politique, la terminologie « philosophie de la guerre » peut susciter des réactions d'ordre éthique pour un philosophe. En effet, la philosophie politique, au-delà de la réflexion sur ses objets d'étude, s'attache traditionnellement à construire un système philosophico-politique *idéal*, c'est-à-dire remplissant des critères éthiques ou moraux définis par le philosophe. Les philosophes contractualistes comme Hobbes, Locke ou Rousseau par exemple, construisent une société basée sur un contrat social organisant la vie des hommes pour leur bien commun et le respect de valeurs fondamentales telles que la préservation de la vie, la liberté ou la primauté de l'intérêt général. Les travaux en philosophie politique sont restés très marqués par ceux de ces philosophes modernes et gardent encore aujourd'hui cette finalité éthique. C'est pourquoi, dans ce contexte, il est difficile de prendre l'objet d'étude « guerre » et d'en faire une « philosophie »¹²² ; le concept de guerre comporte une connotation fortement négative. De la même façon, il ne viendrait pas à l'idée d'un philosophe de faire une « philosophie de la torture » par exemple.

Pourtant, *l'objet philosophique « guerre » mérite d'être conceptualisé*, d'être étudié pour lui-même et non pas seulement de manière incidente. Cette difficulté due à la connotation négative de cet objet – nous pourrions même dire : à la charge émotionnellement négative qu'il induit chez le philosophe – constitue un des fils rouges de cette thèse, et une des raisons essentielles des détours – parfois non philosophiques – que peut prendre cette thèse. Si la guerre en elle-même n'est guère étudiée en philosophie¹²³, il n'en est pas de même dans d'autres disciplines comme l'histoire, l'anthropologie, la sociologie ou le

¹²² Nous pouvons citer néanmoins l'utilisation de cette terminologie avec l'ouvrage de Alexis PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1988. Ces essais s'inspirent des études polémologiques de G. BOUTHOU, *Traité de polémologie*, *op. cit.* Philonenko préfère utiliser « philosophie de la guerre » à « polémologie » ou « sociologie des guerres ». De même, nous pouvons aussi citer l'article de J. BAECHLER, « Philosophie de la guerre, ou la guerre comme concept », *op. cit.* Mais ici encore, Baechler conclut : « la philosophie de la guerre ne peut pas se développer, sans conduire irrésistiblement à en appeler à l'histoire et à la sociologie de la guerre ». S'agit-il donc vraiment de philosophie de la guerre ?

¹²³ Y compris par nos auteurs : Foucault, Deleuze et Derrida, comme nous le verrons par la suite.

droit. Pour cette raison, nous devons nous appuyer dans notre réflexion sur des auteurs, praticiens ou scientifiques, non philosophes. Mais nous ne nous limiterons pas pour autant à une étude épistémologique sur la théorisation et l'analyse scientifique de la guerre. L'objectif de cette thèse est bien de penser la guerre dans une acception philosophique la plus large possible. Néanmoins, avant de lire et d'entendre ce que nos auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, ont à nous dire du concept de guerre, et avant de nous confronter nous-même à ce concept en devenir, nous nous essaierons à une analyse historico-philosophique de la *pensée de la guerre*. Cette analyse, devant servir à mieux comprendre dans quel contexte intellectuel nos trois auteurs ont travaillé, n'a pas la prétention d'être exhaustive. Elle se focalise sur les influences et les legs philosophiques qui ont pu marquer la philosophie française à partir des années 1960, et donc les auteurs étudiés dans cette thèse.

Mais, tout d'abord, revenons sur la « pensée de la guerre » elle-même. Par pensée de la guerre, nous entendons tout discours ou théorie sur la guerre ; cette pensée est ainsi présente dans plusieurs disciplines, dont la philosophie et les sciences humaines et sociales, mais elle renvoie aussi à une littérature produite par des praticiens de la guerre, militaires, stratèges ou hommes politiques. Ces deux types de réflexion sur la guerre, d'ailleurs, se croisent, les uns citant les autres et inversement. Il nous paraît donc indispensable de les étudier tous les deux, ainsi que leurs interactions. Il s'agit ainsi de procéder à une sorte d'histoire de la pensée de la guerre ou d'« archéologie foucauldienne » de la guerre, de travailler sur les discours de théoriciens de la guerre, comme Clausewitz notamment, en les rapportant aux pensées philosophiques de leur temps et aux lectures qui en sont faites, en l'occurrence ici par les trois auteurs étudiés.

Dans cette première partie, nous avons choisi de nous concentrer sur l'apport philosophique de quatre auteurs majeurs sur la pensée de la guerre : Kant, Hegel et Marx, puis Schmitt¹²⁴. Nous nous astreindrons pour cela à suivre une méthodologie que nous construirons sur la base d'une approche ou attitude *critique*.

1.1. ATTITUDE CRITIQUE ET METHODOLOGIE

Pourquoi choisir une *attitude critique* dans notre recherche de l'influence de philosophes sur la pensée de la guerre ? Qu'est-ce qui la caractérise, sur quoi se fonde-t-elle et quelle méthodologie peut-on en tirer ? Quand Kant, sur le tard de sa carrière philosophique, aborde son projet *critique*, il le qualifiera de « révolution », sur le modèle de

¹²⁴ Marx et Carl Schmitt ne sont pas à proprement parler des philosophes mais leur pensée a suscité des philosophèmes fortement commentés en philosophie.

la révolution opérée par Copernic. Nous pouvons parler, ici, d'un changement de paradigme au sens de Kuhn¹²⁵. Foucault explore ainsi la notion de « critique » en partant de Kant et notamment d'un de ses textes : *Qu'est-ce que les Lumières ?* Pour Foucault, le projet critique va au-delà du projet de révolution dans le domaine de la connaissance ; il est aussi « politique ». Comme celui de Kant, le projet critique de Foucault ne se conçoit pas seulement en négatif mais aussi en positif : à la *déconstruction* des concepts – si l'on peut utiliser un terme que l'on associe plutôt à Derrida¹²⁶ – doit suivre la *création* de nouveaux concepts – ce que Deleuze illustre et explique, avec Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹²⁷.

L'approche critique que nous comptons développer s'appuie sur ce mouvement lancé par les pensées dites critiques de la philosophie contemporaine française, mouvement de déconstruction puis de création, de l'idée de guerre, pour ce qui concerne cette thèse. Le moment philosophique des années 1960, que nous avons présenté en introduction de cette thèse, avec notamment des auteurs comme Foucault, Deleuze et Derrida, est pour cela très riche en réflexions sur les méthodes philosophiques. Nous emprunterons à Foucault sa méthode, l'archéologie, pour tenter, dans la seconde section, de construire une méthode généalogique de la guerre. Pour cela, il nous faut, dans ce premier temps, positionner l'objet de nos recherches, la guerre, comme objet discursif, c'est-à-dire ni purement phénoménologique, ni purement abstrait ou conceptuel.

1.1.1. APPROCHES CRITIQUES

Arrière, fantômes ! je vais parler d'un homme dont le nom seul exerce une puissance d'exorcisme, je parle d'Emmanuel Kant. On dit que les esprits de la nuit s'épouvantent quand ils aperçoivent le glaive d'un bourreau. De quelle terreur doivent-ils donc être frappés quand on leur présente la *Critique de la raison pure* de Kant ! [...] À dire vrai, vous autres Français, vous avez été doux et modérés, comparés à nous autres Allemands : vous n'avez pu tuer qu'un roi [...] si Emmanuel Kant, ce grand démolisseur dans le domaine de la pensée, surpassa de beaucoup en terrorisme Maximilien Robespierre, il a pourtant avec lui quelques ressemblances qui provoquent un parallèle entre ces deux hommes. [...] tous deux

¹²⁵ Comme nous l'avons présenté en introduction de cette thèse. Voir aussi : T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, op. cit.

¹²⁶ Jacques DERRIDA, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 207. Note de bas de page : « [...] j'ose à peine insister une fois encore sur la différence entre déconstruction et destruction, comme entre déconstruction et critique. La déconstruction ne cherche pas à discréditer la critique, elle en relégitime sans cesse la nécessité et l'héritage, mais elle ne renonce jamais à la généalogie de l'idée critique, non plus qu'à l'histoire de la question et du privilège supposé de la pensée interrogative. »

¹²⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit.

ont le même talent de défiance, que l'un traduit par le mot de critique, et qu'il tourne contre les idées, tandis que l'autre l'emploie contre les hommes et l'appelle vertu républicaine.¹²⁸

Comment concevoir une approche *critique* de la pensée, aujourd'hui, qui – comme le sous-entend ironiquement Heine dans la citation ci-dessus – ne soit pas seulement *défiance* mais bien au contraire *vertu* ? En effet, les définitions des termes tels que la « pensée critique » ou l'« esprit critique » sont aussi nombreuses que les « écoles » de pensée elles-mêmes, que ce soit en philosophie ou en pédagogie, mais elles insistent surtout sur la démarche rationnelle de remise en question¹²⁹. Deux moments dans l'histoire de la pensée nous semblent intéressants pour une tentative de définition des fondamentaux de la pensée critique. Il s'agit tout d'abord du moment des Lumières ou de l'*Aufklärung*, et ensuite du moment des années 1960¹³⁰ en France. Afin de structurer les réflexions qui vont suivre, d'organiser la comparaison et de faire ressortir les fondamentaux recherchés, nous allons poser un cadre de définitions, qui par leur caractère interdépendant et circulaire, forment une grille de lecture dont la seule vocation est d'être opératoire. Ainsi, ce que la *critique* problématise, nous l'appelons la *crise* et le *cri*¹³¹ ; la *crise* comme « événement » nécessitant l'investissement d'une pensée *critique* afin d'être interprété et surmonté ou résolu ; le *cri* comme « expression »¹³² d'une volonté de sortie, de recherche de solutions à une *crise*, *cri* que la pensée critique traduit dans un langage intelligible¹³³.

¹²⁸ Heinrich HEINE, *De l'Allemagne*, trad. fr. Claude Roëls, Paris, Gallimard, 1998.

¹²⁹ Il est à noter cependant que l'école de Francfort et sa Théorie critique se démarque de ces autres « écoles » en proposant également une démarche constructive. Mais à ce stade de la réflexion, nous abordons la notion d'approche « critique » de façon large. Elle ne prendra donc ni le sens que lui a donné l'école de Francfort, ni celui de Kant, etc.

¹³⁰ Le terme de « moment » est emprunté à Frédéric WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle : moments*, Paris, Gallimard, 2009. Pour ce qui concerne les années 1960, voir : Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, 2011.

¹³¹ Le triptyque « critique, crise, cri » nous a été inspiré par un entretien de Jean-Luc NANCY, « Critique, crise, cri (unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik) », *DIACRITIK*, 2016, 13/05/2016.

¹³² Les concepts d'événement et d'expression revêtent dans la pensée critique des années 1960 une charge particulière sur laquelle nous revenons dans la section qui suit (1.1.2.) sur l'approche méthodologique de la pensée de la guerre.

¹³³ La critique s'intéresse alors à un état complexe qui mêle une sorte de statisme – l'événement de la crise place le « monde » dans une situation durcie, comme figée, qu'il semble extrêmement difficile à surmonter – et une sorte de dynamisme – le « monde » dispose de l'énergie susceptible de le libérer de cet état figé ou de ces états qui se figent régulièrement dans l'histoire.

Avec le premier moment des Lumières ou de l'*Aufklärung*, nous allons nous intéresser à une pensée d'influence réciproque franco-allemande qui a investi, au XVIII^e siècle, le problème que nous qualifierons de *crise* de l'autorité. Cette pensée est la traduction intelligible d'un *cri* pour la liberté, pour l'émancipation individuelle, pour l'autonomisation de la raison et de l'entendement. Avec le deuxième moment des années 1960, c'est une autre pensée que nous aimerions caractériser, une pensée qui s'est construite en France autour du problème ou de la *crise* du sujet. Le *cri* pour la liberté est celui d'un appel à une sorte de fusion dans un tout social, d'un tout mis en système ou en structure, et à l'émancipation et l'autonomisation de ce social vis-à-vis du sujet, de l'individu. Que serait le moment présent, que serait aujourd'hui, si l'on poursuit l'analyse selon cette grille de lecture ? Quelle *crise* agiterait-elle la pensée ? Une crise de légitimité ? De quel *cri* cette pensée se revendiquerait-elle ? Pour quelle liberté ? Quelle émancipation ? Quelle autonomie recherchée ? Celle de la société civile vis-à-vis de l'État ? Mais surtout, est-on face à un troisième moment de la pensée critique aussi fortement marqué que les deux précédemment mis en avant ? Foucault nous met en garde contre le penchant naturel du penseur à prendre l'époque dont il témoigne, la crise qu'il subit, pour les plus importantes de toutes. Il se demande :

si on ne pourrait pas caractériser l'un des grands rôles de la pensée philosophique, depuis justement la question kantienne « *Was ist Aufklärung?* », en disant que la tâche de la philosophie, c'est de dire ce que c'est aujourd'hui et de dire ce que c'est "nous aujourd'hui". Mais en ne se donnant pas la facilité un peu dramatique et théâtrale d'affirmer que ce moment où nous sommes est, au creux de la nuit, celui de la perte la plus grande, ou, au point du jour, celui où le soleil triomphe, etc. Non, c'est un jour comme les autres¹³⁴.

Comment alors caractériser l'esprit critique ? Si son intérêt se porte sur les crises, quel serait le point commun entre une crise de l'autorité – premier moment –, une crise du sujet – deuxième moment – et une crise de légitimité – aujourd'hui ? Ne seraient-elles pas trois déclinaisons d'une *crise de la souveraineté*¹³⁵ ? Nous pourrions y voir une crise de la forme politique de l'État-nation qui se déroule en trois temps : un premier temps au cours duquel une libération individuelle dans le domaine de la connaissance – notamment une autonomisation de l'usage de l'entendement – a lieu comme préalable à une libération

¹³⁴ Michel FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme, entretien avec G. Raulet, Telos, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, p. 195-211, texte n° 330 », *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

¹³⁵ Par souveraineté, nous entendons ici, à ce stade de la réflexion, un caractère absolu, sans limite, sans restriction, sans appel, une domination, une suprématie, et non une quelconque notion politique ou de droit.

politique ; un deuxième temps où l'on a affaire à une libération de la sphère sociale – mai 68 en est l'événement paradigmatique – mais inaboutie, du fait que l'État libéral contrebalance le mouvement critique en donnant un semblant de liberté, dont Foucault rend compte notamment au travers de ses travaux sur la biopolitique¹³⁶ ; enfin, un troisième temps qui verrait se jouer une libération des formes de totalitarisme étatique, libération qui s'orienterait vers une sorte de cosmopolitisme suggéré par la mondialisation économique et la circulation globalisée de l'information. Est-on aujourd'hui à l'aube de ce troisième temps de résolution de la crise de souveraineté ? L'attitude critique vise-t-elle à libérer l'Homme de toutes les formes impropres de souveraineté ?

Analyser les moyens de ces sorties de crise, les moyens de ces révolutions, celles du temps des Lumières comme celles de l'après-Seconde Guerre mondiale, peut nous donner à comprendre les ressorts de cette pensée critique. En effet, la pensée de la guerre est elle-même une pensée de la criticité, de la *crise*, du *cri* révolutionnaire, c'est-à-dire dans le cadre de définitions posé ici, une pensée critique¹³⁷.

Les Lumières : une double influence kantienne

De Hegel à Horckheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n'y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confrontée à cette même question : quel est donc cet événement qu'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ? [...] Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une "sortie", une "issue".¹³⁸

Lorsque Kant répond à la question « *Was ist Aufklärung?* », il relie l'attitude des Lumières à son travail « critique » : pour sortir de l'état de tutelle qui ne dépend que de lui, l'homme doit avoir le courage de se servir de son entendement en toute autonomie.

¹³⁶ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004. Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004. Nous approfondirons ce point au chapitre 2.2.

¹³⁷ Nous développerons ce point dans la section qui suit (1.1.2.) sur la méthodologie pour la pensée de la guerre.

¹³⁸ Michel FOUCAULT, « What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières ?) », in P. Rabinow, éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50. », *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994. Sur la notion négative de sortie : « [...] Ce que Kant désigne comme étant le moment de l'*Aufklärung*, ce n'est ni une appartenance, ni une imminence, ni un accomplissement [...]. Il définit simplement le moment présent comme "*Ausgang*", comme issue, sortie, mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va. », Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 27.

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude !*¹³⁹

À la façon des Stoïciens¹⁴⁰ qui concentraient leurs actions sur ce qui dépendait d'eux seuls, ce sur quoi ils pouvaient exercer entièrement leur *souveraineté*, Kant semble penser que l'état de tutelle qui est inacceptable pour l'Homme est celui pour lequel aucune force extérieure n'est en mesure de contraindre à ne pas agir en toute liberté. L'Homme qui dispose de la maîtrise entière de son entendement, dont l'usage ne dépend que de lui, se met dans un état de *servitude volontaire* lorsqu'il autorise un autre à entrer dans cette sorte de « citadelle intérieure »¹⁴¹ et à penser à sa place. Le manque de courage qui consiste à ne pas faire l'effort de penser par soi-même se traduit par une faille dans le dispositif de sécurité naturellement présent chez l'Homme et un affront à la liberté totale accordée à la volonté dans cette enceinte. Ce dispositif de sécurité de la citadelle intérieure, qui protège l'entendement ou la faculté de connaître, se double d'autres enceintes destinées à isoler un « soi-même » plus complet de perturbations extérieures. Ainsi le sens commun, qui est chez Kant la raison non spéculative et vivante, est apte à la pensée lorsqu'il suit les maximes suivantes : « penser par soi-même » – maxime de l'entendement et de l'*Aufklärung* –, « penser en se mettant à la place de tout autre » – maxime de la faculté de juger – et « toujours penser en accord avec soi-même » – maxime de la raison¹⁴². Le « soi-même » doit être inaffecté, ni par ce que souffle un éventuel tuteur à son entendement, ni par le jugement, d'une portée forcément non universelle, d'un autre particulier – seul le *soi-même* peut accéder au jugement universel, valable pour tous, en se mettant à la place, non de « tous les autres », mais d'un équivalent

¹³⁹ Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, trad. fr. Jean-François Poirier et trad. fr. Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2006, p. 43.

¹⁴⁰ Le recentrement sur soi-même, sur ce qui dépend de soi seul, ce sur quoi on a une maîtrise exclusive de tout autre, qu'ont formulé les Stoïciens, nous paraît être de nature à expliquer la position de Kant sur la tutelle d'un soi théoriquement impénétrable qu'est l'entendement, mais aussi l'association du sujet à un « soi-même » ou plus généralement ce qu'on a appelé la révolution copernicienne du sujet kantien. Voir par exemple : MARC AURELE, *Pensées pour soi*, trad. fr. Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, 2018.

¹⁴¹ Pierre HADOT, *La Citadelle Intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁴² Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. Alexis Philonenko, Vrin, 1993, p. 185-188. Nous soulignons les répétitions des *se, soi-même*.

du « soi-même » pur de toute contingence et affects extérieurs : le « tout autre » – ni par autre chose que l'accord et le jeu de ses propres facultés. La critique, la pensée critique, est alors celle d'un *sujet* au jugement entièrement autonome, tourné vers lui-même, non perturbé par des affects en provenance de l'extérieur.

Foucault¹⁴³ reproche à Kant d'avoir réduit la question de la sortie de l'état de tutelle, la question de l'*Aufklärung*, à la seule dimension de la question de la critique épistémologico-transcendantale, celle de l'usage de l'entendement. Il propose de retrouver une « attitude critique » à la hauteur de l'ambition des Lumières et de l'*Aufklärung* de refuser la tutelle, une attitude qui touche à la dimension politique du gouvernement de soi¹⁴⁴. Pourtant Kant n'élude pas la question du gouvernement politique : ce dernier deviendra bon progressivement, de lui-même, lorsque les hommes auront pris conscience de leur liberté dans l'usage de l'entendement et agiront en conséquence.

Un degré supérieur de liberté civile semble bénéfique à la liberté de l'*esprit* du peuple et lui impose cependant des bornes infranchissables ; un moindre degré de liberté civile ménage en revanche l'espace où il s'épanouira autant qu'il est en son pouvoir. Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre *pensée*, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à *agir librement*) et finalement même sur les principes du *gouvernement* lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais *plus qu'une machine*, conformément à sa dignité.¹⁴⁵

Kant décorrèle l'obéissance politique de la liberté de pensée. Une première explication est celle de la thèse d'un Kant qui s'auto-censure par crainte du régime politique en place¹⁴⁶. Le véritable esprit des Lumières et de l'*Aufklärung* serait bien pour Kant, selon cette thèse, l'émancipation dans toutes ses formes, intellectuelles comme politiques. Si nous poursuivons l'explication stoïcienne en revanche, il nous semble qu'agir directement sur le gouvernement politique demanderait en effet d'agir sur ce que l'on ne maîtrise pas en tant que « soi », individu indépendant de l'autre et des affects que génère la communauté de tous

¹⁴³ Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, J. Vrin, 2015.

¹⁴⁴ Nous accorderons au gouvernement de soi, ou souci de soi, le dernier chapitre de la dernière partie (chapitre 3.4.), dans une sorte de boucle d'un retour à soi qui sera structurante dans cette thèse.

¹⁴⁵ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁴⁶ Dans sa postface à Emmanuel KANT, *Le conflit des facultés et autres textes sur la Révolution*, trad. fr. Christian FERRIE, Paris, Payot, 2015, Christian Ferrié appuie la thèse que Kant soutenait « entre les lignes » un réformisme révolutionnaire et une vision politique républicaine. Voir aussi : Christian FERRIE, *La politique de Kant : un réformisme révolutionnaire*, Paris, Payot, 2016.

ces autres. Cela demande une conception d'un agir collectif « comme d'un seul homme », une sorte de volonté générale rousseauiste, conception qui ne sera véritablement construite que plus tard au moment de la naissance des sciences sociales¹⁴⁷. Nous reviendrons, lorsque nous aborderons plus loin les pensées critiques des années 1960, sur ce tournant majeur dans l'histoire des sciences humaines et sociales, sortie de crise par laquelle est né le structuralisme. Mais pour en revenir à l'interprétation de Foucault, celui-ci avance que Kant « propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison »¹⁴⁸. Ce qui importe pour Kant, ce serait uniquement la sortie de l'état de tutelle de la faculté de connaître. Il y a donc, selon Foucault, une régression car l'attitude critique avant Kant était déjà « l'art de ne pas être tellement gouverné »¹⁴⁹, était déjà une attitude politique. Foucault met en évidence trois formes de contre-conduite dans le « système moderne de gouvernementalité » : l'eschatologie révolutionnaire, le droit absolu à la révolte, et la nation comme principe qui s'oppose à l'État¹⁵⁰. Le jeu du gouvernement et de sa critique a marqué la culture occidentale, et pas seulement dans les sciences.

Si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité ; *la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie*.¹⁵¹

Foucault replace l'attitude critique dans une histoire plus large que celle qui débute avec le moment critique kantien. C'est avec l'analyse de la notion de *parrêsia*¹⁵², vertu de l'attitude critique, que Foucault tente ensuite d'« esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société »¹⁵³. Ce qui débute avec le moment kantien, c'est selon Foucault une nouvelle façon de philosopher qui apparaît en parallèle de

¹⁴⁷ Reprenant la sociologie initiée par Auguste Comte à son fondement, Durkheim, dès la fin du XIX^e siècle, pose une entité, le fait social, comme totalité non réductible à la somme de ses parties. Le collectif peut ainsi se distinguer de l'individuel et acquérir la possibilité d'un agir à part entière. Cette sorte d'individualisme méthodologique, même si le terme sera inventé bien après Durkheim par les théories économiques ou inspirées de l'économisme, est remplacé par un « holisme » ou organicisme méthodologique.

¹⁴⁸ M. FOUCAULT, « What is Enlighthenment? », art. cit.

¹⁴⁹ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 37.

¹⁵⁰ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 363-365.

¹⁵¹ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 46-47. Je souligne.

¹⁵² Michel FOUCAULT, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.

¹⁵³ Michel FOUCAULT, *Discourse and truth*, IMEC/Fonds Michel Foucault, C100(2).

la critique kantienne proprement dite, c'est-à-dire des trois *Critiques*. Le texte « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » a inauguré une façon de s'interroger philosophiquement sur son actualité, ce qu'il appelle l'« ontologie historique de nous-mêmes » ou « histoire critique de la pensée »¹⁵⁴. Cette voie parallèle serait le pendant kantien de l'« ontologie formelle de la vérité » ou « analyse critique de la connaissance » qui correspond à la réduction de la question de l'*Aufklärung* à celle de liberté de l'usage de l'entendement. Foucault s'inscrit dans la voie de l'histoire critique de la pensée :

Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. [...] on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie [...] de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.¹⁵⁵

Ce qu'il reste de l'*Aufklärung*, c'est cette double influence kantienne, à la fois analytique et critique de l'actualité que l'on trouve aujourd'hui en philosophie. Penser la guerre aujourd'hui peut se lire à l'aune de cette distinction foucauldienne : les théories analytiques côtoient les théories critiques¹⁵⁶.

Les pensées critiques des années 1960 : une double influence structuraliste

Et nulle part et jamais le concept de crise n'a pu enrichir et rassembler toutes les virtualités, toute l'énergie aussi de son sens, autant, peut-être, qu'à partir du livre de Michel Foucault [¹⁵⁷]. Ici, la crise, c'est d'une part, au sens husserlien, le péril menaçant la raison et le sens sous l'espèce de l'objectivisme [...]. La crise, c'est aussi la décision, la césure dont parle Foucault, la décision au sens de κρίνειν, du choix et du partage entre les deux voies séparées par Parménide en son poème, la voie du logos et la non-voie, le labyrinthe, le « palintrope » où se perd le logos ; la voie du sens et celle du non-sens ; de l'être et du non-être.¹⁵⁸

En quoi le structuralisme serait-il une nouvelle forme de pensée critique, après celle des Lumières ? En quoi romprait-il avec la pensée de l'*Aufklärung* et en quoi serait-il malgré tout un continuateur de l'esprit critique ? Le choix du structuralisme ou, pour le nommer

¹⁵⁴ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 84.

¹⁵⁵ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, p. 35-39 (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), texte n° 351 », *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Édition Gallimard, 1994.

¹⁵⁶ L'étude de cette question de la distinction entre théories analytiques et théories critiques sera faite un peu après dans cette même section.

¹⁵⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁵⁸ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 96.

différemment, du mouvement de pensée des années 1960 en France, pourrait paraître partial. Afin de développer les traits de rupture philosophiques du structuralisme, nous pouvons nous référer à la réception toujours très active de la *Postwar French Philosophy*¹⁵⁹ comme pensée critique d'un corpus de langue anglaise dominant dans le milieu universitaire¹⁶⁰. Nous l'avons présenté en introduction de cette thèse : si cette pensée française des années 1960 s'est quasiment éteinte en France dans les années 1980¹⁶¹, elle a perduré malgré tout hors de France et a marqué de façon indélébile la philosophie. Qu'est-ce que le structuralisme, tout d'abord, comme pensée proprement philosophique ? Une première réponse est celle de Deleuze en 1973, qui classe dans ce mouvement des auteurs de disciplines différentes selon des critères précis¹⁶², et non selon la revendication de ces auteurs à ce courant de pensée. En effet, une des premières caractéristiques des auteurs classés par Deleuze dans le mouvement structuraliste est qu'ils ne revendiquent aucune école, aucune *doxa*, refusent la plupart du temps l'étiquette « structuraliste » – ou de « post-structuraliste » –, voire celle de philosophe¹⁶³. Foucault, notamment, ne s'y reconnaissait pas¹⁶⁴. Il situe le structuralisme à

¹⁵⁹ Etienne BALIBAR, John RAJCHMAN et Anne BOYMAN, *French Philosophy Since 1945: Problems, Concepts, Inventions, Postwar French Thought*, New York ; London, The New Press, 2011. Pour une étude de la réception de cette philosophie aux États-Unis : F. CUSSET, *French Theory*, *op. cit.*

¹⁶⁰ Razmig KEUCHEYAN, « Le moment américain. Sur la mondialisation des pensées critiques. », *Revue française d'études américaines*, n° 126, 2010, p. 21-32.

¹⁶¹ Les années 1980 voient un retour de l'acteur et de l'individualisme méthodologique dans les sciences humaines et sociales. Voir : Raymond BOUDON et François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, 4^e éd., Paris, PUF, 2011 ou Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système : Les contraintes de l'action collective*, Paris, Points, 2014. Ce retour méthodologique s'est accompagné d'outils, comme la théorie des jeux ou la cybernétique, outils « systémiques » qui par leur appel à une autre notion de système ont fait s'éclipser la notion *critique* de système et la notion de structure. Nous reviendrons un peu plus après sur ce point essentiel pour cette thèse.

¹⁶² Gilles DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François CHATELET, *Histoire de la philosophie, Tome 8 : Le XX^e siècle*, Paris, Hachette Littérature, 2000. Nous renvoyons à ce texte pour la description des critères que sont le « symbolique », le « local ou de position », le « différentiel et le singulier », le « différenciant, la différenciation », le « sériel », la « case vise » et du « sujet à la pratique », concepts que nous retrouverons dans le chapitre 2.1.

¹⁶³ Étienne BALIBAR, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45 « Repenser les structures », 2005, p. 5-22.

¹⁶⁴ M. FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme, entretien avec G. Raulet, Telos, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, p. 195-211, texte n° 330 », art. cit. : « je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste. »

l'intérieur d'un mouvement de la recherche formaliste au sein de la culture occidentale depuis Auguste Comte ; il en fait « comme un écho de l'effort fait dans certains pays de l'Est [...] pour se libérer du dogmatisme marxiste »¹⁶⁵.

Le structuralisme, dans les années 1960 en France, se présente tout d'abord comme une critique à l'égard des courants de pensée de cette époque : marxisme, phénoménologie, existentialisme, etc. Il rompt avec la lignée critique des Lumières notamment sur la question du « sujet », considérée comme principal « point d'hérésie »¹⁶⁶. Mais il continue l'effort critique de l'*Aufklärung* en ce sens qu'il cherche l'émancipation vis-à-vis d'un certain dogmatisme dans l'appréhension de ce qu'est le « social ». Le structuralisme serait né, selon une première hypothèse majoritairement admise et présentée par Deleuze¹⁶⁷, des travaux en linguistique de Saussure¹⁶⁸. Une autre hypothèse, notamment portée par Étienne Balibar, serait que le structuralisme intervient comme sortie d'un conflit méthodologique dans les sciences humaines entre les traditions du déterminisme – méthodes explicatives – et celles de l'herméneutique – méthodes compréhensives. « Le programme structuraliste se concentre finalement autour du projet de dépasser l'alternative du réductionnisme analytique, “individualiste”, et de l'organicisme “holiste” »¹⁶⁹. Le structuralisme naîtrait – hypothèse appuyée par Lévi-Strauss¹⁷⁰ – des travaux de Marcel Mauss qui permettent un dépassement

¹⁶⁵ *Ibid.* : « il y avait une rationalité qui était la forme par excellence de la raison elle-même, mais un certain nombre de conditions sociales (le capitalisme ou plutôt le passage d'une forme de capitalisme à une autre forme de capitalisme) ont introduit une *crise dans cette rationalité*, c'est-à-dire un oubli de la raison et une chute de l'irrationalisme. » Nous soulignons.

¹⁶⁶ *Ibid.* : « Autant je vois bien que derrière ce qu'on a appelé le structuralisme il y avait un certain *problème* qui était en gros celui *du sujet et de la refonte du sujet* [...]. » Nous soulignons. Le terme de « point d'hérésie » est tiré de : M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*

¹⁶⁷ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit. : « On a raison d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme : non seulement Saussure, mais l'école de Moscou, l'école de Prague. »

¹⁶⁸ F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.* Voir plus précisément les travaux de Patrice MANIGLIER, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Editions Léon Scheer.

¹⁶⁹ Étienne BALIBAR, « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales », in Tony ANDREANI et Menahem ROSEN, *Structure, système, champ et théorie du sujet*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹⁷⁰ Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie : Précédé de l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 2013. Voir aussi : Bruno KARSENTI, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

de l'individualisme méthodologique mais aussi de l'organicisme de Durkheim¹⁷¹. Foucault souligne également le rôle de l'ethnologie, aux côtés de la psychanalyse, dans la critique du dualisme empirico-transcendantal à l'œuvre dans les sciences humaines¹⁷². Les deux hypothèses ne s'excluant pas, nous dirons que l'approche maussienne a généré les enjeux critiques, là où la linguistique saussurienne a apporté les outils formels et « l'esprit » méthodologique. En effet, le structuralisme rompt avec la critique kantienne sur la place du transcendantal dans la question de la constitution de l'homme comme sujet, mais aussi dans la méthode scientifique. La critique structuraliste est immanentiste¹⁷³ là où la critique kantienne s'inscrivait dans une philosophie transcendantale¹⁷⁴. La critique se fait dans l'immanence de l'« objet » d'étude, sans apport extérieur autre que l'esprit structuraliste, le primat du signe et des structures de signification, légués par la linguistique de Saussure. Deleuze l'explique :

[e]t si le structuralisme s'étend ensuite à d'autres domaines [que la linguistique], il ne s'agit plus cette fois d'analogie : ce n'est pas simplement pour instaurer des méthodes « équivalentes » à celles qui ont d'abord réussi dans l'analyse du langage. En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. Il n'y a de structure de l'inconscient que dans la mesure où l'inconscient parle et est langage. Il n'y a de structure des corps que dans la mesure où les corps sont censés parler avec un langage qui est celui des symptômes. Les choses mêmes n'ont de structure que pour autant qu'elles tiennent un discours silencieux, qui est le langage des signes¹⁷⁵.

¹⁷¹ É. BALIBAR, « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales », art. cit. : « Mauss [...] a complètement refondu l'héritage durkheimien, dépassant la juxtaposition d'un naturalisme de l'organisme social [...] et d'un moralisme ou normativisme de la "contrainte" exercée par la société sur les individus. Il a découvert dans la constitution du corps symbolique (à la fois symbolisant et symbolisé) le point même de l'indistinction de l'individu et de l'ensemble. »

¹⁷² Pour le rôle de l'ethnologie et de la psychanalyse, voir : M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 385. Pour le « doublet empirico-transcendantal », voir : *Ibid.*, p. 329-333.

¹⁷³ É. BALIBAR, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », art. cit. : « [l]e structuralisme se présente comme une pratique d'*immanence en extériorité* (une pensée du dehors, dira Foucault) d'une façon particulièrement radicale et conséquente, en opposition tout à la fois aux styles philosophiques réflexifs, fondationnels, ontologiques ou apophantiques. » ou É. BALIBAR, « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales », art. cit. : le structuralisme « tend à donner corps à un idéal de la science qui soit immanent au domaine de relations formant son "objet", donc irréductible aussi bien à une application ou une importation des concepts de la physique ou de la biologie qu'à une transcendance de l'esprit. »

¹⁷⁴ Nous verrons dans le chapitre suivant sur Kant (section 1.2.1.) que Deleuze et Foucault arrivent à placer la critique kantienne dans une sorte de plan d'immanence, ce qui nous amènera à replacer la pensée transcendantale kantienne dans une relation autre que d'opposition avec celle de l'immanence (section 2.1.1.).

¹⁷⁵ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit.

Le structuralisme pense les individus mais aussi une autre totalité – structure ou système – qui est un système de relations assignant une place à chaque individu. La subjectivité n'est plus constituante mais constituée, et elle se constitue elle-même autant qu'elle est constituée par un « nous » qui prend la forme d'une structure de significations.

Ce qu'il reste du structuralisme français des années 1960 en philosophie, et pour reprendre les termes de Balibar, c'est une double pratique philosophique qui d'une part déconstruit le sujet en tant qu'« *archè* (cause, principe, origine) » et reconstruit une « subjectivité comme effet », et d'autre part altère cette subjectivité en la confrontant à sa propre limite, sa propre « ligne de fuite »¹⁷⁶, son excès ou « supplément »¹⁷⁷. Cette seconde pratique, parfois nommée « post-structuralisme » et qui réinscrit l'*infini*, « la limite à partir de sa propre imprésentabilité »¹⁷⁸ comme objet de pensée, est comme l'envers métaphysique ou « infinitiste »¹⁷⁹ de la face pratique formaliste. Penser la guerre aujourd'hui peut se lire aussi à l'aune de cette distinction de Balibar : les théories systémiques pourraient côtoyer les théories infinitistes. Or, il n'en est pas ainsi : la face infinitiste manque à la pensée de la guerre et est à construire. C'est l'ambition de cette thèse.

Quelle « critique » pour penser la guerre d'aujourd'hui ?

Car la déconstruction, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais, précisément au nom des Lumières à venir, dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, à suspendre de façon argumentée, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à critiquer inconditionnellement toutes les conditionnalités, y compris celles qui fondent encore l'idée critique, à savoir celle du *krinein*, de la *krisis*, de la décision et du jugement binaire ou dialectique.¹⁸⁰

Quelle est la pensée *critique* qui pourrait servir, aujourd'hui, à sortir de la *crise* qui touche notamment les catégorisations de la guerre, du politique et du religieux¹⁸¹, et plus globalement de la *souveraineté* ? Quelle critique pourrait traduire le *cri* d'émancipation qui, de nos jours, n'arrive pas à trouver une expression juste, s'égarant dans la grammaire

¹⁷⁶ Concept deleuzien sur lequel nous reviendrons notamment dans la section 2.3.2.

¹⁷⁷ Concept derridien sur lequel nous reviendrons notamment dans la section 2.4.1.

¹⁷⁸ É. BALIBAR, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », art. cit.

¹⁷⁹ Cette face infinitiste, ou métaphysique *subversive* puisqu'elle réinscrit l'infini là où la métaphysique l'avait exclu, mérite un développement conséquent et sera abordée dans la deuxième partie de cette thèse (chapitre 2.1.).

¹⁸⁰ Jacques DERRIDA, « Le “Monde” des Lumières à venir : (Exception, calcul et souveraineté) », *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 163-217, p. 196-197.

¹⁸¹ La question des catégories de guerre, politique et religieux, a été mise en exergue dans l'introduction.

d'expression d'autres époques – nous pensons à la nostalgie de mai 68 si visible dans certains mouvements de revendications actuels – ou dans un combat médiatique et morbide dont la radicalité¹⁸² fait office de transcendance retrouvée. Doit-on, face à ce que certains estiment être une crise comparable à celles du temps des Lumières et des années 1960, fonder une nouvelle approche critique ? Et si oui, est-on sûr d'avoir épuisé tous les ressorts de ce que les anciens Critiques avaient créé ? Les deux grands moments de pensée critique ont laissé derrière eux, chacun, une double influence, ou plutôt une influence à deux faces¹⁸³. Ce qui est remarquable, c'est que, pour chacune de ces influences doubles, une face a dominé l'autre jusqu'à l'effacer, provoquant d'ailleurs, pour le premier moment critique, une critique importante qui est celle de l'objectivisme, comme nous allons le voir plus loin. Le fait de rabattre la complexité d'une pensée, ici critique, sur une seule de ces facettes, est une dérive toujours possible dans l'interprétation, mais est surtout une façon facile et partielle de simplifier cette pensée. Celle-ci paraîtra moins compliquée et plus acceptable si on n'en retient que la partie la plus facile à comprendre et qui correspond déjà plus ou moins à sa propre pensée. Cette dérive n'est bien sûr pas digne d'une pensée qui se veut critique. La critique, quant à elle, procède par généalogie, déconstruction, avant de reconstruire une pensée ; elle ne part pas de rien mais souvent d'une relecture de textes anciens¹⁸⁴. C'est ce que Foucault fait notamment avec la notion de critique elle-même dans son étude sur la *parrésia*¹⁸⁵.

Ce qu'il reste aujourd'hui de l'*Aufklärung*, tout d'abord, c'est la double influence kantienne mise en avant par Foucault : une pensée analytique et une pensée critique de l'actualité. La face analytique est celle que la postérité a le plus retenue et développée, parfois jusqu'à l'excès, comme Foucault le souligne.

Voici la réciproque et l'inverse du problème de l'*Aufklärung* : comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir ? [...] à force de nous entendre chanter les promesses de la Révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés,

¹⁸² La notion de radicalité sera développée à l'occasion d'une réflexion sur la violence dans la troisième partie (section 3.2.1.).

¹⁸³ La complexité d'une pensée ne se réduit certes pas à deux faces. Néanmoins, cette binarité, suggérée par une longue tradition de pensée occidentale sur laquelle il serait intéressant de se pencher, permet déjà de gagner une souplesse supplémentaire par rapport à la pensée linéaire, celle des traditions de pensée vues comme filiations, lignées, celles de la téléologie et du progrès.

¹⁸⁴ La section suivante (1.1.2.) reviendra plus longuement sur la méthodologie critique appliquée à la pensée de la guerre.

¹⁸⁵ M. FOUCAULT, *Discours et vérité*, op. cit.

nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait ; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères : fascisme et stalinisme.¹⁸⁶

Derrida va dans le même sens que Foucault lorsqu'il cite Husserl qui, dans la *Krisis*¹⁸⁷, dénonce la « naïveté objectiviste » produite par le progrès scientifique, objectivisme que les idéalistes allemands depuis Kant ont tenté de surmonter en vain. Il écrit : « [d]ans son progrès même, la raison scientifique produit spontanément la crise. C'est la raison qui met la raison en crise, de façon autonome et quasi auto-immunitaire »¹⁸⁸. L'excès de la face analytique, lorsqu'elle n'est pas contrebalancée par son envers critique qui s'intéresse au surgissement imprévisible des événements¹⁸⁹, se traduit dans ce que Derrida appelle le tout « calculable »¹⁹⁰, l'« abri fini »¹⁹¹. En effet, l'événement, dans sa conception d'événement inconditionnel, est imprévisible et incalculable. De plus, l'événement une fois survenu acquiert une dimension universelle¹⁹² difficilement traduisible dans la pensée analytique et scientifique. La philosophie critique de l'actualité, mise en lumière par Foucault, est aussi celle qui pense l'événementialité¹⁹³. Nous proposons ainsi d'utiliser une première grille de

¹⁸⁶ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, op. cit., p. 46-47.

¹⁸⁷ Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. Gérard, Paris, Gallimard, 2004. Edmond HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. Paul Ricœur, Aubier Montaigne, 1977.

¹⁸⁸ J. DERRIDA, « Le "Monde" des Lumières à venir », art. cit., p. 178.

¹⁸⁹ Comme Kant qui s'était intéressé à la Révolution française dans « Qu'est-ce que la révolution ? » dans E. KANT, *Le conflit des facultés et autres textes sur la Révolution*, op. cit.

¹⁹⁰ J. DERRIDA, « Le "Monde" des Lumières à venir », art. cit., p. 195. « La raison calculatrice (la *ratio*, l'intellect, l'entendement) aurait ainsi à s'allier et à se soumettre au principe d'inconditionnalité qui tend à excéder le calcul qu'il fonde. »

¹⁹¹ Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967, p. 51-97, p. 90. « Si la philosophie a eu lieu [...] c'est seulement dans la mesure où elle a formé le dessein de penser au-delà de l'abri fini. En décrivant la constitution historique de ces garde-fous finis en général, on peut à la limite tout décrire [...] sauf le projet philosophique lui-même. [...] il se donne comme pensée de l'infini, c'est-à-dire de ce qui ne se laisse pas épuiser par aucune totalité finie, par aucune fonction ou détermination instrumentale, technique ou politique. »

¹⁹² Pour Kant, l'événement de la Révolution française témoigne d'un progrès permanent de l'humanité ; la révolution fait spectacle ; les spectateurs n'y participent pas mais y assistent et se laissent enthousiasmer. E. KANT, *Le conflit des facultés et autres textes sur la Révolution*, op. cit.

¹⁹³ Il est à noter que Balibar propose une distinction entre la pensée de l'actualité, celle des années 1970, et la pensée de l'événement ou événementialité des années 1960 : É. BALIBAR, « La philosophie et l'actualité : au-

lecture « analytique-critique », afin de faire le diagnostic critique de la pensée de la guerre aujourd'hui. Nous pouvons d'ores et déjà dire que les théories analytiques faisant droit au calculable, à la prévision, à la rationalité scientifique, sont fortement majoritaires¹⁹⁴ devant les théories laissant place à l'incalculable, l'imprévisible, au « brouillard de la guerre »¹⁹⁵. Cette expression, ainsi que d'autres notions clausewitziennes comme celle de « friction », sont souvent reprises telles quelles, comme si la pensée de ce théoricien contemporain de Kant¹⁹⁶ suffisait ou ne pouvait être dépassée pour ce qui concerne le non-analytique. La nécessité de penser la « surprise » par exemple, ou même une complexité de la guerre qui dépasse les capacités de calcul et d'analyse, se fait fortement sentir aujourd'hui.

Nous en venons maintenant à ce qu'il reste aujourd'hui du structuralisme français des années 1960, cette double pratique philosophique – dégagée par Balibar – de déconstruction/reconstruction et de confrontation à l'infini. Le dédoublement entre une face formaliste appelée « structuraliste » – face qui est majoritairement retenue comme caractérisant le mouvement structuraliste – et une face non-formaliste parfois appelée « post-structuraliste », est similaire au dédoublement de l'influence de la pensée critique des Lumières. L'appellation « post-structuraliste » n'est pas satisfaisante car le préfixe « post » place cette face à l'extérieur du structuralisme, ce qui n'est pas le cas comme nous le verrons ; par souci de clarté dans l'argumentation, nous distinguons cette face de la première face en l'appelant « infinitiste ». De la même façon que pour la double influence kantienne, la face majoritairement influente est la face formaliste, laissant comme interprétation majoritaire non plus seulement la valorisation du calcul mais aussi celle de l'analyse systémique – et par là toujours celle du prévisionnel, qui est construit de façon rationnelle, par projection linéaire, à partir des données du passé. La face favorisant la créativité, la face « infinitiste », a été étouffée par l'interprétation et la poursuite de cette face formaliste.

Mais de la même façon que Husserl faisait la critique de l'objectivisme naïf, à la fois issu d'une lecture contestable de la *Critique* kantienne et terreau du primat du calcul, il faut

delà de l'événement ? » in P. MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., p. 211-234.

¹⁹⁴ Nous l'avons présenté en introduction de cette thèse : ces théories se développent essentiellement dans la discipline des sciences politiques, dominée par les pensées de langue anglaise dont la référence philosophique est la philosophie analytique.

¹⁹⁵ Le « brouillard de la guerre » est une notion clausewitzienne. C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit.

¹⁹⁶ Une analyse de la théorie de Clausewitz, en rapport avec la pensée critique kantienne, sera faite dans le chapitre suivant (section 1.2.2.).

souligner le fossé qui existe entre la pensée formaliste structurale – dont le modèle est la linguistique de Saussure – et l’analyse systémique. En effet, ce que l’objectivisme est à la pensée des Lumières, le « post-modernisme » l’est au structuralisme. Nous insistons sur la dénonciation de l’amalgame qui est fait – le plus souvent dans les travaux universitaires de langue anglaise – entre le « post-structuralisme » et le « post-modernisme ». Si le premier peut se comprendre, comme nous l’avons présenté, comme une face moins connue, et mal nommée, du « structuralisme », le « post-modernisme », en revanche, doit être différencié de la pensée structurale des années 1960 en France. Lyotard s’est penché sur cette condition du savoir qu’on « a décidé de [...] nommer “postmoderne”. Le mot est en usage sur le continent américain, sous la plume de sociologues et de critiques »¹⁹⁷. Le terme s’inscrit dans une « crise des récits » ; le postmoderne est celui qui ne croit plus aux « métarécits » qu’ont pu être la dialectique hégélienne de l’Esprit, l’émancipation du prolétariat ou l’herméneutique du sens par exemple. Pour Lyotard, le postmoderne apparaît à partir de la fin du XIX^e siècle comme un effet du progrès des sciences, mais n’inonde véritablement la culture occidentale qu’à partir des années 1950. L’utilisation du préfixe « post » marquerait une attitude « critique », une volonté de « sortie » d’une crise qui serait celle de la métaphysique du sujet raisonnable, attitude que tenait déjà l’objectivisme.

Ainsi la société qui vient relève moins d’une anthropologie newtonienne (comme le structuralisme ou la théorie des systèmes) et davantage d’une pragmatique des particules langagières. Il y a beaucoup de jeux de langage différents, c’est l’hétérogénéité des éléments. Ils ne donnent lieu à institution que par plaques, c’est le déterminisme local.¹⁹⁸

Le postmodernisme prend son essor avec l’informatisation des sociétés et l’éclosion des théories de l’information et de la cybernétique¹⁹⁹, transformation qui n’est pas sans conséquence sur la connaissance. Cette dernière devant être traduite en quantité et flux d’information pour être traitée, elle se voit réduite, tronquée d’emblée de sa dimension non mesurable et non calculable. La pensée du « tout » social systémique²⁰⁰ vient concurrencer celle du marxisme, mais elle n’a pas le caractère révolutionnaire de celle de Mauss ; elle procède, comme la pensée durkheimienne, par analogie empirique, à l’exception près que le

¹⁹⁷ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 7.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹⁹ Norbert WIENER, *Cybernétique et société : L’usage humain des êtres humains*, trad. fr. Pierre-Yves Mistoulon, Paris, Points, 2014.

²⁰⁰ Talcott PARSONS, *The Social System*, Forgotten Books, 2015.

modèle n'est plus l'organisme vivant mais le système auto-régulé construit par la théorie cybernétique. Cette culture postmoderne, formaliste, développe en son sein ce qui peut sembler être sa propre auto-critique, ou sa face non formaliste. Ce que Lyotard appelle la « recherche des instabilités » se place encore dans une pensée du système. Ainsi, la théorie des catastrophes²⁰¹ remet en question la stabilité des systèmes ; la théorie des jeux jette des doutes sur la régulation du contrôle du système, du fait du hasard qu'apportent les stratégies des acteurs. Mais on peine à sortir du déterminisme : le paradigme – au sens de Kuhn – « systémique » est un paradigme formaliste ; toute tentative de complexification à l'intérieur de ce même paradigme ne peut que tendre vers la construction illusoire d'un nouveau démon de Laplace²⁰². Il nous semble donc essentiel, pour la suite de cette réflexion, de distinguer le « post-structuralisme » comme pensée infinitiste, du « post-modernisme », même dans sa version de pensée du système « complexe »²⁰³. En effet, bien que cette pensée dite complexe veuille dépasser la pensée analytique par une pensée synthétique ou « globale », elle ne sort pas de la forme de rationalité qui domine en Occident depuis le positivisme de Comte²⁰⁴. *Si proche pourtant que semblent être les approches systémiques*²⁰⁵, *et notamment la cybernétique*²⁰⁶, *des théories structuralistes, elles ne peuvent leur être assimilées.*

Foucault, par ailleurs, critique en droit l'utilisation du terme de postmoderne que Lyotard admet de fait. Ce que critique Foucault dans ce terme, c'est le préfixe « post » qui situe dans le temps historique une période précise qui n'a pas lieu d'être. Pour lui, la modernité est une attitude face à l'actualité, un *éthos*²⁰⁷, c'est-à-dire une attitude critique.

²⁰¹ René THOM, Giulio GIORELLO et Simona MORINI, *Paraboles et catastrophes : Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Paris, Flammarion, 2010.

²⁰² Le « démon » de Laplace est la fiction qui décrit le mieux le déterminisme et ses limites : Pierre Simon de LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Adamant Media Corporation, 2001.

²⁰³ Pour la pensée française : Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Points, 2014. Voir aussi : Joël de ROSNAY, *Le macroscope : Vers une vision globale*, Paris, Points, 2014.

²⁰⁴ John Stuart MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. fr. Georges Clémenceau, Paris, L'Harmattan, 1999.

²⁰⁵ En sciences sociales notamment, nous avons déjà cité : M. CROZIER et E. FRIEDBERG, *L'acteur et le système*, *op. cit* ; T. PARSONS, *The Social System*, *op. cit*.

²⁰⁶ Pour les théories cybernétiques, nous avons déjà cité : J. de ROSNAY, *Le macroscope*, *op. cit* ; N. WIENER, *Cybernétique et société*, *op. cit* ; N. WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, *op. cit*.

²⁰⁷ M. FOUCAULT, « What is Enlightenment? », art. cit. « En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ;

Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la “période moderne” des époques “pré” ou “postmoderne”, je crois qu’il vaudrait mieux chercher comment l’attitude de modernité, depuis qu’elle s’est formée, s’est trouvée en lutte avec des attitudes de “contre-modernité”. [...] La modernité se distingue de la mode qui ne fait que suivre le cours du temps ; c’est l’attitude qui permet de saisir ce qu’il y a d’“héroïque” dans le moment présent.²⁰⁸

La non-modernité serait alors l’attitude décrite comme postmoderne, donc une sorte de négation de l’attitude critique. La face opposée de cette attitude de modernité, de critique de l’actualité et d’héroïsation de l’événement présent, est alors la face de la pensée analytique elle-même, formaliste mais aussi systémique.

La pensée de la guerre aujourd’hui ne peut pas se lire à travers la deuxième grille de lecture « structuraliste-infiniste » que nous venons de proposer. La pensée systémique est venue recouvrir, avec sa notion organiciste de système, la critique structuraliste et sa notion structurale de système. *L’approche critique française des années 1960 n’a donc pas encore donné tout le bénéfice escompté de l’originalité de sa démarche.* Cette thèse est entièrement destinée à le montrer et à proposer une reprise de cette démarche structuraliste et infiniste – ou post-structuraliste. Plutôt que fonder une nouvelle approche critique et une méthodologie de pensée qui aurait tendance – compte tenu du paradigme de pensée dominant – à rester enfermée dans le paradigme analytico-systémique, il faudrait revenir sur ce moment prometteur du structuralisme, mais aussi sur le moment mal compris de la critique kantienne.

1.1.2. METHODOLOGIE POUR UNE PENSEE CRITIQUE DE LA GUERRE

Nous venons de dresser à très gros traits – forcément simplificateurs mais orientés vers notre objet d’étude : la pensée de la guerre – une « généalogie » de l’attitude critique moderne qui s’articule autour de deux moments principaux. Le premier grand moment critique moderne est celui des Lumières ou de l’*Aufklärung*. Lors de cette crise, qui met en question autant l’émancipation du sujet politique que la rationalisation et le formalisme, Kant critique les métaphysiciens de son temps – ceux qui rationalisent ce qui sort du champ de la rationalisation –, ainsi que les « incroyants » – matérialistes, athées ou libertins –, les sceptiques et les idéalistes. Pourtant, le positivisme, quelques temps plus tard, retournera au formalisme dont Kant faisait la critique, et voudra restreindre tout domaine de pensée à une pensée spéculative ou à une science – y compris ce que Kant plaçait du côté de la raison

enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d’agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*. »

²⁰⁸ M. FOUCAULT, « What is Enlightenment? », art. cit.

pratique – ; pendant ce temps, cependant, l'idéalisme allemand poursuivra à sa façon le travail critique²⁰⁹. Puis Marx viendra fondre l'idéalisme et le positivisme dans un matérialisme historique pour proposer une nouvelle forme de libération de l'homme : l'émancipation du prolétariat. L'École de Francfort mariera ensuite ce matérialisme historique et le projet critique de l'*Aufklärung* pour faire naître la Théorie critique et tenter de redonner vie à ce projet. Pendant ce temps, la philosophie pragmatiste américaine et l'École de Chicago entameront un projet similaire à celui de la Théorie critique, tandis que le Cercle de Vienne lancera une nouvelle forme de formalisme en philosophie. Avec l'échec des projets critiques qui n'ont pas su enrayer l'avènement des totalitarismes – fascisme, puis stalinisme –, la philosophie analytique restera comme seule en lice et sera le terreau, dans l'après-Seconde Guerre mondiale, de la naissance d'un nouveau formalisme dans les sciences sociales : la cybernétique et la systémique.

Le second grand moment critique dit structuraliste a un projet d'émancipation différent de celui du premier moment : il s'agit de se libérer de la centralité du sujet. C'est la fin en France des moments de l'esprit – années 1900 – et de l'existence – Seconde Guerre mondiale²¹⁰. Le projet structuraliste est souvent qualifié d'anti-humaniste du fait de sa rupture avec les projets d'émancipation dits humanistes du premier moment critique ; pourtant la question de l'homme reste présente mais abordée d'une façon radicalement différente²¹¹. La « structure » cohabitera mal avec le « système » postmoderne, celui de la cybernétique²¹², système clos et autorégulé. Comme la raison pratique kantienne, et contrairement à ce qui est souvent dit du structuralisme, la structure différentielle et synchronique permet de penser l'infini du monde, l'absolu d'un au-delà ou d'un en deçà toujours possible – absolus qui « terrorisent », en ce sens qu'ils les qualifient d'irrationnels, les tenants d'une rationalité finie, mesurable et calculable. Or, dès le début des années 1980, le contexte socio-politique s'apaisant – du fait certainement du gel de la conflictualité en Occident pendant la Guerre froide –, la richesse de la pensée critique de ce second moment se perd ; elle subsiste cependant de façon « mineure » outre-Atlantique au travers des

²⁰⁹ Nous reviendrons sur ce point essentiel dans un chapitre de cette même partie consacré à Hegel (section 1.3.1).

²¹⁰ Selon la classification proposée par Worms : F. WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle*, op. cit.

²¹¹ Cette question sera abordée dans le chapitre suivant sur Kant (section 1.2.1.), mais surtout dans le chapitre 3.4.

²¹² Voir par exemple : Ronan LE ROUX, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », *L'Homme : Revue française d'anthropologie*, n° 189, 2009, p. 165-190.

cultural studies, des *gender studies*, de la *French Theory*, dominées et étouffées par une pensée systémique issue de la cybernétique et des modélisations mathématico-économiques.

Face à ce qui semble être une crise de légitimité de la souveraineté aujourd'hui, une crise ébranlant les catégories consensuelles de politique, de religion et de guerre, il est nécessaire de revenir aux sources de ces deux moments critiques. Contrairement à ce que sa postérité a souvent retenu, Kant ne réduit pas tout – le monde – à une épistémologie ; il ouvre vers une autre métaphysique²¹³ que celle qui s'autorise à rationaliser l'absolu ou l'infini ; ce sont les Idées et non les concepts issus des catégories de l'entendement qui permettent d'approcher l'infini dans un usage pratique, c'est-à-dire moral. De même, le structuralisme ne réduit pas tout – le monde – à une épistémologie structurelle et immanente ; il ouvre à l'inconditionnalité, ainsi qu'à la « création de concept » ou d'idée pure comme celle de la « machine de guerre »²¹⁴ de Deleuze et Guattari ; un « empirisme transcendantal »²¹⁵ est possible.

À partir d'une conceptualisation constituée par le triptyque « critique/crise/crisis », nous avons proposé des fondamentaux pour la pensée critique, cet art de « l'inservitude volontaire » ou de « l'indocilité réfléchie ». La critique exprime tout d'abord une *volonté d'émancipation* vis-à-vis d'une *souveraineté* considérée comme non légitime. Elle promeut les notions de *liberté*, de *démocratie*, de *gouvernement de soi ou de courage*, contre leurs envers²¹⁶ : la *violence*, la *guerre*, l'*aliénation* ou la *servitude volontaire*. La pensée de la guerre, pensée de la criticité, de la *crise*, du *cri* révolutionnaire, est aussi une pensée de l'action qui, nous le verrons plus amplement dans la dernière partie de cette thèse, s'exerce dans trois grands domaines : morale/éthique/raison pratique, politique/stratégie/raison spéculative, *ethos*/caractère/sensibilité/jugement, selon les diverses appellations qui peuvent leur être données. Nous faisons correspondre les notions *bifaces*, avers et revers, positives et négatives, de liberté/violence au premier domaine, de démocratie/guerre au deuxième, et de gouvernement de soi/aliénation ou courage/servitude volontaire au troisième. La *critique* vise alors à résoudre une *crise* qui se traduit dans un déséquilibre au sein des notions bifaces,

²¹³ Nous caractériserons cette « autre » métaphysique dans le chapitre 2.1.

²¹⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 434-527.

²¹⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.* Mais aussi : Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, 8 éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

²¹⁶ Ces notions se déclinant en double face, violence/liberté, guerre/démocratie, aliénation/gouvernement de soi, servitude volontaire/courage, sont de plus connexes les unes des autres. Le développement de cette vision d'inspiration structurale fera l'objet de la troisième partie.

déséquilibre au profit des notions revers ou négatives, et s'exprime par un *cri* de la volonté d'émancipation qui, dans chacun des trois domaines, désire rétablir les notions avers ou positives.

Comme toute autre pensée, la pensée de la guerre a suivi le mouvement de ces deux moments critiques. Les théories de la guerre à l'époque des Lumières et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale²¹⁷ prônaient une violence que nous qualifions de *violence rationalisée* ; la rationalisation excessive de la guerre a même été accusée d'être la cause de la barbarie et le moteur des guerres totales du XX^e siècle²¹⁸. Ces théories ont été marquées par le primat de la rationalisation que Kant a critiqué mais qui, malgré son intervention dans l'histoire de la pensée, et surtout du fait d'une interprétation déviante de sa pensée, a perduré comme modèle – ou paradigme – de la pensée. Les théories de la guerre qui sont apparues après la Seconde Guerre mondiale s'articulent en revanche autour d'une violence que nous appelons *violence intellectualisée* ; les guerres secrètes, la dissuasion nucléaire, les guerres d'influence économiques ont laissé les guerres « sales », les guérillas, les guerres dites archaïques à la périphérie du monde occidental, de ce monde systématisé ou « système-monde »²¹⁹. Le primat de l'intellectualisme, sous la forme de calculs mathématique-économiques, probabilistes, et de modélisations systémiques, est un autre excès du formalisme qui a focalisé l'Occident pendant quarante ans sur une conception « propre » et réglée de la guerre. Aujourd'hui, la « guerre contre le terrorisme » met en lumière une violence dite radicalisée. Cette *violence radicalisée* serait-elle le symptôme d'une nouvelle

²¹⁷ Une vue synthétique intéressante des théories de la guerre est donnée par l'historien Azar Gat, par exemple dans Azar GAT, *A history of military thought: from the Enlightenment to the Cold War [Une histoire de la pensée militaire : des Lumières à la Guerre froide]*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2001.

²¹⁸ Basil Henry LIDDELL HART, *Stratégie*, trad. fr. Lucien Poirier, Paris, Perrin, 1998, p. 545-546. « “La guerre est un acte de violence poussé jusqu'à ses extrêmes limites”. Cette déclaration a servi de base à l'extravagante absurdité de la guerre totale moderne ». De même, John KEEGAN et Régina Langer, *Histoire de la guerre : du néolithique à la guerre du Golfe*, Paris, Dagorno, 1998. Ils ne retiendront de leur lecture de *De la Guerre* que cet aspect absolu et iront même jusqu'à accuser son auteur d'être à l'origine, par l'influence néfaste qu'il aurait eue sur les stratèges européens, de la débauche de moyens et de violence qui a caractérisé les guerres mondiales de leur siècle.

²¹⁹ Immanuel WALLERSTEIN, *Comprendre le monde : introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2009.

crise de la souveraineté, crise qui touche la légitimité des États²²⁰ considérés comme des totalités aliénantes ?

La pensée de la guerre est tout d'abord elle-même une pensée critique. Réfléchir à partir de trois philosophes demande à composer des sortes de *variations critiques* – sur le modèle des variations rythmiques, mélodiques et harmoniques en musique – à partir d'un même thème : ici celui de la guerre. Ce travail se veut « critique » dans la continuité de celui de Kant, mais surtout de celui de Foucault pour lequel la critique est une vertu, un courage de la pensée. La notion de *parrèsia*, qui permet à Foucault de faire la généalogie de l'attitude critique de notre société²²¹, recouvre pour lui cinq caractéristiques fondamentales : franchise, vérité, prise de risque, fonction critique – ou auto-critique – et devoir. La guerre demande à être pensée en parrésiste, à bousculer les idées reçues, à attaquer les défenses érigées tout au long de l'histoire de l'idée de guerre, à construire une pensée nouvelle qui lui soit adaptée. La pensée de la guerre est une pensée de la criticité, de la *crise* – qui nécessite une déconstruction – et du *cri* – expression d'une libération, d'une création. Elle est une pensée de parrésiste, c'est-à-dire une pensée critique elle-même. Il s'agirait, si l'on suit l'idée de critique d'une pensée elle-même critique, de prendre le risque d'un auto-référencement ou d'une réflexion circulaire, comme si la guerre avait à se penser elle-même. C'est pour cette raison qu'il est important d'accorder une place dans cette thèse à l'étude de praticiens de la guerre, militaires ou hommes politiques.

La *crise* est le terme qui remplace parfois celui de guerre lorsque pour diverses raisons, politiques, juridiques, ou historiques, ce dernier n'est pas jugé adéquat à la situation. Il y aurait comme une gradation dans la crise où le niveau de violence servirait de critère pour déterminer lorsque la crise devient guerre. Nous proposons de comprendre la crise essentiellement comme un *événement* au sens de ce concept dans la philosophie française contemporaine. Derrida souligne ainsi la singularité de l'événement, son imprévisibilité, son inconditionnalité²²². Deleuze, quant à lui, insiste sur la nouveauté de l'événement²²³, son

²²⁰ Dans ce cas, le groupe *Daesh*, contre lequel la France est en guerre et qui revendique le statut d'État, poserait une énigme ; à moins qu'il ne dénote une anomalie, une erreur stratégique de positionnement de cette pensée révolutionnaire qui n'arrive pas encore à se détacher du modèle dominant que pourtant il combat. Nous reviendrons dans la section 3.3.1. sur cette question.

²²¹ M. FOUCAULT, *Discours et vérité*, op. cit., p. 103.

²²² Jacques DERRIDA, Jürgen HABERMAS et Giovanna BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York (octobre - décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 141.

²²³ Gilles DELEUZE, *Le pli : Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 103-112.

caractère inédit ; l'événement n'est pas pensable car ses conditions de possibilité ne sont pas déterminables. Foucault, lui, s'intéresse aux événements discursifs dans l'*Archéologie du savoir*. « Avant d'avoir affaire, en toute certitude, à une science, ou à des romans, ou à des discours politiques, ou à l'œuvre d'un auteur ou même à un livre, le matériau qu'on a à traiter dans sa neutralité première, c'est une population d'événements dans l'espace du discours en général. »²²⁴ Faire de la pensée de la guerre, dans un premier temps, une pensée de la crise, consiste à s'intéresser à ces événements discursifs, singuliers, imprévisibles, inédits, qui surgissent dans les théories et discours sur la guerre ; cela consiste aussi à s'intéresser à ces événements qui marquent un changement de paradigme au sens de Kuhn.

Le *cri*, maintenant, est celui des revendications, des buts de guerre. Il peut être un cri révolutionnaire ou réactionnaire par exemple. Il est l'*expression* d'une volonté de liberté, d'émancipation ; il exprime un acte de libération, de création. Le concept d'expression, tel que travaillé par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*²²⁵, nous intéresse ici, dans sa dimension épistémologique, pour définir cette notion de cri en rapport avec celle de critique. Il s'agit, avec ce cri, de traduire comment la pensée peut s'exprimer, créer du sens tout en se mesurant à la vérité, à la réalité. Il s'agit de passer de l'idée à l'acte, dans une sorte d'expulsion créatrice, à la fois dans l'ordre des concepts et des affects, donc dans une double expression. Nous proposons la notion d'*expression discursive* – à l'instar du concept foucauldien d'événement discursif – pour expliquer ce que nous entendons par cri. C'est en effet l'expression du cri de la critique dans les théories et discours sur la guerre qui nous intéresse dans ces travaux. Il peut sembler difficile de discerner l'événement discursif de l'expression discursive. La crise ou l'événement discursif surgit dans le discours de façon inattendue et inconditionnelle ; il n'est donc pas lié à un acte de production ou de création. Au contraire, même, il peut être considéré comme un acte de destruction ou d'exception. En revanche, le cri ou l'expression discursive est un acte de création ; il est conditionné dans le sens où il correspond à une idée ou une pratique qu'il s'agit d'exprimer, d'actualiser. La critique dans cette dimension discursive se traduit bien dans un double mouvement de déconstruction et de création.

La double influence kantienne mise en avant par Foucault, et qui se rapporte à sa conception de l'*Aufklärung*, cette pensée à la fois analytique et critique de l'actualité (section 1.1.1.), se traduit directement dans les théories et discours sur la guerre, comme dans d'autre

²²⁴ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 41.

²²⁵ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.

domaine de la pensée. Mais si, de façon générale, la face analytique de l'influence kantienne est celle que la postérité a le plus retenue et développée, cela se traduit parfois jusqu'à l'excès lorsqu'il est question des discours sur la guerre. Dans les théories et discours sur la guerre, nous l'avons vu, les théories analytiques faisant droit au calculable, à la prévision, à la rationalité scientifique, sont fortement majoritaires devant les théories laissant place à l'incalculable, l'imprévisible, au « brouillard de la guerre »²²⁶. Les théories de la guerre que nous appelons analytiques ici se développent essentiellement dans la discipline des sciences politiques, dominée par des pensées de langue anglaise dont la référence philosophique majoritaire est la philosophie dite elle-même *analytique*. Les théories que nous qualifions de non-analytiques, et qui sont ce que Foucault appelle des théories critiques de l'actualité, font en revanche défaut : l'imprévu, l'inconditionnel, l'événement, ne sont pas pensés. Certes, en tant que pur surgissement, l'événement n'est pas en tant que tel « pensable », c'est-à-dire qu'il n'est possible d'en déterminer les conditions de possibilité ; mais l'événement comme concept, l'inconditionnalité, l'imprévisibilité, elles-mêmes peuvent être pensés. Il semble que tout le non-analytique de la pensée de la guerre se résume à la formule de Clausewitz sur le brouillard de la guerre, ou à ses autres notions comme celle de « friction »²²⁷. La nécessité de penser la « surprise », ou même une complexité de la guerre qui dépasse les capacités de calcul et d'analyse, se fait plus fortement sentir aujourd'hui – même si cette nécessité a forcément de tout temps existé – du fait du défi porté à la supériorité technologique mais aussi « de masse ». Dans les années 1980, l'armée des États-Unis, notamment, avait théorisé sous le vocable de « révolution dans les affaires militaires » cette avance technologique dans le domaine de l'armement qui devait lui assurer sa supériorité dans les opérations militaires. La confiance dans la technologie des satellites de surveillance et des armes sophistiquées a été – et reste encore – très forte. De même, les armées occidentales, par l'héritage laissé par les guerres européennes des derniers siècles, cherchent à se rassurer dans une supériorité qui se base sur ce que nous appelons la « masse », la masse des effectifs en hommes, la quantité des armements, des munitions, des moyens logistiques, etc.²²⁸. Pour reprendre la distinction apportée par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*,

²²⁶ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 133.

²²⁷ *Ibid.*, p. 109-111.

²²⁸ Sans pouvoir par ailleurs toujours se l'offrir financièrement.

nous voyons que la « machine de guerre étatique »²²⁹ – ici occidentale – se caractérise par le primat du « nombre nommé », c'est-à-dire le nombre qui se compte, qui s'additionne, se multiplie. Au contraire, la « machine de guerre nomade » – qui s'oppose et combat la machine de guerre étatique – se caractérise par le primat du « nombre nombrant », celui de la formule $1 = 1 \times 1 \times 1$, celui du multiple dans l'unité.

Sous les terminologies de « guerres asymétriques » ou même de « guerres hybrides » se cachent, en effet, la difficulté à penser la guerre autrement que telle qu'elle s'est figée dans cette pensée du *nombre nommé*, cette « image de la pensée » analytique. Nous utilisons ici la notion deleuzienne d'« image de la pensée »²³⁰, c'est-à-dire l'ensemble des présupposés qui forment la pensée, du moins ce que l'on croit que penser signifie. En effet, le terme de guerre se voit qualifié avec de multiples adjectifs comme pour mettre en évidence des déviations à la définition de ce terme, déviations non prévues par une définition pourtant censée être univoque. La prolifération des « concepts », en sciences politiques, pour théoriser les guerres actuelles est la marque de l'échec de l'univocité de la définition de la guerre qui est faite dans ces théories. Ici encore, il y a une difficulté à penser le multiple dans l'unité. Face à une approche analytique de la guerre, c'est-à-dire rationnelle, calculable, prévisible, l'« ennemi » – ou le nomade de Deleuze et Guattari – répond avec une approche en antithèse : incalculable, imprévisible, et avec une rationalité différente – que certains qualifient d'irrationnelle. Il répond donc avec une approche non analytique, approche que Kant a pourtant donnée en héritage à la pensée occidentale, si l'on suit Foucault. De plus, que cet ennemi réponde en antithèse ne devrait pas surprendre la pensée occidentale puisque cela illustre simplement une dialectique toute hégélienne²³¹. L'« image de la pensée » occidentale devrait donc avoir les moyens de penser les guerres actuelles. Il faudrait pour cela qu'elle ne néglige plus la face non-analytique, ou critique au sens de Foucault, de la pensée de la guerre.

Une seconde approche de la pensée critique, après celle de Foucault partant de la critique kantienne, est celle proposée par Balibar et que nous avons aussi présentée dans la section précédente. Celui-ci se base sur une distinction non plus « analytique-critique de l'actualité », mais « structuraliste-poststructuraliste » – et que nous préférons appeler

²²⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 434-527. Nous reviendrons sur la « machine de guerre » deleuzo-guattarienne à la fois dans la section 1.4.2. et dans la chapitre 2.3.

²³⁰ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 169-217.

²³¹ Nous approfondirons ce point dans la section 1.3.1.

« structuraliste-infinatiste ». Balibar prend acte de l'apport de la pensée française contemporaine, celle des années 1960 et que l'on associe au « structuralisme » ; mais il lui ajoute une seconde face qui correspond à ce qui est souvent nommé « post-structuralisme » et qui comprend une pensée de l'infini, ou de l'inconditionnalité. Or, cette approche critique française des années 1960 n'a pas réussi à percer le « mur » qui cadre la pensée de la guerre. La distinction de Balibar, à partir de la pensée des années 1960, mérite d'être approfondie et travaillée de la même façon que celle de Foucault sur Kant et l'*Aufklärung*. Dans les années 1980, la pensée systémique est venue recouvrir, avec sa notion organiciste de système, la critique structuraliste et sa notion structurale de système. Les pensées de Foucault, Deleuze, Derrida, par exemple, après avoir été très populaires aux États-Unis comme en France, se sont « fait voler la vedette », en quelque sorte, par une pensée du système née aux États-Unis dans les années 1950. Wiener et Parsons²³² en sont des auteurs clés. Cette pensée systémique s'appuie sur un substrat mathématico-économique, comme la théorie des jeux, et se concentre sur le calcul, comme l'approche analytique, même si sa dimension probabiliste et non linéaire la différencie de cette dernière. La pensée systémique se présente d'ailleurs elle-même en opposition à la pensée analytique. En France, les tenants actuels de cette pensée sont par exemple Edgar Morin²³³ et Joël de Rosnay²³⁴. Nous insistons donc sur la nécessité de sortir du « paradigme » analytico-systémique – paradigme encore une fois au sens de Kuhn – pour retrouver une approche critique la plus large et la plus cohérente possible. Il nous semble indispensable de revenir sur ce moment prometteur du structuralisme, en comprenant avec lui ce que l'on appelle le post-structuralisme ou l'infinatisme.

Nous en venons maintenant à la méthode que nous comptons utiliser pour faire cette *critique de la pensée de la guerre*. Nous avons annoncé que nous emprunterions à Foucault sa méthode archéologique. Nous avons d'ailleurs, dans la section précédente, un peu devancé cette démarche lorsque nous insistions sur la guerre comme objet discursif, notamment avec l'introduction des notions d'événements et d'expressions discursifs. L'objet discursif n'est ni purement phénoménologique, ni purement abstrait ou conceptuel. Il est immanent à l'ensemble des discours, théories ou croyances. Il installe la réflexion dans un

²³² N. WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, op. cit ; N. WIENER, *Cybernétique et société*, op. cit ; T. PARSONS, *The Social System*, op. cit.

²³³ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, op. cit ; Edgar MORIN, *La méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, vol. 6. Éthique.

²³⁴ J. de ROSNAY, *Le microscope*, op. cit.

champ structuraliste. Lorsque Foucault distingue la face critique de l'actualité de la face analytique dans la pensée post-kantienne, il donne à cette critique une méthode et une finalité :

la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendante, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique – elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode.²³⁵

Foucault positionne ses travaux dans la lignée de cette critique non transcendante et y raccroche la méthode utilisée dès ses premiers travaux de recherche²³⁶ : l'*archéologie*.

[La critique] [a]rchéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à *traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques*.²³⁷

Nous retrouvons la notion d'événement discursif développée dans l'*Archéologie du savoir*. Ces événements sont les événements historiques qui constituent notre actualité. Il s'agit, en utilisant cette méthode archéologique, de considérer, dans les discours sur la guerre, les événements discursifs qui « nous ont amenés à nous constituer » – pour paraphraser la citation de Foucault – comme « sujets faisant, pensant, disant » nos guerres de telle et telle façons. La critique est aussi généalogique dans sa finalité selon Foucault. Il est intéressant de noter ici que Foucault concilie l'archéologie et la généalogie que certains de ses interprètes²³⁸ considèrent comme deux méthodes différentes que Foucault aurait utilisées l'une avant l'autre, la généalogie remplaçant l'archéologie plus ancienne. La généalogie n'est pas une méthode, nous dit Foucault ici, mais une finalité du projet critique :

Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. Elle ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science ; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté.²³⁹

²³⁵ M. FOUCAULT, « What is Enlighthenment? », art. cit.

²³⁶ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit.

²³⁷ M. FOUCAULT, « What is Enlighthenment? », art. cit. Nous soulignons.

²³⁸ Telle que Judith REVEL, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.

²³⁹ M. FOUCAULT, « What is Enlighthenment? », art. cit.

La généalogie, pour Foucault, donne à la critique sa volonté de sortir d'un certain déterminisme déductif – qui déduit « de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître » – donc une volonté de sortir d'une sorte de réductionnisme de la pensée. Plutôt que de lire de façon analytique les constantes des discours, il faut s'intéresser aux « contingences », aux événements donc, imprévisibles, inconditionnels, qui prouvent que nous sommes ce que nous sommes, somme toute, de façon très hasardeuse. Avec ce regard « critique », il est dorénavant possible de sortir du cadre déterministe de la pensée, cadre analytique ; il est possible de changer l'« image de la pensée » qui fait être, agir et penser, et par suite, conduire et penser la guerre. Car en effet, pour Foucault, le projet critique, archéologique et généalogique, doit s'incarner dans des enquêtes pratiques sur des objets concrets.

Cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses ; celles-ci ont leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés ; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes.²⁴⁰

Foucault lui-même a réalisé ce travail d'enquête en s'intéressant à la folie, aux prisons, à la sexualité par exemple. Ces pratiques qui l'intéressent mettent en jeu les deux faces de l'héritage critique kantien, la face analytique et la face critique, puisque qu'elles sont à la fois lues comme « type technologique de rationalité » et comme « jeux stratégiques des libertés ». De plus, l'*effort théorique* à mener dans ce travail d'enquête consiste à déterminer dans quelles formes singulières et historiques les généralités du rapport au monde – choses, autres et soi-même – ont été problématisées, ont été transformées technologiquement en *rationalités* ; pour le dire autrement, le versant théorique de ce travail consiste à comprendre comment les paradigmes, au sens de Kuhn, qui régissent l'« image de la pensée » sont apparus, c'est-à-dire à partir de quels *événements discursifs* singuliers. Enfin, l'*effort pratique*, quant à lui, portera dans la mise à l'épreuve de la réflexion historico-critique avec les pratiques concrètes, et notamment ces *jeux stratégiques des libertés* dont parle Foucault ; pour le dire autrement, le versant pratique de notre travail d'enquête consiste à montrer l'adéquation entre les paradigmes issus de la réflexion critique et les *expressions discursives* des volontés.

²⁴⁰ *Ibid.*

Cette méthode archéologique décrit un processus de déconstruction/création. La déconstruction opère des formes singulières, ou événements discursifs, aux paradigmes existants afin de mettre en question ces derniers. La création opère des expressions discursives, ou jeux stratégiques, aux paradigmes nouveaux que ceux-ci suggèrent. Un premier mouvement donc va de formes à paradigmes ; un second de jeux concrets à paradigmes. Cela n'est pas sans rappeler Platon, et ses notions de Formes, de paradigmes et de choses sensibles, que nous avons déjà évoqués en introduction de cette thèse. Chez Platon, le « paradigme » est un modèle à double emploi, à la fois figuration et schéma directeur. Nous l'avons déjà vu avec Goldschmidt²⁴¹, le paradigme est un procédé dialectique qui se place entre Formes et sensibles : dans un mouvement « ascendant », les choses sensibles identifiées comme paradigme guident vers les Formes ; dans un mouvement « descendant », les Formes sont les paradigmes qui permettent de connaître le monde sensible et d'agir sur lui. Pourtant, chez Foucault, il ne peut pas s'agir de mouvements « descendants » ou « ascendants » puisqu'il n'existe pas de transcendance, ni de monde intelligible différent du monde sensible. Ce que Foucault appelle formes sont des formes singulières sensibles ; les deux mouvements foucauldien seraient donc de même nature, partant de choses sensibles pour aller aux paradigmes, paradigmes eux-mêmes restant dans le monde sensible, à l'image du mouvement « ascendant » de Goldschmidt mais en s'arrêtant au paradigme sans guider vers les Formes. Agamben, dans *Signatura Rerum*²⁴², s'interroge sur la notion de paradigme²⁴³ et notamment son utilisation – ou absence d'utilisation – chez Foucault. Il note qu'en 1976 – année des cours au Collège de France, « *Il faut défendre la société* », dans lesquels il traite de la guerre comme analyseur de pouvoir, outil d'analyse des discours historico-politiques²⁴⁴ – Foucault oppose, lors d'un entretien, les paradigmes aux « régimes discursifs », phénomènes proprement politiques. « Ce qui manquait à mon travail [*Les mots et les choses*], c'était ce problème du régime discursif, des effets de pouvoir propre au jeu énonciatif. Je le confondais beaucoup trop avec *la systématité, la forme théorique ou*

²⁴¹ V. GOLDSCHMIDT, « Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action », art. cit.

²⁴² Giorgio AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2009.

²⁴³ Nous reprendrons le développement de la réflexion autour du concept de « paradigme » dans la dernière partie de cette thèse consacrée à la conceptualisation de la guerre (section 3.1.1.).

²⁴⁴ Cette lecture de la notion de guerre par Foucault sera étudiée précisément dans la partie suivante (chapitre 2.2.).

quelque chose comme le paradigme. »²⁴⁵ Il semble donc que la notion de paradigme pour Foucault soit associée à celles de « théorie » et de « système » scientifiques. Agamben montre qu'il a en tête le *paradigme kuhnien* même s'il ne le cite pas. Pourtant, en reprenant la définition d'un paradigme comme « objet singulier qui, en valant pour tous les autres de la même classe, définit l'intelligibilité de l'ensemble dont il fait partie et qu'en même temps il constitue »²⁴⁶, Agamben démontre que « le paradigme définit, en ce sens, la méthode foucauldienne dans son geste le plus caractéristique. »²⁴⁷ La méthode foucauldienne est donc une sorte d'analytique de la réalité, de pensée « *bottom-up* » dans l'immanence, de modélisation spéculative de la réalité restant dans l'horizontalité des régimes discursifs.

Quels sont les objets d'étude qui concernent la pensée de la guerre ? Quels discours s'agit-il d'analyser afin d'en tirer, dans un premier temps, ces paradigmes existants issus de ces formes singulières que sont les événements discursifs, et dans un second temps, ces paradigmes nouveaux issus de ces jeux stratégiques que sont les expressions discursives ? Nous conservons l'idée foucauldienne d'associer l'aspect théorique aux événements discursifs et l'aspect pratique aux expressions discursives. Ainsi, par exemple, un événement discursif comme l'œuvre de Kant appartient à l'effort théorique sur la pensée de la guerre et en découle un paradigme post-kantien très présent encore aujourd'hui dans cette pensée. Hélas, ce paradigme ne reprend pas tous les acquis de la pensée de Kant comme l'a déjà montré Foucault, mais cela lui suffit pour dominer la pensée actuelle de la guerre. Ensuite, une expression discursive comme celle, quasi-contemporaine à celle de Kant, de Clausewitz appartient à l'effort pratique sur la pensée de la guerre ; cette expression, ce « cri », arrive en réaction à l'événement « Napoléon » qui a provoqué une crise dans la conduite de la guerre ; en découle un paradigme qui renouvelle la pensée stratégique militaire de l'époque. Nous étudierons également l'événement discursif « Hegel » et le paradigme hégélo-marxiste qui a suivi pour le rapport à la téléologie qu'ils apportent au concept de guerre ; nous mettrons en parallèle de l'événement « Hegel-Marx » l'expression discursive du « marxisme-léninisme » sur la guerre. La lutte des classes est elle-même un « cri » révolutionnaire en réaction à la domination capitaliste sur le prolétariat. Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur l'événement « Carl Schmitt » pour le rapport entre l'État, l'ennemi et la guerre qu'il sous-tend ; nous aborderons aussi l'expression discursive de la

²⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 3 : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 144.

²⁴⁶ G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit, p. 18.

²⁴⁷ *Ibid.*

théorie du partisan, c'est-à-dire de la guerre de guérilla, afin de montrer ce que ces « petites guerres », en marge des paradigmes post-kantien et hégélo-marxiste, peuvent apporter de décisif au concept de guerre lui-même.

CONCLUSION : UNE METHODE PHILOSOPHIQUE DE PENSEE DE LA GUERRE ?

Nous concluons ici ce premier chapitre en revenant à Clausewitz dont la méthode théorique est appelée, en stratégie militaire, méthode d'approche philosophique²⁴⁸ de la guerre. En effet, après notre distinction entre théorie et pratique dans le projet critique de la pensée de la guerre, entre philosophes et praticiens donc, il peut sembler contradictoire de parler de méthode philosophique chez un auteur comme Clausewitz. Cela tient au fait que lui-même, dans *De la guerre*, propose deux méthodes différentes qu'il dit appliquer alternativement : une méthode analytique – qui est similaire à l'analytique foucaldienne comme nous le montrerons dans le chapitre suivant (section 1.2.2.) – et une méthode dite philosophique. Dans cette dernière méthode, Clausewitz crée un concept de guerre qu'il qualifie de « pur »²⁴⁹ et qui se situe dans une sorte de transcendance, au-delà du plan de l'analytique, au-delà de la guerre dans son absolu ; la guerre absolue est d'ailleurs, nous le verrons, comme une projection dans le plan analytique de ce concept pur de guerre.

Nous revenons sur ce point pour faire remarquer que la méthode foucaldienne que nous avons exposée et suivie est axée sur le premier biface critique « analytique/critique » dont nous avons parlé dans la première section. Nous n'avons pas encore pris en compte le second biface « structuraliste/infinatiste » ; ou du moins, nous n'avons suivi qu'une seule face de celui-ci en exposant une méthode que l'on peut classer dans les méthodes structuralistes, la méthode archéologique, même si Foucault s'en défend. Comment prendre en compte maintenant la pensée de l'infini, de l'inconditionnel ? Comment penser l'*infra* et l'*ultra*, l'en deçà et l'au-delà, ou la radicalité ? Comment penser l'au-delà de l'absolu que Clausewitz appelle « concept pur » ? Il s'agit soit de reprendre la voie de la transcendance – avec Platon et ses Formes, ou avec Kant et ses Idées, par exemple –, soit de rester dans l'immanence – avec Deleuze et son concept d'idée, ou avec Derrida et sa pensée de l'inconditionnel, par exemple. Il s'agit de compléter le processus de pensée « *bottom-up* » immanent qui va des choses sensibles aux paradigmes, avec un processus de pensée « *top-down* » qui va d'une sorte d'infinité quasi-transcendantale aux paradigmes. Nous verrons

²⁴⁸ Hervé COUTAU-BEGARIE, *Traité de stratégie*, 7ème édition, Paris, Economica, 2011, p. 302-304.

²⁴⁹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 51-55.

que Schmitt (chapitre 1.3.) et sa pensée méta-positive de l'exception nous fournira un cadre de réflexion très fructueux.

1.2. L'INFLUENCE OU LES LEGS DE KANT

L'événement discursif « Kant » a eu une grande influence sur la pensée de la guerre et la formulation de ses concepts. Kant lègue un héritage qui dominera cette pensée sous la forme d'un paradigme dit « post-kantien ». L'expression discursive « Clausewitz », quant à elle, s'imprègne de cette influence kantienne pour penser pratiquement la guerre. Si Clausewitz naît lorsque paraît la *Critique de la raison pure* de Kant et meurt en même temps que meurt Hegel, nous montrerons que la motivation et la méthode qu'il met en œuvre dans *De la guerre* s'inscrivent plus dans une lignée de pensée kantienne que dans une lignée de pensée hégélienne – contrairement à ce que Lénine notamment a écrit (section 1.3.2.). *De la guerre* se veut une sorte de guide pour chefs de guerre et son livre I utilise un schématisme que nous pouvons rapprocher du schématisme kantien : le « concept pur » de la guerre comme duel est un concept au sens kantien qui s'applique à une réalité sensible : la guerre trinitaire. Le génie clausewitzien exalte le chef de guerre capable de liberté d'action grâce à son imagination. La guerre échappe en grande partie au calcul : c'est « l'esprit [grandeur morale] qui imprègne la guerre tout entière. [...] Il se soustrait malheureusement à toute connaissance livresque, car il ne se mesure pas en nombres et n'entre dans aucune catégorie ; il demande à être aperçu ou senti »²⁵⁰. Pourtant, Kant et Clausewitz ont en commun d'être considérés comme les tenants du concept de la guerre « classique », rationalisée et déclarée en deux États. Nous montrerons que cette classification est largement simplificatrice et due à une perception de leur œuvre essentiellement par un prisme restreint : pour le premier, ses écrits sur la *paix perpétuelle*, et le second, une citation de quelques mots issue de *De la guerre*. Ils sont tous les deux au tournant du classicisme, ou plutôt du néo-classicisme des Lumières, et du modernisme ou romantisme. Si classicisme il y a dans leurs pensées, il s'agirait plutôt d'un *classicisme abouti*, c'est-à-dire un vrai retour aux Anciens, tel que le conçoit Foucault avec la notion de *parrêsia* (section 1.1.2.).

1.2.1. KANT : LA RAISON ET LA GUERRE

Le temps des Lumières et de l'*Aufklärung* est celui de la raison, de la rationalisation de la guerre, mais aussi de l'exaltation de la liberté. L'événement discursif « Kant » dans l'histoire de la pensée se traduit avant tout par une domination de la *ratio*, de la raison

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 190.

spéculative, qui va pourtant à l'encontre de l'effet recherché par Kant qui est de placer la liberté comme clé de voûte de son système. Dans la pensée de la guerre, cet événement discursif entraîne l'avènement d'une notion dite classique de la guerre qui se veut rationalisée, respectueuse du droit international et s'intégrant dans un projet de paix perpétuelle. Mais au-delà de ces interprétations post-kantiennes, et même au-delà ou en deçà de la *Critique*, la philosophie de Kant ouvre sur des horizons qui pourraient être qualifiés de post-structuralistes ou infinitistes, comme nous le verrons avec Deleuze et Foucault.

Cette section a également un autre intérêt dans le cadre de cette thèse. La lecture et l'interprétation de Kant par nos auteurs sont précieuses car elles nous éclairent directement sur la pensée de ces auteurs. Ainsi, la façon dont Deleuze lit Kant révèle une recherche de compréhension du système kantien quasiment en termes de structure, de système structuraliste. Derrida y trouve l'aboutissement de la réflexion internationaliste et des définitions sur la guerre et Foucault une discontinuité majeure dans l'histoire de la pensée, avec les prémices d'une ontologie de l'actualité.

L'événement discursif « Kant » : la ratio et la paix

Qu'est-ce qui fait de Kant – de ses écrits, de sa philosophie – un *événement* dans la l'histoire de la pensée ? La réponse qui vient de prime abord est celle-ci : c'est la « révolution copernicienne », sorte de coup d'État dans le *cogito*, qui réduit le monde à une somme de connaissances auxquelles on accède au travers d'un « je pense » qui n'est pas un moi substantiel mais une fonction logique et épistémologique garante de l'unité de l'expérience. Mais la révolution copernicienne, qui « met les structures ontologiques de l'objet dans la dépendance des facultés subjectives » a largement été pris à rebours par ceux qui ont suivi Kant.²⁵¹ Comment la raison s'est-elle transformée en *ratio* avec le néokantisme ? Hermann Cohen²⁵² a été un auteur décisif dans cette transformation réductrice. En apportant sa propre compréhension de Kant, il a substitué à la méthode kantienne la sienne. Il s'est attaché à rapprocher le concept d'expérience selon Kant et la science physique²⁵³ telle que pratiquée à la fin du XIX^e siècle. Il a ainsi « matérialisé » la constitution transcendantale en séparant la

²⁵¹ Michèle COHEN-HALIMI, « Siegfried Kracauer et la “métaphysique du roman policier” », *Cahiers philosophiques*, n° 143, 2015, p. 51-66, ici p. 59.

²⁵² Hermann COHEN, *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. fr. Éric Dufour, Paris, Cerf, 2001.

²⁵³ Cette lecture néokantienne de la *Critique de la raison pure* peut se trouver encore aujourd'hui dans les travaux en épistémologie des sciences physiques, avec par exemple Michel BITBOL, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 2008. De même : Patricia KAUARK-LEITE, *Théorie quantique et philosophie transcendantale : dialogues possibles*, Paris, Hermann éditeurs, 2012.

table des catégories et la table des principes. Le monde proposé par les néokantiens est un monde où l'hypothèse de la chose en soi a été exclue, où il n'y a plus de métaphysique. Il y a comme un désenchantement du monde par la *ratio*.

La raison n'est pourtant pas la *ratio* ; elle ne s'y réduit pas. Avec le néokantisme, la rationalité calculatoire, la *ratio*, utilise l'aura de Kant pour asseoir une véritable domination dans la pensée. « L'unidimensionnalité de la *ratio*, c'est-à-dire de la raison limitée au calcul, a capturé tout le champ social pour le transformer en un "gigantesque jugement analytique" ». ²⁵⁴ Comme nous l'avons vu avec Derrida dans le chapitre précédent, la « raison calculatrice (la *ratio*, l'intellect, l'entendement) » se traduit dans un excès du « tout calcul » ²⁵⁵ lorsqu'elle est prise séparément de la raison pure pratique. En éliminant la *chose en soi*, les successeurs de Kant ont réduit son système à une seule dimension et limité la prétention de la connaissance à l'absolu, à l'inconnu, au mystère, au néant. Mais ils ont surtout fait disparaître la *liberté*, clef de voûte du système philosophique kantien. « Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée (*bewiesen*) par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *chef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative. » ²⁵⁶ Kant l'indique clairement : ce n'est pas la raison spéculative, la *ratio*, qui domine son système mais bien le concept de liberté. N'en déplaise aux néokantiens, il explique :

[...] il y a dans la raison humaine quelque chose que nulle expérience ne peut nous faire connaître et dont, cependant, la réalité et la vérité se prouvent par des effets qui se présentent dans l'expérience et qui, par conséquent, peuvent également être commandés absolument (donc d'après un principe *a priori*). C'est le concept de *liberté* et la loi qui en provient est celle de l'impératif catégorique [...]. – Grâce à ce concept, les *Idées*, qui seraient totalement vides pour la raison simplement spéculative [...] reçoivent une réalité, bien qu'elle soit seulement morale-pratique [...]. ²⁵⁷

Le système édifié par Kant est né d'un combat qu'il a mené contre les pensées de son époque. Hélas, il ne pouvait pas dénoncer ceux qui l'ont suivi et se réclamait à tort de lui. La pensée de la guerre est une pensée critique, nous l'avons vu, mais la philosophie critique

²⁵⁴ M. COHEN-HALIMI, « Siegfried Kracauer et la "métaphysique du roman policier" », art. cit, p. 54. L'expression « gigantesque jugement analytique » vient de Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. fr. Éliane KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, Gallimard, 2013, p. 43.

²⁵⁵ J. DERRIDA, « Le "Monde" des Lumières à venir », art. cit, p. 195.

²⁵⁶ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. François Picavet, 8e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 1.

²⁵⁷ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, op. cit, p. 139.

est aussi un état de guerre pour Kant. « Cette philosophie est un état constamment armé [...] la disposition combative, qui n'est pas encore la guerre, peut et doit empêcher d'autant mieux la guerre, en rétablissant la prépondérance décisive des raisons pratiques sur les raisons contraires et ainsi assurer la paix. »²⁵⁸ Le philosophe doit rester combatif dans son domaine afin que la raison pratique, qui est la loi morale et la liberté elle-même, triomphe. Kant mettait déjà en garde contre la restriction de la raison en *ratio* et la tentation de la domination de la raison spéculative.

[...] comme la raison humaine ne cesse d'aspirer à la liberté : une fois qu'elle a brisé ses entraves, son premier usage d'une liberté dont elle a depuis longtemps perdu l'habitude dégénérera nécessairement en abus et en une confiance téméraire dans l'indépendance de son pouvoir à l'égard de toute restriction, en une conviction de la toute puissance de la raison spéculative qui n'admet rien d'autre que ce qui peut être justifié par des principes *objectifs* et une conviction dogmatique, et nie hardiment tout le reste. [...] il s'agit d'une *incroyance de la raison*, d'un fâcheux état de l'esprit humain qui commence par retirer aux lois morales toute leur force comme mobiles du cœur [...].²⁵⁹

La liberté dans la pensée finit par être détruite ; pour être digne de cette liberté et ne pas la détruire, il faut appliquer correctement la maxime, celle des Lumières, de toujours penser par soi-même. « Le besoin de la raison dans son usage pratique [que dans son usage théorique] est bien plus important parce qu'il est inconditionné [...] parce que nous *sommes dans l'obligation de juger*. »²⁶⁰

Deleuze se dit fasciné par Kant, notamment pour cette obligation de la raison qu'il apporte à la philosophie : « avec Kant, les choses sont jugées en fonction d'un *tribunal de la raison* [...] inséparable de la méthode qu'il invente : la méthode critique ». Il admire la création de concepts chez Kant qui « est à tellement de *tournants* »²⁶¹. Pourtant, ces concepts n'ont rien de commun avec ceux de Spinoza ni même de Nietzsche dans la lignée desquels Deleuze s'inscrit plus volontiers. Si les soubassements de la philosophie kantienne l'enthousiasment, ce que Kant a construit sur ces bases ne lui convient pas. Deleuze aimerait plutôt en finir avec ce système du jugement et ces facultés qui légifèrent. Il souligne ainsi avec intérêt l'entorse faite par Kant au moment de rendre compte du sublime : si ce tribunal « mesure le rôle de chaque faculté en fonction de tel but [...] il [Kant] arrive à l'idée qu'il faut bien que les facultés aient des rapports désordonnés les unes avec les autres [...] qu'il ne

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 139-140. Il s'agit bien ici d'une « guerre » entre philosophes, en analogie avec la guerre réelle.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 70-71. Cette citation est extraite de l'article « Que signifie s'orienter dans la pensée ? ».

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 62.

²⁶¹ Claire PARNET et Gilles DELEUZE, *Abécédaire de Gilles Deleuze*, 1989. « K comme Kant ».

soit plus justiciable d'un tribunal »²⁶². Pour Deleuze, cet accord discordant ouvre la pensée kantienne sur d'autres horizons plus en accord avec la philosophie française des années 1960. De la même façon que Foucault – comme nous le verrons plus loin –, Deleuze cherche à retrouver chez Kant une sorte d'analytique de la finitude.

Dans son ouvrage sur *La philosophie critique de Kant*, Deleuze arrive à dégager de la pensée kantienne une structure d'immanence. Pour lui, contre l'empirisme et le rationalisme dogmatique, « les fins ou intérêts de la raison ne sont justiciables ni de l'expérience, ni d'autres instances qui resteraient extérieures ou supérieures à la raison. [...] *Une Critique immanente, la raison comme juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantale*²⁶³ »²⁶⁴. La structure de la critique kantienne que décrit Deleuze est fondamentalement *ternaire et hiérarchisée*.

Selon Deleuze, au premier sens du mot faculté, le système kantien distingue *trois facultés de l'esprit* : faculté de connaître, celle de désirer et celle de sentir (sentiment de plaisir et de peine). Ces facultés sont capables d'autonomie – elles trouvent en elles-mêmes la loi de leur propre exercice – lorsqu'elles sont dans leur forme supérieure. Ainsi la synthèse *a priori*, universelle et nécessaire, forme supérieure de la faculté de connaître, évoque l'intérêt *spéculatif* de la raison ; la volonté déterminée par la loi, universelle et nécessaire, forme supérieure de la faculté de désirer, évoque l'intérêt *pratique* de la raison ; le jugement pur est la forme supérieure de la faculté de sentir, pour le plaisir esthétique – « c'est beau » – et pour la peine éprouvée devant l'immensité ou la puissance – « c'est sublime » –, sans évoquer d'intérêt de la raison : cette faculté est désintéressée ; Deleuze détermine malgré tout un *troisième intérêt* de la raison qui est un « accord contingent de la Nature avec nos facultés »²⁶⁵. Dans la hiérarchie de ces trois intérêts, celui de la *ratio* n'est pas celui qui domine.

Ces intérêts forment un système organique et hiérarchisé, qui est celui des fins de l'être raisonnable. Il arrive que les rationalistes ne retiennent que l'intérêt spéculatif : les intérêts pratiques leur paraissent seulement en découler. Mais cette inflation de l'intérêt spéculatif a deux conséquences fâcheuses : on

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ « “Transcendantal” qualifie le principe d'une soumission nécessaire des données de l'expérience à nos représentations *a priori*, et corrélativement d'une application nécessaire des représentations *a priori* à l'expérience. » G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit, p. 22.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 7-8. Nous soulignons.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

se trompe sur les véritables fins de la spéculation, mais surtout l'on restreint la raison à un seul de ses intérêts.²⁶⁶

Le second sens du mot faculté ramène à la source d'une représentation, mais consacre, du point de vue de la connaissance, encore *trois facultés* : l'*intuition* qui prend sa source dans la *sensibilité* – avec l'*imagination* est le pendant actif de la sensibilité qui est une faculté de réception – ; le *concept* qui prend sa source dans l'*entendement* ; l'*Idée* qui prend sa source dans la *raison*. La faculté, au second sens, qui légifère dans la faculté de connaître est l'*entendement* ; la raison pure délègue le soin de son propre intérêt spéculatif à l'*entendement*. Mais, en ce qui concerne la faculté de désirer, la raison pure ne délègue pas.

Dans l'intérêt spéculatif, l'*entendement* légifère, l'*imagination* *schématise* pour lui permettre de juger avec ses concepts, et la raison *raisonne* pour former des Idées transcendantes lorsque cela est nécessaire²⁶⁷. Nous retrouvons de nouveau *trois Idées* de ce type : « le sujet absolu (Âme) par rapport à la catégorie de substance, la série complète (Monde) par rapport à la catégorie de causalité – cette Idée cosmologique est aussi nommée *Liberté* –, le tout de la réalité (Dieu comme *ens realissimum*) par rapport à la communauté »²⁶⁸. La raison *symbolise* également : elle permet un accord indéterminé – « tout se passe comme si... »²⁶⁹ –, et non une soumission nécessaire et déterminée, entre les Idées de la raison et la matière des phénomènes, lorsque cette dernière présente une diversité radicale que l'*imagination* ne peut synthétiser. Cet accord harmonieux entre les facultés s'appelle le sens commun – à ne pas confondre avec le sens commun empirique – et est la condition de toute communicabilité, de toute prétention à l'universalité. De même, il existe *trois sens communs* se rapportant chacun à la faculté législative qui détermine le rapport et accord entre les facultés, mais un seul est libre et indéterminé, et fonde les deux autres : le sens commun esthétique.

Au-dessus de l'intérêt spéculatif, vient l'intérêt pratique de la raison pure. Ici la raison ne raisonne plus – la loi morale est universelle et un absolu logique – mais *légifère* en propre, grâce au concept de liberté, qu'elle détermine elle-même – et non l'*entendement* – sur la nature suprasensible, les choses en soi pensées comme noumènes, sur la spontanéité et la

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 31. Ces Idées permettent de « constituer des foyers idéaux hors de l'expérience, vers lesquels convergent les concepts de l'entendement (maximum d'unité) ; former des horizons supérieurs qui réfléchissent et embrassent les concepts de l'entendement (maximum d'extension) ».

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

causalité de l'être intelligible. « Nous appartenons à une nature suprasensible, mais à titre de *membres législateurs*. »²⁷⁰ L'entendement juge ou *compare* la maxime de la volonté avec la forme pratique d'une loi universelle, et *symbolise* la loi naturelle sensible en un type analogue de la nature suprasensible. Ici aussi le sens commun moral, accord harmonieux entre la raison et l'entendement, n'écarter pas le besoin d'une *critique*. La critique de la raison pure spéculative visait l'usage non légitime d'une raison, c'est-à-dire transcendantal et non immanent, qui prétendait légiférer dans le domaine de la connaissance à la place de l'entendement. La critique de la raison pratique est maintenant celle d'une raison *impure* pratique, puisque la raison pure pratique est légitime de légiférer dans la faculté de désirer et son usage est bien immanent. L'usage dénoncé est celui, transcendant, d'une raison qui se laisse conditionner empiriquement au lieu de légiférer.

Si la sensibilité et l'imagination ne semblent pas avoir de rôle dans le sens commun moral, cela ne veut pas dire que la morale kantienne reste déconnectée de toute réalisation dans le monde sensible, tout au contraire. « Dans l'autonomie de la volonté, nous trouvons donc une synthèse *a priori* qui donne au concept de la liberté une réalité objective déterminée, en la reliant nécessairement à celui de la raison pratique. »²⁷¹ Le monde suprasensible doit influencer sur le monde sensible au travers du concept de liberté. « Voilà que le monde suprasensible est *archétype*, et le monde sensible, *ectype*, parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du premier" [...]. *La libre causalité n'a pas d'autre effet que sensible* »²⁷². Les Idées de la raison reçoivent une détermination pratique, mais les Idées de l'âme et de l'être suprême sont seulement des postulats dont la possibilité est prouvée par l'Idée de liberté directement déterminée par la loi morale.

Ces postulats ne suffisent cependant pas à réaliser le suprasensible dans le sensible : il faut une capacité immanente à la nature sensible pour exprimer ou symboliser le suprasensible. C'est l'*imagination* qui tient ce rôle, en s'exerçant librement pour conditionner « la forme de la finalité de la nature dans les objets beaux », en dépassant ses propres limites pour se rapporter à des Idées de la raison et conditionner « le sublime dans l'informe de la nature, par lequel la nature sensible elle-même témoigne de l'existence d'une plus haute finalité »²⁷³.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 48.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

²⁷² *Ibid.*, p. 58.

²⁷³ *Ibid.*, p. 62.

Enfin, dans l'exercice désintéressé de la faculté de sentir ou de juger, aucune faculté au second sens ne légifère. Le jugement esthétique est toujours particulier et ne s'intéresse pas à l'objet singulier qu'il juge ; la faculté de sentir ne s'exerce ni sur les phénomènes ni sur les choses en soi. Seul le plaisir est posé comme universel et nécessaire : il « est en droit communicable ou valable pour tous »²⁷⁴. Le *goût*, sens commun esthétique, est l'accord entre une *imagination* libre et un *entendement* indéterminé.

Dans le *Sublime*, en revanche, l'imagination confrontée à sa propre limite subit une violence de la part de la raison qui la met face à une Idée du sensible – du point de vue de la faculté de connaître pour le sublime mathématique de l'immense et du point de vue de la faculté de désirer pour le sublime dynamique de la puissance – ; il y a donc un accord discordant entre la *raison* et l'*imagination* qui malgré ou plutôt grâce à cette violence peut alors se représenter l'infini et sentir l'âme « comme l'unité suprasensible indéterminée de toutes les facultés » et « dans le sublime dynamique, la destination suprasensible de nos facultés apparaît comme la *pré-destinée d'un être moral* »²⁷⁵. Deleuze voit dans cet accord discordant du sublime la marque d'un penseur de génie, qui dans son entreprise « classique » de fonder un système ordonné et hiérarchisé, a su se libérer et amorcé un tournant dans l'histoire de la pensée.

Un paradigme post-kantien : la guerre dite « classique »

L'événement discursif « Kant » a amené la constitution d'un paradigme – au sens de Kuhn – de la guerre que nous qualifierons de *classique*²⁷⁶, non seulement parce que le concept de guerre qui est usuellement rattaché à la pensée kantienne *fait autorité* dans la pensée de la guerre aujourd'hui, mais aussi parce que ce concept s'imprègne de *classicisme*, ou plutôt de *néo-classicisme*²⁷⁷. Nous voyons qu'il est nécessaire de bien séparer Kant et sa pensée telle nous venons de l'exposer de ce *paradigme classique dit « post-kantien »*. En effet, nous l'avons vu avec Deleuze et nous le verrons aussi avec Foucault, si Kant est bien

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 75. « Le sens commun du sublime est engendré en nous [...] et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale. ».

²⁷⁶ Nous verrons par la suite que cette appellation de paradigme classique de la guerre pose un problème car elle ne permet pas distinguer ce paradigme de celui qui l'a précédé et qui, d'ailleurs pour les mêmes raisons, prétendait également à l'appellation de classique.

²⁷⁷ Le néo-classicisme est l'expression nouvelle d'un style ancien, celui de l'Antiquité, qui concerne tous les arts, et donc également celui de la guerre. Il émerge dans l'Europe des Lumières et décline avec l'apparition du romantisme. Il préconise un retour à la simplicité et au style épuré classique.

à un tournant dans l'histoire de la pensée, il ne fait pas advenir le paradigme néo-classique – qui le précède – mais au contraire il en marque la fin toute proche²⁷⁸. Il semble que l'histoire ait fait un sort à Kant en lui faisant léguer à la postérité des pensées qui l'ont précédé et qu'il a voulu dépasser.

La tradition du droit européen qui irrigue le droit international aujourd'hui notamment se dit fortement imprégnée de la doctrine internationaliste de Kant²⁷⁹. Lorsque dans un entretien Derrida parle de la « guerre aujourd'hui »²⁸⁰ et des règles du droit international, il ne cite lui-aussi qu'un seul philosophe : Kant. Nous verrons pourtant, dans le chapitre consacré à Derrida (section 2.4.1.), que sa conception de la guerre est plutôt celle de Rousseau, que Kant a bien sûr lu et commenté mais sans en reprendre la pensée politique. Le concept de guerre comme affrontement déclaré entre deux États, concept classique pour le droit international, est en effet plus rousseauiste que kantien. Kant, lui, conçoit que l'état de guerre puisse exister entre hommes, entre États, mais aussi entre hommes et États.²⁸¹ Si la philosophie politique de Kant s'attache à l'idéal de la paix perpétuelle, son anthropologie s'ancre dans une doctrine du mal radical qu'il semble, au premier abord, difficile de raccrocher à une quelconque foi dans la capacité de l'Homme à atteindre cet idéal.

L'anthropologie kantienne s'appuie en effet sur deux idées essentielles : l'*insociable sociabilité* de l'homme et celle de la *guerre perpétuelle* – qui comprend néanmoins la notion de progrès. La nature a doté l'homme de certaines dispositions qu'il lui faut encore développer ; la nature l'y pousse au moyen d'un antagonisme. « J'entends par antagonisme l'*insociable sociabilité*²⁸² des hommes, c'est-à-dire leur inclinaison à entrer en société,

²⁷⁸ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit., p. 83. « Dans la Critique du jugement, le classicisme achevé et le romantisme naissant trouvent un équilibre complexe. »

²⁷⁹ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, op. cit. « Vers la paix perpétuelle » notamment. Le *Projet de paix perpétuelle* est également l'un des premiers ouvrages de Kant traduit en français. C'est par lui que la France découvre la philosophie transcendantale. A. PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, op. cit., p. 31.

²⁸⁰ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit., p. 50. « La distinction que fait Kant entre guerre et conflit, c'est qu'une guerre est un affrontement entre deux États sans arbitre, sans tiers, alors que le conflit est toujours un antagonisme, un affrontement pour lequel un arbitrage est possible. »

²⁸¹ Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique 1795*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 27-29.

²⁸² Le modèle physique de l'insociable sociabilité est l'opposition newtonienne entre l'attraction et la répulsion. Kant propose en effet de d'assurer de la possibilité de trouver une histoire des hommes conforme à un plan déterminé de la nature, mais laisse à un futur autre Kepler ou Newton le soin de rédiger cette histoire.

inclinaison qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. »²⁸³ La liberté humaine primitive, avant le droit et la société, empêche la constitution d'une association civile dans un horizon temporel accessible. Même si les égoïsmes en s'opposant se rectifient, les courbures se régénèrent ; la liberté est encore une liberté pour le mal²⁸⁴.

*Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une Société civile administrant le droit de façon universelle. [...] Ce problème est le plus difficile ; c'est celui qui sera résolu en dernier par l'espèce humaine. – l'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître.*²⁸⁵

Kant estime que l'« homme est mauvais par nature »²⁸⁶ et réfute par là Rousseau. Il compare la société des hommes à celle d'une ruche qui a une reine donc un monarque pour guider les abeilles mais « ces ruches, s'il y en a beaucoup les unes à côté des autres, se combattent comme des frelons (la guerre) ; ce n'est pas pourtant comme chez les hommes, pour donner plus de force à leur groupe en l'unissant à l'autre ; – c'est ici que cesse la comparaison »²⁸⁷. La « didactique anthropologique » kantienne divise les passions²⁸⁸ en deux tendances : une naturelle et innée, et une née de la culture humaine, donc acquise. Les passions de la première espèce sont dites ardentes, tandis que celles de la seconde, froides. En ce qui concerne les passions de la première espèce, aux côtés de la tendance à la reproduction et le désir de vengeance, la *tendance à la liberté* est « la plus violente de toutes les passions chez l'homme de nature, en un état où il est inévitable que les hommes élèvent les uns à l'égard des autres des prétentions réciproques. [...] Le sauvage [...] vit donc dans un *état de guerre perpétuelle* »²⁸⁹ afin de maintenir les autres aussi éloignés que possible et de

²⁸³ Emmanuel KANT, *Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 2014, p. 74.

²⁸⁴ Introduction par A. Philonenko dans Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, trad. fr. Alexis Philonenko, 5. éd., Paris, Vrin, 1993, p. 61.

²⁸⁵ E. KANT, *Opuscules sur l'histoire*, op. cit, p. 76-77.

²⁸⁶ Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010, p. 99.

²⁸⁷ Emmanuel KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique : précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*, trad. fr. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, p. 260.

²⁸⁸ À mettre en parallèle de l'importance des passions et du pôle de l'impulsion naturelle aveugle chez Clausewitz (section 1.2.2.).

²⁸⁹ Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique. Tome II : Morale et politique*, Paris, Vrin, 1997, p. 51-52.

vivre isolé dans des étendues inhabitées »²⁹⁰. Il y a chez Kant comme un éloge du mal. « C'est par le mécanisme des forces et le conflit des tendances [...] que la nature sensible, dans l'homme même, préside à l'établissement d'une Société, seul milieu dans lequel la fin dernière puisse être historiquement réalisée. »²⁹¹ Le désir de vengeance²⁹² est aussi « une des passions les plus violentes, et qui pousse [aux] racines les plus profondes »²⁹³. La haine qui naît d'une injustice est une passion « qui naît irrésistiblement de la nature humaine » et qui se mêle au désir légitime de justice, détermination du libre arbitre par la raison pratique. Le désir de justice se transforme en désir de vengeance²⁹⁴, et donc en passion ardente et violente, lorsque l'enjeu en est un avantage personnel et non plus la mise en œuvre d'une législation universelle.

Les passions froides, quant à elles, sont une *trilogie* de manies : de l'honneur, de la domination et de la possession, qui sont, comme pour les passions ardentes, des désirs d'homme à homme et non d'homme à chose. La manie de l'honneur²⁹⁵ est cet orgueil « qui prétend forcer les autres à s'apprécier moins que nous, folie qui agit contre ses propres fins »²⁹⁶ ; la manie de la domination « commence par la crainte d'être dominé par les autres, et elle veille à prendre sur eux en temps utile l'avantage de la force »²⁹⁷ par la force ; la manie de posséder « suppose une puissance dont on croit qu'elle suffit pour remplacer toutes celles qui manquent »²⁹⁸. La première manie provoque la haine, mais est une faiblesse qui permet aux autres d'influer sur l'orgueilleux ; la deuxième provoque la crainte mais permet aux autres d'influer en retour par la crainte ; la troisième provoque le mépris et c'est l'intérêt qui permet aux autres d'influer sur le maniaque de la possession.

Le *mal radical*²⁹⁹ chez Kant est une impuissance de l'homme à rejoindre la loi morale. L'étymologique du terme « radical », relatif à la racine, à l'essence de quelque chose, ouvre

²⁹⁰ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 209. Nous soulignons.

²⁹¹ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit, p. 107.

²⁹² Nous évoquerons les sociétés de la vendetta, dites vindicatoires, dans la section (3.3.2.).

²⁹³ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 211.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 211-212.

²⁹⁵ Nous reviendrons sur la notion d'honneur plusieurs fois dans cette thèse : sections 3.1.2., section 3.3.2. et section 3.4.1.

²⁹⁶ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 212.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 213.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 214.

²⁹⁹ Nous reviendrons sur les notions de radicalité, de mal radical, de violence radicale dans la dernière partie (section 3.2.1.).

sur deux sens différents : qui concerne le *principe premier*, fondamental, qui est à l'origine d'une chose, d'un phénomène ; complet, *total*, absolu, sans exception ou atténuation. Chez Kant, il semble que le terme radical soit utilisé avec l'expression mal radical plus dans le sens de la « finitude originelle de la créature » que dans celui de la « possibilité absolue d'être mauvais »³⁰⁰. Kant distingue trois degrés dans le penchant au mal dans la nature humaine.

Premièrement, d'une manière générale la faiblesse du cœur humain lorsqu'il s'agit de se conformer aux maximes adoptées ou la *fragilité* de la nature humaine ; *deuxièmement*, le penchant à mêler des motifs immoraux aux motifs moraux (même si cela arrivait dans une bonne intention et au nom de maximes de bien) ; c'est-à-dire *l'impureté* ; *troisièmement*, le penchant à adopter de méchantes maximes, c'est-à-dire la *méchanceté* de la nature humaine ou du *cœur humain*.³⁰¹

La méchanceté ou corruption du cœur humain est aussi une *perversité* car « elle renverse l'ordre moral eu égard aux motifs du vrai *libre* arbitre, et bien qu'ainsi des actions bonnes selon la loi (légales) puissent toujours subsister, la manière de penser néanmoins se trouve là pervertie en sa racine (en ce qui concerne l'intention morale) »³⁰². Le vrai libre-arbitre, la vraie liberté s'impose à l'homme et lui impose la bonne moralité ; l'homme mauvais est celui qui choisit le mal et agit contre sa raison pratique. Qu'il soit seulement faible, ou bien vicieux – en mélangeant les motifs moraux aux immoraux –, ou alors pleinement pervers, l'homme est par nature enclin au mal, sa manière de penser, d'ériger en lois universelles ses maximes d'action, est limitée « en sa racine ».

Mais si l'homme est anthropologiquement mauvais, il est métaphysiquement bon puisque la raison pure pratique, la liberté, lui donne la loi morale. Nous trouvons ici toute la difficulté de la pensée kantienne sur la guerre et la paix, la contradiction apparente : la guerre est perpétuelle mais la paix perpétuelle est possible. Tout se passe comme si Kant distinguait deux plans de la réalité, celui d'un monde sensible et celui d'un monde intelligible, et que le mal et la guerre se trouvaient dans le premier tandis que la loi morale et la paix dans le second. L'homme est dans les deux mondes à la fois et ce qui sert de médiateur pour passer de l'un à l'autre, c'est, pour Deleuze, la *liberté*, clé de voûte du système critique :

[...] le concept de liberté, comme Idée de la raison, jouit d'un privilège éminent sur toutes les autres Idées : parce qu'il peut être déterminé pratiquement, c'est le seul concept (la seule Idée de la raison) qui

³⁰⁰ A. PHILONENKO, *L'œuvre de Kant (II)*, op. cit, p. 227.

³⁰¹ E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit, p. 95-96.

³⁰² *Ibid.*, p. 96-97.

donne aux choses en soi le sens ou la garantie d'un « fait », et qui nous fasse effectivement pénétrer dans le monde intelligible.³⁰³

Mais si la séparation des deux mondes explique la possibilité du mal dans l'un d'eux malgré la nécessité de la loi morale dans l'autre, elle n'excuse pas l'homme : « il y a toujours dans la liberté une zone de libre-arbitre par laquelle nous pouvons opter contre la loi morale »³⁰⁴. La liberté, encore une fois, est la clé qui permet de comprendre les dualités contradictoires chez Kant. La doctrine du mal radical, qui intéresse l'individu plus que l'espèce humaine dans sa globalité, ne remet ainsi pas en cause la philosophie kantienne du progrès qui repose finalement sur le droit politique³⁰⁵ :

[...] on ne peut pas dire, comme pour d'autres doctrines, que le droit naturel renferme les conditions qui légitiment le droit politique, *c'est au contraire le droit politique qui fonde et par là-même justifie le droit naturel en le réalisant*. [...] il est impossible de dire que l'état de nature est un état de guerre, c'est plutôt un état de *Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus)* et rien par conséquent, encore que les hommes s'affrontent en l'absence de droit, n'autorise la violence nue [...].³⁰⁶

S'il y a contrainte, c'est pour pousser autrui à entrer dans l'état civil, l'état de droit. Cette contrainte est une condition de possibilité pour l'État, et par suite de la liberté. Kant estime que la souveraineté se délègue et la personne souveraine détient une place privilégiée dans sa théorie des pouvoirs³⁰⁷. La personne souveraine est au-dessus des lois et peut donc, grâce à sa raison pratique, déterminer ce qui est nécessaire pour que l'État s'engage dans une existence morale. D'une contrainte qui était celle du droit naturel civil à faire entrer l'individu dans l'État, Kant passe à une contrainte pour l'État à entrer dans le mouvement universel de la culture. Cependant, alors que le droit naturel civil autorisait l'individu à contraindre autrui à entrer dans un état civil, à l'échelle des nations, aucun droit ne peut accepter qu'un État contraigne un autre État à entrer avec elle dans une unité supranationale. « Dans l'état de nature des États *le droit de faire la guerre* [...] est le moyen permis à un État

³⁰³ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit., p. 46.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁵ Philonenko estime la *Doctrine du droit* est l'horizon transcendantal méconnu qui élargit le système généralement entendu des trois critiques kantienne : voir A. PHILONENKO, *L'œuvre de Kant (II)*, op. cit. Hannah Arendt, quant à elle, a cherché le volet politique de la critique kantienne dans la *Critique de la faculté de juger* : voir Hannah ARENDT, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, trad. fr. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

³⁰⁶ Introduction de A. Philonenko dans E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit., p. 44-45.

³⁰⁷ A. Philonenko montre que la séparation des pouvoirs pour Kant est plus fictive que réelle. *Ibid.*, p. 65.

pour poursuivre par sa *force propre* son droit contre un autre État [...]. »³⁰⁸ Si la *paix perpétuelle* doit être recherchée, elle n'en reste pour Kant qu'une « Idée irréalisable. Mais les principes politiques qui tendent à ce but [...] ne le sont pas »³⁰⁹.

Aussi la question n'est pas de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou si ce n'est qu'une chimère et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement théorique, quand nous admettons le premier cas, mais nous devons agir *comme si* la chose qui peut-être ne sera pas devrait être [...].³¹⁰

Le discours critique de Kant se livre au travers de ce « comme si » : la fin des concepts se trouve dans les Idées, mais ce sont les hommes qui doivent travailler à leur progrès moral ; les Idées ne feront rien seules. Et c'est la liberté qui permet aux hommes de travailler à approcher cette paix perpétuelle.

Le concept de guerre dans le paradigme post-kantien est celui d'une ultime étape avant la paix perpétuelle, une guerre *rationalisée* – dans laquelle la *ratio* et le tout calcul règnent – entre deux États qui se déclarent officiellement en guerre pour défendre leurs intérêts. Ce concept est un concept pur de droit politique, mais à l'inverse de l'Idée de paix perpétuelle, la guerre classique est une guerre qui ne devrait pas être mais qui peut potentiellement advenir. Elle est elle-même un idéal qui ne s'est jamais pleinement réalisé dans l'histoire³¹¹.

Une pensée kantienne à reprendre : au-delà de la critique

Deleuze, nous l'avons vu, décrit chez Kant un « véritable système de permutations »³¹² à trois termes et à plusieurs niveaux, dans un plan d'immanence qui est celui de la « finitude humaine ». Les deux premières *Critiques* soumettent l'objet à un sujet dont la raison est finie, et se passent ainsi de l'idée dogmatique d'une harmonie divine entre le sujet et l'objet. La troisième *Critique* est plus difficile à faire entrer dans un plan d'immanence mais Deleuze estime que dans cette critique du jugement « la finalité n'a plus un principe théologique, mais plutôt la théologie, un fondement “final” humain »³¹³. Ce fondement *final* humain est la réalisation du concept de liberté dans le monde sensible. Celle-ci nécessite « une activité

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 229. Dans la section 1.3.1., nous mettrons cette phrase en regard de celle tant citée de Clausewitz (la *Formule* de Aron), mais aussi d'une autre de Hegel.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 233-234.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 255.

³¹¹ Nous verrons dans la section suivante (1.2.2.) avec Clausewitz l'écart entre un concept pur de guerre et la réalité de la guerre.

³¹² G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit., p. 97.

³¹³ *Ibid.*, p. 98-99.

synthétique originale de l'homme : *l'Histoire* »³¹⁴ qui vise à l'instauration d'une « constitution civile parfaite : celle-ci est l'objet le plus haut de la Culture, la fin de l'histoire ou le Souverain bien proprement terrestre »³¹⁵.

Reprenons *La philosophie critique de Kant* de Deleuze et la question difficile de la conciliation d'un plan d'immanence avec le monde intelligible, celui des Idées. La troisième critique est celle qui pour Deleuze, nous l'avons vu, est au tournant du classicisme et du romantisme. « À l'esthétique *formelle* du goût, Kant joint donc une méta-esthétique *matérielle*, dont les deux principaux chapitres sont l'intérêt du beau et le génie, et qui témoigne du romantisme kantien. »³¹⁶ Le génie, qui procède par élargissement de l'entendement et libération de l'imagination, est défini par Kant comme la faculté des *Idées esthétiques*³¹⁷, qui sont le pendant des *Idées rationnelles* (ou Idées régulatrices). Elles expriment ce qui est inexprimable : les Idées rationnelles forment des concepts auxquels aucune intuition ne peut se rapporter ; les Idées esthétiques forment des intuitions d'une autre Nature auxquelles aucun concept ne peut se rapporter.

Le jugement exprime l'accord des facultés. Nous avons vu le jugement théorique dans lequel l'entendement légifère et le jugement pratique dans lequel la raison légifère ; ce sont des jugements déterminants. Le jugement esthétique, lui, est réfléchissant et suppose l'*accord libre* et indéterminé des facultés, et par là fonde le jugement déterminant : les facultés s'accordent librement à ce qu'une d'entre elle légifère. Une troisième forme d'Idée apparaît alors : le *concept de fin naturelle* qui, contrairement aux Idées rationnelles et esthétiques, a un objet donné, mais qu'il ne détermine pas comme le ferait un concept de l'entendement. Ce concept répond à l'impuissance de l'entendement « à concevoir l'unité finale des phénomènes suivant un autre principe que celui de la causalité intentionnelle d'une cause suprême »³¹⁸. Le jugement téléologique – qui porte sur la finalité – est un second type de jugement réfléchissant. Nous trouvons encore une symétrie : deux jugements déterminants et deux réfléchissants, mais toujours hiérarchisés. Le jugement esthétique se rattache à l'intérêt pour le beau qui préfigure l'intérêt supérieur pratique ; le jugement

³¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 106.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

³¹⁷ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 213.

³¹⁸ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, *op. cit.*, p. 89-90.

téléologique se rattache à l'intérêt spéculatif sans pour autant que l'entendement légifère comme dans le jugement théorique.

Il faut donc penser que le jugement réfléchissant en général rend possible le passage de la faculté de connaître à la faculté de désirer, de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, et prépare la subordination du premier au second, en même temps que la finalité rend possible le passage de la nature à la liberté ou prépare la réalisation de la liberté dans la nature.³¹⁹

Nous retrouvons un jeu de permutations mais toujours sans symétrie parfaite. Si l'homme dans le monde sensible est soumis au déterminisme, au temps et à l'espace de l'esthétique transcendantale³²⁰, l'homme dans le monde intelligible peut lui échapper³²¹. Mais alors, dans cette logique de deux mondes séparés, « comment l'homme, qui n'est but final que dans son existence suprasensible et comme noumène, peut-il être fin dernière de la *nature sensible* ? »³²² Il peut l'être parce que le monde intelligible n'est pas en réalité chez Kant une sorte de monde parallèle, de monde distinct du monde sensible. Il existe simplement pour remplir la fonction nécessaire d'accueil d'un certain règne des fins, des normes et tâches à accomplir. Kant est tout à fait clair sur ce point.

Le concept d'un monde intelligible n'est [...] qu'un point *de vue*, que la raison se voit obligée d'adopter en dehors des phénomènes, *afin de se penser elle-même comme* pratique [...]. Mais où la raison franchirait toutes ses limites, ce serait si elle entreprenait de *s'expliquer comment* une raison pure peut être pratique, | ce qui reviendrait absolument au même que de se proposer d'expliquer *comment une liberté est possible*.³²³

Il n'y a donc qu'un seul monde, le monde sensible des phénomènes, que la raison dans sa finitude doit dépasser en inventant un monde suprasensible des Idées. La critique kantienne s'inscrit bien dans l'immanence de cette raison finie. Cette analytique de la

³¹⁹ *Ibid.*, p. 95-96.

³²⁰ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fr. André Tremesaygues et trad. fr. Bernard Pacaud, 8^e éd., Paris, PUF, 2012.

³²¹ Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Victor Delbos et trad. fr. Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin, 2004, p. 182. « [...] *d'un côté*, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis à des lois de la nature (hétéronomie) ; *de l'autre côté*, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, mais non empiriques, et en revanche fondées uniquement dans la raison. Comme être raisonnable, faisant par conséquent partie du monde intelligible, l'homme ne peut concevoir la causalité de sa volonté propre que sous l'idée de liberté [...]. »

³²² G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, *op. cit.*, p. 104.

³²³ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 192-193.

finitude est celle d'un « je pense »³²⁴ qu'il ne faut pas prendre pour un idéalisme subjectif. Le *cogito* kantien montre à nouveau que Kant est à tournant de l'histoire de la pensée, car il n'est pas non plus le *cogito* cartésien, ou plutôt le cogito de cette période qui pour Foucault recouvre l'ensemble de la pensée classique et qui réduit le sujet à un sujet de connaissance³²⁵. Avec Kant, le « moment cartésien »³²⁶ est rompu. Dans *les Mots et les choses*, Foucault oppose Descartes et Kant, ou plutôt les structures de pensée de l'âge classique et de l'âge moderne. Le sujet inconditionnel du *cogito* cartésien (que l'on peut appeler « rationalisme ») se transforme en homme moderne dont la finitude ouvre aux perspectives des sciences du XIX^e siècle. Avec Descartes, le sujet est un moi universel et non historique, alors qu'avec Kant, la subjectivité est rapportée au présent.

Qui sommes-nous en tant qu'*Aufklärer*, en tant que témoins de ce siècle des Lumières ? Comparons la question cartésienne : « Qui suis-je ? » Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique ? Qui suis-je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment. Mais la question que pose Kant est différente : qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire ?³²⁷

La critique permet d'expérimenter la liberté, le dépassement de limites, et par là la prise de conscience de son positionnement, entre tant que sujet, vis-à-vis de ces limites. La raison pure spéculative laisse l'entendement travailler à l'intérieur des limites de la connaissance ; la raison pure pratique, qui est le siège de la liberté, fait et doit faire franchir ces limites au sujet éthique. Le sujet avec Kant se soucie de son action dans le monde et sur les autres. Foucault y voit un retour à une tradition philosophique grecque³²⁸.

L'existence du discours philosophique, depuis la Grèce jusqu'à maintenant, est précisément dans la possibilité, ou plutôt dans la nécessité du ce jeu : ne jamais poser la question de l'*alêtheia* sans relancer en même temps, à propos même de la vérité, la question de la *politeia* et de l'*ethos*.³²⁹

³²⁴ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit., p. 25. « L'objet quelconque est le corrélat du Je pense ou de l'unité de la conscience, il est l'expression du *Cogito*, son objectivation formelle. Aussi la véritable formule (synthétique) du *Cogito* est-elle : je me pense et, en me pensant, je pense l'objet quelconque auquel je rapporte une diversité représentée. »

³²⁵ Guilherme CASTELO BRANCO, « La présence de Descartes et de Kant dans l'œuvre de Foucault », *Rue Descartes*, 75-3, 2012, p. 72-80, ici p. 73.

³²⁶ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir : le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1982, p. 222-243.

³²⁷ *Ibid.*, p. 231-232.

³²⁸ Nous pourrions, avec Foucault, retrouver chez Kant une autre forme de classicisme ou de néo-classicisme que celle transmise par le courant post-kantiste.

³²⁹ Michel FOUCAULT, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 63.

L'homme n'est pas seulement un sujet de connaissance, un sujet épistémologique, comme il a pu l'être à l'âge classique et avec le moment cartésien, mais un sujet moral, un sujet de relations complexes associant pensée, action et sentiment, selon des combinaisons de l'usage des facultés humaines. Mais ce sujet « kantien » ne devient adulte qu'en s'émancipant (*Qu'est-ce que la pensée ?*) et en sachant faire usage de la liberté, clé de voûte du système. Cette discontinuité que révèle Foucault entre la pensée de l'âge classique, qui s'articule autour de la représentation d'un monde par un *cogito* souverain – tout peut être connu – et la pensée de l'âge moderne, se traduit par l'apparition de la figure de l'homme dans sa finitude : « [a]vant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas »³³⁰. L'homme se sait dorénavant pris dans des forces et des structures qui lui sont extérieurs et viennent avant lui. « L'“humanisme” de la Renaissance, le “rationalisme” des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme. »³³¹

Cette « finitude » que révèle Foucault paraît émerger de façon anachronique et introduire les prémices d'une pensée structuraliste chez le représentant éminent de la pensée dite transcendantale. Lorsque Foucault – mais aussi Deleuze ou Derrida – lit Kant, c'est sa philosophie que l'on retrouve. Foucault voit dans la philosophie critique kantienne les conditions de possibilité d'une pensée de la finitude de l'homme. La question de la constitution de l'homme comme sujet est au cœur de la rupture que le structuralisme apporte vis-à-vis des pensées qui le précèdent, notamment la philosophie transcendantale. Le projet structuraliste est souvent qualifié d'antihumaniste au regard des projets d'émancipation dits humanistes du premier moment critique de l'*Aufklärung*, mais aussi au regard de l'humanisme marxiste et celui de la philosophie de la première moitié du XX^e siècle. Pourtant, la question de l'homme reste fondamentale. Foucault consacre notamment sa thèse complémentaire à l'anthropologie kantienne.

Dans son introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, il s'attache, de la même façon que Deleuze, à décrypter l'ossature « structurale » de la philosophie kantienne, celle des trois *Critiques* mais aussi de l'*Anthropologie*. Voulant établir une « comparaison structurale » entre les deux, il découvre une « certaine analogie croisée [qui] laisse entrevoir dans l'*Anthropologie* comme le négatif de la *Critique* »³³². La structure des rapports de la synthèse et du donné y est inversée.

³³⁰ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 319.

³³¹ *Ibid.*, p. 329.

³³² M. FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », art. cit., p. 41.

Ainsi le rapport du donné et de l'*a priori* prend dans l'*Anthropologie* une structure inverse de celle qui était dégagée dans la *Critique*. L'*a priori* dans l'ordre de la connaissance devient, dans l'ordre de l'existence concrète, un *originaire* qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà là ; en revanche ce qui est donné pur dans l'ordre de la connaissance, s'éclaire, dans la réflexion sur l'existence concrète, de sourdes lumières qui lui donnent la profondeur du déjà opéré.³³³

Mais surtout, si le partage des facultés de la *Critique* se retrouve dans l'*Anthropologie*, là où le domaine privilégié était celui « où facultés et pouvoir manifestent ce qu'ils ont de positif », dans l'*Anthropologie*, le domaine privilégié est « celui, au contraire où se manifestent leur défaillance – ou du moins les périls où ils risquent de se perdre »³³⁴. Foucault découvre également un rythme ternaire à chaque paragraphe de la première partie de l'*Anthropologie* sur le modèle suivant : « le Pouvoir à la racine de ses possibilités, le Pouvoir trouvé et perdu, traduit et trahi dans son Phénomène, le Pouvoir impérativement lié à lui-même »³³⁵, le Pouvoir se déclinant en conscience, imagination, ou pouvoir de désirer. L'*Anthropologie* apparaît à Foucault comme la « reproduction en miroir », le « négatif » de la *Critique*.

Foucault met en évidence, encore dans un autre texte, *La Logique*, une trilogie essentielle de la philosophie kantienne – Dieu, monde, homme – qui fonde l'acte même de la pensée³³⁶. De même, l'*Opus postumum* permet à Foucault de donner au monde une triple structure de *source*, de *domaine*, et de *limite*³³⁷. Ces trois notions recoupent la trilogie de la première *Critique* : sensibilité, entendement et raison ; elles reprennent chaque *Critique* : raison pure, raison pratique, et faculté de juger ; elles répètent les trois questions fondamentales³³⁸ du « *Philosophieren* et donnent un triple contenu enfin à l'interrogation sur l'homme à laquelle se rapportent toutes les autres »³³⁹. L'*Anthropologie* répète la

³³³ *Ibid.*, p. 42.

³³⁴ *Ibid.*, p. 43.

³³⁵ *Ibid.*, p. 45.

³³⁶ *Ibid.*, p. 48-49.

³³⁷ *Ibid.*, p. 50-51. « Le monde est à la racine de l'existence, la *source* qui, en la *contenant*, tout à la fois la *retient* et la *libère*. [...] le monde n'est pas l'espace ouvert du nécessaire, mais un *domaine* où un système de la nécessité est possible. [...] La possibilité de concevoir d'autres mondes [...] a pour corrélatif l'impossibilité de le dépasser et l'impérieuse nécessité d'accepter ses frontières comme limites. »

³³⁸ « Que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « qu'est-il permis d'espérer ? » sont aussi les questions des trois *Critiques*.

³³⁹ M. FOUCAULT, « Introduction à l'*Anthropologie* d'un point de vue pragmatique de Kant », art. cit, p. 53-54.

Critique au « niveau populaire du conseil, du récit et de l'exemple »³⁴⁰ pour l'ancrer fondamentalement dans la pensée. Elle provoque par cette répétition³⁴¹ le passage à une philosophie transcendante. Nous passons *au-delà de la critique*.

Il est facile de comprendre comment cette répétition peut avoir structure, fonction et valeur de passage : c'est que la *Critique*, bien que répétée à un niveau simplement empirique, y est répétée de telle sorte que les synthèses de la vérité (c'est-à-dire la constitution du nécessaire dans le domaine de l'expérience) apparaissent maintenant dans l'élément de la liberté (dans la reconnaissance du particulier comme sujet universel).³⁴²

Pour Foucault, la problématique de la philosophie contemporaine « qui répartit le champ de toute réflexion philosophique selon l'*a priori*, l'*originnaire*, et le *fondamental* [ou la finitude] »³⁴³ prend son origine dans l'oubli de ce qu'est véritablement la *Critique*. L'anthropologie a été élevée au rang de *Critique*, libérée de l'*a priori*, et de fondement de toutes les sciences humaines alors qu'elle n'est là au contraire que pour transmettre un élan critique pour une préséance de la finitude³⁴⁴. Car « l'illusion anthropologique est, d'un point de vue structural, comme l'envers, l'image en miroir de l'illusion transcendante »³⁴⁵. Évoquant Nietzsche, Foucault se demande s'il n'est pas « possible de concevoir une critique de la finitude qui serait libératrice aussi bien par rapport à l'homme que par rapport à l'infini, et qui montrerait que la finitude n'est pas terme, mais cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement ? »³⁴⁶ Mais, nous l'avons vu, Kant est aussi le philosophe qui permet de penser un au-delà de la finitude, des limites de la connaissance, mais aussi un *au-delà ou en deçà de la Critique*. Le concept de liberté chez Kant est peut-être celui qui donne les conditions de possibilité à partir desquelles penser l'infini « post-structuraliste », l'« infinitisme ». Comment penser la finitude sans passer par une ontologie de l'infini ? Faut-il s'engager dans une philosophie de l'absolu ?

*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

³⁴¹ La notion structuraliste de répétition est née de la linguistique. En répétant les mots d'une langue, on la transforme : en parlant latin, on en est arrivé à parler français. La répétition n'entraîne pas le même mais l'autre. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*

³⁴² M. FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », *art. cit.*, p. 65.

³⁴³ *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 76-77.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 77-78.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 78-79.

Avant de passer au théoricien de l'absolu dans la guerre, de la « guerre absolue », Clausewitz, dressons un premier bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires de Kant nous apportent pour notre pensée de la guerre et ses « variations critiques ». La postérité kantienne, tout d'abord, intervient de deux façons dans la pensée de la guerre : elle nourrit un courant néokantien valorisant la place de la *ratio*, et du calcul, dans la pensée – ce contre quoi Derrida s'oppose fermement – et elle est aussi à l'origine d'un courant internationaliste tenant du *paradigme de la guerre dite classique* – dans lequel Derrida, en revanche, se reconnaît. Kant nous donne, ensuite, un premier sens de l'usage du terme « critique », celui de ses *Critiques*, qui donne déjà lieu à quelques *variations* sur des thèmes *structuralistes* grâce à Foucault – qui y décèle une ontologie de l'actualité et de la finitude – et à Deleuze – qui y voit une métaphysique immanente de la raison dont le *τέλος* est la réalisation du concept de *liberté* dans le monde sensible. Nous reprendrons, dans la deuxième partie de cette thèse, ces réceptions de Kant par nos trois auteurs et nous les confronterons à leur propre conception de la guerre. Cela nous permettra de mieux caractériser le paradigme de la guerre dite classique au moment où nos auteurs écrivent.

1.2.2. DE LA GUERRE, CLAUSEWITZ : UNE THEORIE KANTIENNE ET CRITIQUE DE LA GUERRE ?

Clausewitz est considéré comme le penseur de la guerre absolue. Nous le verrons, la postérité donne une image parfois très déformée de la pensée de ce théoricien de la guerre, à l'instar de Kant dont il est le quasi contemporain. *De la guerre* est devenu un « classique » des ouvrages de théorie de la guerre, notamment dans les années 1970 en France et aux États-Unis. Toujours à l'image de l'œuvre de Kant, les écrits de Clausewitz, à la fois, font autorité en la matière et sont classés parmi les ouvrages se basant sur la définition dite « classique » de la guerre : cette guerre rationalisée et déclarée entre deux États. La citation célèbre de Clausewitz, « la guerre n'est qu'une simple continuation de la politique par d'autres moyens »³⁴⁷, présentée en dehors du reste de la pensée de Clausewitz contribue certainement à cette vision simplifiée et donc erronée de celle-ci.

L'*expression discursive* « Clausewitz » vient en réaction à un événement majeur pour la pensée stratégique militaire : « Napoléon » qui incarne la Révolution française et provoque une crise dans la conduite de la guerre. Un nouveau paradigme apparaît dans ce champ de la pensée et, à l'instar de la pensée kantienne, sera plus tard qualifié de « classique » alors que Clausewitz est à un tournant entre le classicisme et le romantisme. Si

³⁴⁷ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 67.

sa pensée fait droit à la *ratio*, au calculable, notamment aux probabilités, elle ouvre aussi sur des concepts non-analytiques qui resteront célèbres, comme la *friction* ou le *brouillard de la guerre*. Nous verrons également à quel point la pensée de Clausewitz s'imprègne de la philosophie kantienne³⁴⁸.

Puis nous ferons une lecture croisée entre Foucault et Clausewitz afin d'en dégager une *analytique de la guerre* qui puisse nous permettre d'élaborer des premiers éléments de conceptualisation autour de la notion clausewitzienne de *guerre absolue*.

L'expression discursive « Clausewitz »

Les historiens de la pensée militaire³⁴⁹ ont tendance à voir le mouvement des Lumières comme un néo-classicisme recherchant les « lumières de la raison » dans la pureté de l'ordre, la compréhension des choses au travers de principes, la pureté des mathématiques, la nouvelle mécanique newtonienne, puis à voir le mouvement de la pensée militaire allemande qui a suivi, et dont Clausewitz est l'éminent représentant, comme une révolte *contre* les Lumières, une *critique* de sa rationalité. Le romantisme prussien aurait renversé la rationalité cartésienne française. Nous verrons, pour reprendre les réflexions de Foucault sur l'*Aufklärung*, que c'est plutôt à l'intérieur des Lumières et grâce à la possibilité apportée par l'outil *critique* kantien, qu'un tournant dans la pensée militaire s'est opéré.

Les premiers penseurs militaires des *Lumières* sont apparus en France, avec un objectif commun : rechercher une théorie générale de la guerre. Car la guerre, comme les autres domaines de la nature et de l'activité humaine, se devait d'être éligible à l'étude théorique et systématique de ces lois, règles, principes à valeur universelle. Soit les théoriciens militaires considèrent la guerre comme une science, et à l'instar de la mécanique newtonienne, ils la soumettent à la certitude mathématique ; soit ils la considèrent comme un art et en recherchent, comme dans les théories artistiques néo-classiques, les règles et les principes. Selon l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert en 1751, la théorie de la guerre est basée sur des règles, maximes et principes déduits de l'expérience de nombreuses générations. La volonté des tenants de la théorie scientifique de la guerre est de remplacer les traditions par des principes universels et des formulations systématiques, des

³⁴⁸ Nous verrons que Lénine et les théoriciens marxistes de la guerre ensuite attribueront à Clausewitz une influence hégélienne. Nous tenterons de démontrer dans le chapitre suivant (section 1.3.2.) que cette influence n'est pas fondée. Nous avons par ailleurs signalé dans la section précédente que certaines citations de Kant sur la guerre pouvaient être prises pour des citations de Hegel.

³⁴⁹ Voir par exemple Azar GAT, *The Origins of Military Thought: From the Enlightenment to Clausewitz [Les origines de la pensée militaire : des Lumières à Clausewitz]*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

schématisations quasi-mathématiques et des calculs géométriques. Toutes les sphères du savoir doivent pouvoir être expliquées scientifiquement, la guerre n'en étant pas exempte.

En Allemagne, la première école de pensée militaire de l'*Aufklärung* est influencée par l'école française, avec la particularité de s'intéresser à la question de l'éducation³⁵⁰ des officiers : un général doit avoir acquis des connaissances considérables et une solide éducation professionnelle pour pouvoir les appliquer à des cas qui seront toujours particuliers grâce à son jugement critique et sa personnalité. Si la France est restée *leader* de la pensée militaire, l'Allemagne a vu émerger et se développer une importante littérature spécialisée³⁵¹, dont Scharnhorst est un des principaux contributeurs. Mais la Révolution française et les armées révolutionnaires françaises enclenchent un tournant dans les débats en Allemagne, entre les gardiens du système d'Ancien régime – le système hérité de Frédéric le Grand – et ceux des nouvelles pratiques militaires apparues avec la Révolution française.

La critique allemande qui s'installe au sein de l'*Aufklärung* militaire suit le mouvement politique et littéraire *Sturm und Drang*³⁵², souvent présenté comme un mouvement de révolte nationaliste contre l'absolutisme et l'universalité des Lumières. Ce patriotisme critique est particulièrement apprécié par les officiers allemands. Inspiré par la pensée de Rousseau, il met en avant la nature comme modèle de création et rejette les conventions sociales et morales qui brident l'épanouissement personnel et l'expression des sentiments. La valorisation de l'imagination créatrice se retrouve, dans la pensée militaire, dans la notion de *génie* : comme les autres domaines des arts, la guerre est soumise aux changements, aux contingences, affectée par l'imprédictible et l'incalculable et requiert donc l'intervention d'un génie créateur dans la personne du général commandant les armées. Or un génie ne suit pas les règles de l'art, comme un artiste seulement talentueux ; il les crée.

Kant est considéré selon Gat³⁵³ comme le philosophe qui a participé, par sa grande influence dans les milieux intellectuels allemands, à ce mouvement critique de³⁵⁴

³⁵⁰ La question de l'éducation est également une préoccupation forte chez Kant.

³⁵¹ Nous pouvons citer les travaux de François Nockhern von Schorn, *Idées raisonnées sur un système général et suivi de toutes les connoissances militaires, et sur une méthode lumineuse pour étudier la science de la guerre*, Nuremberg et Altdorf, G. P. Monath, 1783. L'ouvrage est publié deux ans plus tard en allemand par le même éditeur. Voir A. GAT, *The Origins of Military Thought*, op. cit, p. 63.

³⁵² « Tempête et Passion » en français est un mouvement lancé dans la seconde moitié du XVIII^e siècle notamment par Hamann, Herder, Goethe.

³⁵³ A. GAT, *The Origins of Military Thought*, op. cit, p. 143-144.

³⁵⁴ « de » dans le sens de sens génitif et datif.

l'*Aufklärung*, en restreignant, selon lui, le pouvoir de la raison et en affaiblissant la toute-puissance du modèle scientifique newtonien. La philosophie kantienne aurait créé des séparations nettes entre les différentes facultés humaines, et entre l'homme et la nature ; la critique de la raison pratique établirait un principe de l'action humaine qui se libèrerait de la domination de la nature. Les premiers romantiques ou « idéalistes » allemands, Schelling, Fichte puis Hegel, auraient tenté de réparer ces cassures qui séparent l'homme de la nature en développant une vision holistique de la réalité : toutes les manifestations de la réalité sont les manifestations d'un seul grand dessein.

Qu'est-ce que la guerre pour ces théoriciens militaires de l'époque de l'*Aufklärung* ? Clausewitz a donné une des réponses certainement les plus connues à cette question. Il écrit dès les premières pages de *De la guerre* : « [l]a guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens. »³⁵⁵ Il définit la guerre, en une courte formule, à partir de la politique, en reliant l'une à l'autre dans un rapport de « continuation ». Pourtant, Clausewitz avait dégagé un peu avant ce passage de *De la guerre* une autre acception de la guerre, un concept « pur » de la guerre comme duel.

La guerre n'est rien d'autre qu'un duel à une plus vaste échelle. Si nous voulions saisir en une seule conception les innombrables duels particuliers dont elle se compose, nous ferions bien de penser à deux lutteurs. Chacun essaie, au moyen de sa force physique, de soumettre l'autre à sa volonté ; son dessein immédiat est d'*abattre* l'adversaire, afin de le rendre incapable de toute résistance.³⁵⁶

Clausewitz repousse cette conception absolue de la guerre, qui entraîne mécaniquement une montée aux extrêmes, pour s'attacher à définir la guerre dans sa réalité, du moins dans celle qu'il observe, c'est-à-dire la guerre interétatique de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle en Europe. Il conçoit, à partir de là, la guerre comme un véritable instrument de la politique, cette dernière démontrant des capacités à mettre la violence sous contrôle, à maîtriser l'action engagée dans les luttes, en bref, à domestiquer la guerre.

La formule selon laquelle la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens est certainement une des plus commentée de la pensée clausewitzienne et a fait l'objet de nombreuses interprétations. Plusieurs auteurs ont cherché à retourner cette formule³⁵⁷, comme Michel Foucault mais aussi Carl Schmitt ou René Girard. Nous reviendrons sur ce point avec Schmitt dans le chapitre de cette partie qui lui sera consacré

³⁵⁵ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 67.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

³⁵⁷ Jean-Vincent HOLEINDRE, « Violence guerre et politique. Étude sur le retournement de la « Formule » de Clausewitz », *Res Militaris*, 1-3, 2011.

(section 1.4.1.), puis avec Girard dans la dernière partie de cette thèse (section 3.3.1.), mais abordons maintenant comment Foucault interprète cette formule de Clausewitz.

Une analytique de la guerre : Clausewitz et Foucault

La lecture croisée entre Clausewitz et Foucault que nous allons faire ici a pour objectifs, à la fois, de comprendre ce que Foucault fait de Clausewitz et de sa conception de la guerre dans ses propres textes, et de lire le texte de Clausewitz selon une perspective épistémologique foucauldienne afin de pouvoir en dégager quelques premiers éléments pour une conceptualisation de la guerre.

Foucault, donc, renverse la formule de Clausewitz en 1976 dans son cours au Collège de France, au même moment où Aron³⁵⁸ réintroduit l'œuvre de Clausewitz en France, et où Michael Howard et Peter Paret³⁵⁹ offrent une nouvelle traduction en langue anglaise de *Vom Kriege*. Cette année-là, Aron, Howard et Paret, que nous pouvons qualifier de penseurs « libéraux », ancrèrent durablement la formule de Clausewitz, non renversée, dans la pensée politique et stratégique occidentale. La formule révèle ainsi un enjeu d'actualité : le contexte politico-militaire du milieu des années 1970 est particulièrement chargé par les conflits internationaux mais aussi par les luttes sociales en France après 1968³⁶⁰. Sur le « fond rouge » de ces guerres et de ces luttes, Foucault décrit le pouvoir comme traversé par la guerre qui distingue ami et ennemi, et engendre domination et révoltes.

Le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Et à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens.³⁶¹

Le cours de 1976 au Collège de France, « *Il faut défendre la société* », est essentiellement consacré à l'analyse du pouvoir dans ses liens avec la guerre. Foucault utilise la guerre comme principe historique de fonctionnement du pouvoir politique et tente de repérer les rapports de force à l'intérieur de la société. Le renversement de la formule

³⁵⁸ R. ARON, *Penser la guerre, Clausewitz : 1. L'âge européen*, op. cit. Aron désigne par le simple terme de « Formule » la citation célèbre de Clausewitz, terme aujourd'hui utilisé par de nombreux auteurs en sciences politiques. Nous verrons dans le chapitre suivant (section 1.3.2.) que Lénine avait déjà utilisé ce terme de « Formule », dans la traduction officielle française, pour désigner cette même citation de Clausewitz.

³⁵⁹ Carl von CLAUSEWITZ, *On War [De la guerre]*, trad. fr. Michael Howard et trad. fr. Peter Paret, New York, Knopf, 1993.

³⁶⁰ Alessandro FONTANA, « Situation du cours », in Mauro BERTANI et Jean-Claude ZANCARINI (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1 : À propos de « Il faut défendre la société »*, Lyon, ENS-LSH Éditions, 2001, p. 37-58.

³⁶¹ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op. cit, p. 15-16.

clausewitzienne se trouve au centre de ses réflexions sur l'histoire des luttes politiques et du pouvoir.

Clausewitz essayait de dégager une caractérisation des guerres réelles qu'il observait, c'est-à-dire des guerres interétatiques. L'utilisation de sa célèbre formule, sortie de la ligne argumentative dans laquelle elle s'insérait, a souvent eu tendance à donner un caractère universel à une réflexion qui n'opérait – comme celle de Foucault – que dans un contexte géographique, historique et culturel particulier. Dans la perspective d'une recherche de définition « universelle », les questions « *qu'est-ce que la guerre ?* » et « *qu'est-ce que la politique ?* » se répondent et se renversent l'une dans l'autre dans une circularité – comme le montrent la formule de Clausewitz et ses renversements – dont il semble difficile de sortir. Foucault nous invite à ne plus nous poser ces questions, mais poser plutôt celle-ci : « *comment s'exerce la politique ou la guerre ?* » En se focalisant sur le « comment », Foucault nous ramène à une analyse contextualisée du phénomène de la guerre. Il propose ainsi une façon d'aborder la question du rapport entre guerre et politique qui lui permet d'explorer une nouvelle *analytique du pouvoir* dans laquelle la guerre est l'instrument d'analyse. Il s'agit ici de montrer comment Foucault utilise les références à l'œuvre de Clausewitz dans sa pensée des rapports entre le pouvoir, la guerre et la politique, puis de relire quelques pages de *De la guerre* à l'aune de la philosophie foucauldienne pour en dégager des éléments intéressants – résultats de cette perspective croisée – pour la pensée de la guerre.

La formule de Clausewitz de la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens apparaît chez Foucault en 1976, dans le cours au collège de France « *Il faut défendre la société* » et dans l'ouvrage *La Volonté de savoir*, mais également en 1978 dans le cours *Sécurité, territoire, population*. Cependant, ces deux années-là, il n'en fait pas la même utilisation : la première fois, il s'en sert pour traiter la question des rapports entre guerre et politique, la seconde pour traiter celle de la raison politique ; la première fois, la formule sert à marquer une rupture – la fin de l'ère des discours historico-politiques –, la seconde, elle sert à marquer une continuité – la persistance de la raison diplomatique depuis le traité de Westphalie. Or cette dernière continuité sera elle-même rompue dès les années 1830, à la mort de Clausewitz, de sorte que celui-ci apparaît au cœur de deux tournants majeurs de la rationalité politique en Europe.

Clausewitz ne pense pas la politique pour elle-même et s'arrête à la question des rapports qu'elle entretient avec la guerre. Pourtant, ses écrits feront l'objet d'interprétations

à portée politique³⁶², notamment par Lénine et Aron. En effet, la pensée clausewitzienne, par la profondeur de ses analyses, est extrêmement riche et excite la réflexion de quiconque s'y plonge. Au XIX^e siècle donc, Clausewitz est témoin d'une transformation, ou plutôt d'une disparition : celle du discours historico-politique. Retraçons succinctement la genèse de ce type de discours selon Foucault. Dans le cours du 7 janvier 1976, Foucault commence par opposer deux formes d'analyse du pouvoir : une analyse classique en termes de contrat, cession et aliénation, – celle des philosophes théoriciens du contrat social – dans laquelle le mécanisme du pouvoir repose essentiellement sur l'oppression³⁶³ ; et une analyse non économique du pouvoir, dans laquelle « le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. »³⁶⁴ Foucault retourne la formule de Clausewitz et oppose deux grands systèmes d'analyse du pouvoir : le schéma « pouvoir-contrat » et le schéma « guerre-répression »³⁶⁵. La répression se distingue, chez Foucault, de l'oppression qui est l'abus dans lequel est susceptible de tomber le pouvoir politique mis en place par contrat social. La répression est une action permanente, utilisant contraintes et violences, sur une personne ou un groupe, afin d'empêcher le développement d'un désordre. Dans le premier schéma, l'opposition pertinente est celle du légitime et de l'illégitime, et l'oppression est ponctuelle ; dans le second, l'opposition est entre lutte et soumission, et la répression est permanente. Mais pour Foucault, la notion de « répression » est insuffisante pour caractériser les mécanismes et effets de pouvoir. La répression n'offre qu'un schéma en sens unique du pouvoir, celui du dominant vers le dominé. Or, le cas de la domination pure est extrêmement rare – c'est celui de l'esclavage par exemple – et il faut, pour Foucault, pouvoir penser les rapports de force entre le dominant, au sens faible³⁶⁶, et le dominé, au sens faible également puisqu'il résiste. Il lui faut un schéma binaire capable de penser la réciprocité de la lutte. Il a besoin d'un instrument d'analyse basé sur la logique du duel : la guerre telle que la

³⁶² B. DURIEUX, *Clausewitz en France*, op. cit.

³⁶³ Cette association par Foucault du modèle classique d'analyse du pouvoir politique avec l'oppression n'est pas sans rappeler la formule de Proudhon : « le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression. ». Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

³⁶⁴ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op. cit, p. 16-17.

³⁶⁵ Cette analyse entre la guerre et les rapports de pouvoir sera approfondie dans le chapitre sur Foucault de la deuxième partie (section 2.2.1.).

³⁶⁶ La notion de domination « au sens faible » n'est pas de Foucault. Nous l'introduisons ici pour la distinguer de la notion de domination employée dans un sens plus absolu et éviter ainsi toute confusion.

conceptualise Clausewitz paraît être le candidat idéal pour l'analytique foucauldienne du pouvoir.

Chez Foucault, le pouvoir politique produit des discours de vérité qui sont eux-mêmes des techniques et tactiques de domination. Les procédés de domination sont les mêmes que l'on se place dans le cadre d'une domination pure ou dans celui d'une domination au sens faible, c'est-à-dire dans celui où la figure du résistant remplace celle de l'assujetti. Dans ce dernier cas, l'action du pouvoir politique produit également, en réaction, des discours de vérité qui sont instruments de révolte et que Foucault qualifie d'historico-politiques. Ces discours historico-politiques sont pour Foucault les discours d'une « guerre des races »³⁶⁷, d'une « guerre qui travaille la société et la divise sur un mode binaire » ; ils sont « comme [la] matrice de toutes les formes sous lesquelles, ensuite, on recherchera le visage et les mécanismes de la guerre sociale. »³⁶⁸ Or, à partir de la Révolution, cet élément de la guerre, constitutif de l'intelligibilité historique au XVIII^e siècle, va être en quelque sorte apprivoisé³⁶⁹. La théorie de la guerre des races subit en effet deux transcriptions, celle d'une théorie des races au sens historico-biologique s'articulant sur les mouvements des nationalités en Europe ou sur la politique de la colonisation européenne, et celle de la théorie de la guerre sociale se développant au début du XIX^e siècle pour se définir comme lutte de classe. Cette distinction entre guerre des races et lutte des classes est importante car Marx vise à long terme la suppression de la division sociale et l'avènement d'une classe unique ; il aspire donc à la disparition de ce qui sous-tend le discours historico-politique, c'est-à-dire la division binaire. Nous reviendrons plus amplement sur la notion de lutte des classes dans le chapitre suivant (section 1.3.1.).

³⁶⁷ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 67. Foucault n'utilise pas le terme de race dans le sens commun ; il le définit ainsi : « [...] dans ce discours on dit, qu'il y a deux races lorsqu'on fait l'histoire de deux groupes qui n'ont pas la même origine locale ; deux groupes qui n'ont pas, du moins à l'origine, la même langue et souvent pas la même religion ; deux groupes qui n'ont pas formé une unité et un ensemble politique qu'au prix de guerres, d'invasions, de conquêtes, de batailles, de victoires et de défaites, bref de violence ; un lien qui n'est établi qu'à travers la violence de la guerre. Enfin, on dira qu'il y a deux races lorsqu'il y a deux groupes qui, malgré leur cohabitation, ne se sont pas mélangés à cause de différences, de dissymétries, de barrages qui sont dus aux privilèges, aux coutumes et aux droits, à la répartition des fortunes et au mode d'exercice du pouvoir. »

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 193-194.

Mais la première transcription, qui est une construction plus historico-biologique qu'historico-politique, celle qui reprend le thème de l'affrontement des races dans la théorie de l'évolutionnisme et de la lutte pour la vie, tend également à faire disparaître le modèle binaire de l'affrontement au sein de la société.

[C]e que nous voyons [apparaître] comme polarité, comme cassure binaire dans la société, ce n'est pas l'affrontement de deux races extérieures l'une à l'autre ; c'est le dédoublement d'une seule et même race en une sur-race et une sous-race. Ou encore : la réapparition, à partir d'une race, de son propre passé. Bref, l'envers et l'en-dessous de la race qui apparaît en elle.³⁷⁰

Ce qui intéresse Foucault, dans « *Il faut défendre la société* », c'est cette première transcription. Alors que la lutte des classes oppose clairement le prolétariat – issu de la partie pauvre du Tiers-État – à la bourgeoisie, cette transcription historico-biologique ne désigne plus les lutteurs. Foucault explique cette transformation par une *dialectisation*³⁷¹ interne, une auto-dialectisation du discours historique qui correspond à son embourgeoisement. Le rapport de guerre va apparaître avec un rôle négatif : « un rôle non plus constitutif de l'histoire mais protecteur et conservateur de la société »³⁷². La guerre n'est plus la condition d'existence des rapports politiques et donc de la société ; la guerre est la condition de la survie de la société elle-même. La guerre interne apparaît comme la défense de la société contre les dangers qui naissent au sein d'elle-même. Pour Foucault, c'est en prenant à son compte les discours sur la guerre que la bourgeoisie de la seconde moitié du XVIII^e siècle a dialectisé et a fait perdre la trace de la rationalité qui s'en dégageait, celle de l'historicisme. Les théories du « droit naturel », notamment celle du contrat social, ont servi de base à l'effacement d'une histoire sociale.

Au début du XIX^e siècle, lorsque Clausewitz écrit *De la guerre*, il entérine, selon Foucault, l'effacement des dernières traces de cette guerre sociale historico-biologique – qui deviendra une guerre cachée, insidieuse – au profit de la seule guerre qui demeure visible³⁷³ : la « grande guerre » entre États. Clausewitz retournerait finalement une formule qui le précédait d'au moins deux siècles : « le principe selon lequel la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens était un principe bien antérieur à Clausewitz, qui a

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 52.

³⁷¹ Nous reviendrons sur la notion de dialectique dans la section 1.3.1. consacré à Hegel et Marx.

³⁷² M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 193-194.

³⁷³ L'autre branche de la guerre des races, celle de la lutte des classes, refait surface quelques années plus tard au milieu du XIX^e siècle.

simplement retourné une sorte de thèse à la fois diffuse et précise qui circulait depuis le XVII^e et le XVIII^e siècles »³⁷⁴.

Foucault utilise de nouveau la formule de Clausewitz dans le cours suivant au Collège de France, *Sécurité, territoire, population*, cette fois-ci pour montrer la continuité de la raison politique qui est apparue avec le traité de Westphalie et qu'il nomme « raison d'État ». Au Moyen Âge, la guerre était comprise comme un règlement judiciaire de différends entre détenteurs, ou prétendants à la détention, de pouvoir, ou plutôt de « droits ».³⁷⁵ Avec la raison d'État, la guerre perd sa continuité avec le droit et récupère une continuité avec la politique qui a pour fonction de maintenir l'équilibre entre les États. La politique dit à qui faire la guerre, comment, pour que l'équilibre ne soit pas compromis, et avec qui former alliance.

[C]'est à partir de ce moment-là qu'apparaît le principe dont vous savez bien qu'il sera formulé presque deux cents ans après par quelqu'un qui aura dit : « La guerre, c'est la politique continuée par d'autres moyens. » Mais il ne faisait rien d'autre que constater une mutation qui avait été acquise en fait dès le début du XVII^e siècle, [avec la constitution] de la nouvelle raison diplomatique, de la nouvelle raison politique au moment du traité de Westphalie.³⁷⁶

Pour Foucault, Clausewitz se conforme à nouveau à la rationalité dominante : après celle de la bourgeoisie qui a su effacer toute trace de la guerre à l'intérieur de la société, il suit celle de la politique extérieure des États européens. Or, le congrès de Vienne qui a réaffirmé en 1815 la raison diplomatique de l'équilibre des rapports de force sera comme le dernier sursis de cet ordre européen bien réglé. Napoléon l'a bien ébranlé, mais les forces en œuvre viendront du fond des sociétés. Néanmoins, au début du XIX^e siècle, lorsque Clausewitz pose le problème des rapports entre politique et stratégie, le congrès de Vienne vient de manifester l'importance politique « des rapports de force et du calcul des rapports de force comme principe d'intelligibilité et de rationalisation des relations internationales »³⁷⁷. Foucault invente le terme de « gouvernementalité » pour analyser le rapport entre les relations de pouvoir et la constitution de l'État en tant que forme de gouvernement³⁷⁸. La gouvernementalisation de l'État suppose la mise en place d'un dispositif diplomatico-militaire ayant pour fonction d'assurer le maintien du rapport de forces avec ses voisins. Permis par le traité de Westphalie, ce dispositif repose sur trois

³⁷⁴ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 41.

³⁷⁵ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 308-309.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 111.

instruments : la guerre, la diplomatie et un dispositif militaire permanent. L'homme de guerre est professionnalisé ; une structure permanente est créée pour le recrutement de l'armée ; les territoires s'équipent de forteresses et de réseaux de transport ; et enfin se consolident un savoir, une réflexion tactique, des types de manœuvre, des schémas d'attaque et de défense, c'est-à-dire toute une réflexion sur la chose militaire et les guerres possibles.

Là encore, on voit comment ce principe de Clausewitz que la guerre, c'est la politique continuée, a eu un support, un support institutionnel précis qui a été l'institutionnalisation du militaire. La guerre, ce n'est plus une autre face de l'activité des hommes. La guerre, ça va être, à un moment donné, la mise en œuvre d'un certain nombre de moyens que la politique a définis et dont le militaire est une des dimensions fondamentales et constitutives.³⁷⁹

Foucault parle de « complexe politico-militaire » pour qualifier ce mécanisme de sécurité de l'équilibre européen ; ce complexe sera mis en jeu en permanence et la guerre ne sera que l'une de ses fonctions. À partir de ce rapport intime entre la paix et la guerre, Clausewitz théorise le rapport du civil et du militaire, rapport qui perdure encore aujourd'hui dans tous les pays occidentaux. Nous pouvons dire que quelque chose de la logique de la « balance de l'Europe » a donc survécu aux aspirations nationales qui ont embrasé l'Europe dès les années 1830. Les réflexions de Clausewitz sur les rapports politico-militaires ont acquis une dimension d'universalité qu'il serait intéressant d'interroger. En effet, la « raison d'État », chez Foucault, se caractérise par une limitation externe de l'exercice du pouvoir des États, notamment par le biais de la balance européenne, et par une illimitation interne de cet exercice du pouvoir sur les populations administrées par l'État. À l'inverse, le basculement, au tournant du XVIII^e siècle, dans une autre raison politique – que Foucault appelle « biopolitique » – s'accompagne d'une auto-limitation interne du pouvoir des États – dans un souci, qui se veut bienveillant, de la vie des populations – et d'une illimitation externe de l'exercice de leur pouvoir dans leur recherche de l'accès au marché mondial.

Le problème du traité de Vienne, c'était, bien entendu, de refermer en quelque sorte cette illimitation impériale. C'était, bien entendu, de rétablir l'équilibre européen, mais, au fond, avec deux objectifs différents. [...] c'était de reconstituer un équilibre européen dans l'ancienne forme, celle des XVII^e et XVIII^e siècles. [...].³⁸⁰

L'ancienne forme de l'équilibre européen ne perdurera pas et sera vite remplacée par la rationalité politique de la course économique mondiale, donc d'une forme de guerre commerciale illimitée. Quel sens pouvait donc garder la formule de Clausewitz, qui pose la

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 313.

³⁸⁰ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 61-62.

guerre comme instrument maîtrisé par la politique dans ce contexte de guerre illimitée ? Le sens qui a été conservé est celui que souhaitait lui donner le courant idéologique qui promeut, selon Foucault, la biopolitique : le libéralisme. Pour s'adonner sans limite à la guerre économique mondiale, celui-ci a distingué la guerre entre États avec des moyens militaires, celle qui devait rester maîtrisée, de la guerre entre États avec des moyens économiques et financiers.

Des deux utilisations de la formule clausewitzienne par Foucault, nous pouvons retenir le caractère fondamentalement contextuel et mouvant du rapport entre guerre et politique. D'une part, ce rapport suit cette formule, mais inversée, du XVII^e au tournant du XVIII^e siècle, depuis l'avènement des discours historico-politiques jusqu'à leur dialectisation au moment de la Révolution française, puis s'accorde sur cette même formule non inversée ; ces renversements interviennent dans ce que nous pourrions appeler un contexte de politique et de guerre intérieures. D'autre part, le rapport entre guerre et politique, cette fois-ci dans un contexte de relations internationales, suit la formule de Clausewitz – dans le sens où la guerre était maîtrisée par le politique – depuis le traité de Westphalie jusqu'aux années 1830, puis se renverse quasi-totalement – avec l'économie politique et la guerre commerciale illimitée –, laissant au champ diplomatique-militaire les vestiges d'une maîtrise politique de la guerre. Dans les deux cas – la distinction « intérieur » ou « extérieur » n'étant d'ailleurs pas totalement satisfaisante – le renversement ou non de la formule n'est pas net : la dialectisation fait disparaître une guerre des races qui perdure finalement sous les apparences ; de même la guerre maîtrisée politiquement et juridiquement dans le champ des relations interétatiques cohabite avec une guerre débridée dans le champ économique.

Guerre et politique sont intimement liées dans un rapport complexe de renvois. Si Foucault n'a pas souhaité, dans le cadre de ses travaux, entrer dans une conceptualisation de ces notions mais rester dans une analytique, Clausewitz s'est engagé dans les deux démarches. Employées en alternance, celles-ci peuvent s'enrichir l'une de l'autre pour démêler la complexité du lien « guerre-politique » et peut-être parvenir à mieux définir chacun de ces deux objets³⁸¹.

³⁸¹ Nous travaillerons sur les bifaces « guerre/politique » et « guerre/démocratie » dans la dernière partie de cette thèse (chapitre 3.3.).

Conceptualisation et analytique de la guerre : la guerre « absolue »

La rédaction de *De la guerre* fait l'objet d'une polémique qui se cristallise autour du statut de la « guerre absolue ». La reconstitution de cette rédaction par Aron³⁸² tente de montrer les hésitations, les réécritures, inachevées parfois, des différents livres constituant l'ouvrage. Howard et Paret³⁸³ aboutissent aux mêmes conclusions qu'Aron : ce n'est qu'à la fin de sa vie que Clausewitz aurait compris le rôle plus qu'essentiel de la politique, à laquelle la guerre est subordonnée ; la guerre absolue, qui est une guerre illimitée, serait de ce fait irréaliste, contrairement à ce que l'on lit parfois dans le traité. Claude Lefort³⁸⁴ est très critique quant à la reconstruction d'Aron. Hew Strachan³⁸⁵ s'oppose encore plus à cette thèse et estime que la rédaction de l'ouvrage est bien plus achevée que les trois auteurs libéraux ne l'ont écrit en 1976. Il les accuse d'avoir fait de Clausewitz un libéral avant l'heure et d'avoir cherché à étouffer et discréditer sa pensée de la guerre absolue. Il est tout à fait probable que Aron ait voulu, après Lénine comme nous le verrons dans le chapitre suivant (section 1.3.2.), s'approprier à son tour cet auteur majeur de la pensée de la guerre. Nous nous attacherons, dans les analyses qui suivent, à rester au plus près du texte, tel que l'a lu Foucault dans sa traduction française de 1955.

Commençons par le chapitre II du Livre VIII qui s'intitule « Guerre absolue et guerre réelle ». Nous y trouvons que : « la guerre [est] quelque chose de tout différent de ce qu'elle devrait être d'après son concept – une affaire mitigée, une essence sans cohésion interne. C'est ainsi qu'elle se présente à peu près partout, et l'on pourrait douter de la réalité de notre notion de son essence absolue si nous n'avions pas vu de nos jours la guerre réelle dans sa perfection absolue. »³⁸⁶ Nous avons déjà rappelé que le concept pur de la guerre selon Clausewitz repose sur le duel et la réciprocité qui monte mécaniquement aux extrêmes. Ce concept fait l'objet de déductions logiques avant d'être abandonné définitivement, selon

³⁸² R. ARON, *Penser la guerre, Clausewitz : 1. L'âge européen*, op. cit.

³⁸³ C. von CLAUSEWITZ, *On War*, op. cit.

³⁸⁴ Claude LEFORT, « Lectures de la guerre : le Clausewitz de Raymond Aron », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32e année-6, 1977, p. 1268-1279.

³⁸⁵ Hew STRACHAN, *Clausewitz's On war: a biography [De la guerre de Clausewitz : une biographie]*, New York, Grove/Atlantic, 2007. Hew STRACHAN, « The Case for Clausewitz: Reading On War Today [Le cas Clausewitz : lire De la guerre aujourd'hui] », in *The direction of war: contemporary strategy in historical perspective [Le sens de la guerre : la stratégie contemporaine dans une perspective historique]*, Cambridge, United Kingdom ; New York, Cambridge University Press, 2014, p. 46-63.

³⁸⁶ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 673.

Aron, pour la définition trinitaire de la guerre, à la fin du chapitre I du Livre I.³⁸⁷ Dans cette définition, nous retrouvons la nature subordonnée d'instrument politique de la guerre au côté du jeu de hasard et de la violence originelle, chacun de ces trois éléments étant rapporté respectivement à « l'entendement pur », « une libre activité de l'âme » et « une impulsion naturelle aveugle », et chacun étant également traduit dans le contexte politique de l'époque dans, respectivement, le « gouvernement »³⁸⁸, le « commandant et son armée » et le « peuple ». Dans le Livre VIII néanmoins, il semble que Clausewitz conserve un doute : le concept de guerre, cette essence absolue, pourrait se vérifier dans la réalité. En effet, il a été témoin des guerres napoléoniennes.

Après la courte introduction de la Révolution française, l'impitoyable Bonaparte l'a vite poussée jusqu'à ce point [la guerre réelle dans sa perfection absolue] [...]. N'est-il pas naturel et nécessaire que ce phénomène nous ait ramené au concept originel de la guerre avec toutes ses déductions rigoureuses ?³⁸⁹

Clausewitz écrit revenir sur une réflexion qu'il n'avait jusque-là pas poursuivie. Ceci confirme l'idée d'abandon du concept pur dans le Livre I, mais pas son caractère définitif dans tout le traité.³⁹⁰ La clarté que permet le travail dans l'hypothèse du concept pur est séduisante lorsque l'on veut faire une théorie de la guerre, mais Clausewitz refuse cette facilité intellectuelle, qu'il reproche d'ailleurs aux auteurs qui ont voulu faire une science de la guerre. Clausewitz conclut, à ce niveau de la réflexion³⁹¹, qu'il ne faut pas abandonner la réalité des guerres pour le concept pur et surtout ne pas construire une théorie seulement hypothético-déductive. Mais cela ne veut pas dire que le concept est inutile et n'a plus lieu d'être dans ce traité ; surtout, cela ne signifie pas que la réalité des guerres napoléoniennes n'est plus à prendre en compte. Clausewitz construit une *analytique de la guerre* qui s'intéresse à toutes les expériences de guerre. Il l'explique dans sa préface.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 69.

³⁸⁸ Il est à noter qu'il ne faut pas confondre la notion de gouvernement telle que la conçoit Foucault et le gouvernement comme institution dirigeante tel qu'il est question dans cette citation de Clausewitz.

³⁸⁹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 673.

³⁹⁰ Aron s'appuie sur une note non datée de l'auteur qui y déclare que seul le Livre I est dans un état d'achèvement satisfaisant pour montrer qu'il ne faut pas se fier aux autres Livres ; Clausewitz aurait eu l'intention de les reprendre afin de confirmer l'abandon définitif de la conception absolue de la guerre et d'en retirer tous les doutes et retours au concept, mais n'aurait pas eu le temps de le faire. Strachan estime que Clausewitz a pu poursuivre ses travaux après cette note et surtout qu'il est impossible de savoir ce qu'il aurait modifié ou pas.

³⁹¹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 673.

À première vue, on ne trouvera dans cet exposé aucun système, et au lieu d'une méthode d'enseignement définitive, on n'y découvrira que des matériaux rassemblés. Son côté scientifique réside dans la volonté de scruter l'essence des phénomènes de guerre, de montrer leur lien avec la nature de la chose. L'auteur ne s'est jamais dérobé aux conclusions philosophiques ; mais lorsqu'il a vu le fil s'amincir exagérément, il a préféré le rompre et le rattacher aux phénomènes qui correspondent à l'expérience.³⁹²

Clausewitz ne souhaite délaissier aucune approche au profit d'une autre. « L'investigation et l'observation, la philosophie et l'expérience ne doivent jamais se mépriser ni s'exclure mutuellement ; elles sont garantes l'une de l'autre. Les propositions du présent ouvrage et l'architecture serrée de leur nécessité interne reposent sur l'expérience, ou sur le concept de guerre lui-même comme point de repère extérieur, de sorte qu'elles ne sont pas sans fondement. »³⁹³ Le concept pur de guerre est essentiel pour cette analytique ; il est bien un repère extérieur à la réalité – ce n'est en effet qu'un concept – mais sert de guide, de cadre à l'analyse de l'expérience.

Ainsi, nous pouvons proposer la lecture suivante. La notion de « guerre absolue » permet à Clausewitz de projeter sur la réalité le concept pur de la guerre, afin de pouvoir comparer des choses comparables : les guerres qu'il appelle « réelles », c'est-à-dire les guerres depuis Alexandre, et la guerre dans sa perfection absolue, avec Bonaparte, qui traduit dans la réalité les principes déduits du concept. Jusqu'à Napoléon, les guerres étaient fort éloignées de cette projection parfaite du concept, du fait d'un certain nombre de facteurs qu'il énumère patiemment dans son traité. Puis le « Dieu de la guerre » a permis d'incarner cette réalité-fiction, cette réalité dont on ne veut pas croire qu'elle puisse être de ce monde et, par là, de valider la démarche intellectuelle de Clausewitz. Il n'en reste pas moins que la guerre absolue, réalisée dans les guerres napoléoniennes, est un cas limite, un cas extrême, qui n'est pas amené à se reproduire de façon systématique dans le futur. Nous proposons dans la figure ci-dessous (*fig. 2*) une schématisation des rapports entre les trois différentes notions qui se rapportent à la guerre : le concept, sa projection dans la réalité et les phénomènes réels.

³⁹² *Ibid.*, p. 47.

³⁹³ *Ibid.*

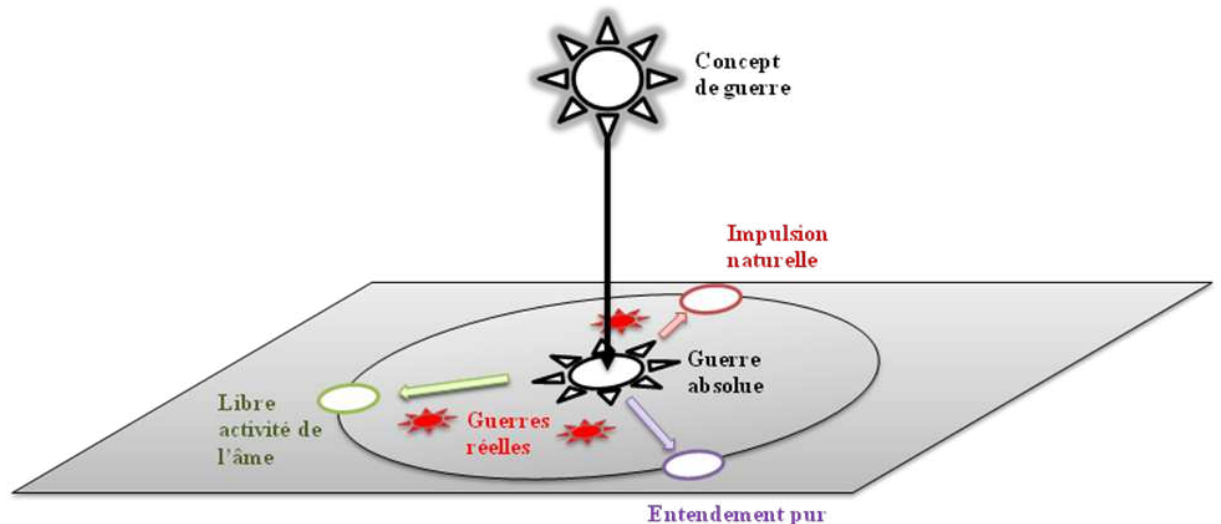


Figure 2 - schéma représentant les positions relatives entre le concept pur, la guerre absolue, les guerres réelles, et les trois pôles d'attraction que sont l'impulsion naturelle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur, dans la théorie clausewitzienne.

Le schéma montre également les trois pôles d'attraction qui modifient l'exercice des guerres réelles et les dévient, en quelque sorte, de la réciprocité pure et absolue du duel. Ce qui intéresse Clausewitz, c'est de décrire comment la guerre s'exerce dans la réalité. À l'instar de Foucault qui fait une analytique du pouvoir, Clausewitz a fait, avant lui, une analytique de la guerre. Clausewitz décrit dans le Livre II la théorie qu'il entend mettre en place. Il fait la distinction entre la science et l'art de la guerre en utilisant la distinction savoir/pouvoir – notions qui se révéleront clés plus tard dans la philosophie de Foucault. Il faudrait d'après Clausewitz utiliser le terme de « science, lorsqu'il s'agit d'aboutir à un savoir » et le terme d' « art, lorsque l'objectif consiste à pouvoir³⁹⁴ ». Or, nous l'avons vu, pour lui, une théorie de la guerre qui est une science n'est d'aucune utilité : elle se cantonne au savoir encyclopédique. Mais un art, seul, ne conviendrait pas non plus. Il semblerait qu'il faille combiner les deux, construire une théorie qui soit un savoir-pouvoir ou un pouvoir-savoir.

Nous disons donc que la guerre n'appartient pas au domaine des arts et des sciences, mais à celui de l'existence sociale. Elle est un conflit de grands intérêts réglé par le sang, et c'est seulement en cela qu'elle diffère des autres conflits. Il vaudrait mieux la comparer, plutôt qu'à un art quelconque, au commerce, qui est aussi un conflit d'intérêts et d'activités humaines ; elle ressemble *encore plus* à la politique, qui peut être considérée à son tour, du moins en partie, comme une sorte de commerce sur une grande échelle.³⁹⁵

³⁹⁴ En allemand, *Kunst* (art) a la même racine que *Können* (pouvoir).

³⁹⁵ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 144-146.

La lecture de Clausewitz nous ramène à celle de Foucault, à ses dispositifs de savoir-pouvoir que sont notamment les disciplines et à ses dispositifs de pouvoir-savoir qui apparaissent avec le tournant biopolitique. Ces deux sortes de dispositifs s'assemblent de façon orthogonale pour devenir les instruments du pouvoir normalisateur de l'existence sociale : le biopouvoir. De même, la comparaison de la guerre avec les conflits d'intérêts économiques et politiques, dont il a été question plus haut, nous ouvre la voie pour faire un parallèle entre l'économie de guerre que peut mettre en œuvre un État pour assumer le risque de guerre et l'économie politique qui est, chez Foucault, la forme majeure du savoir mis en place par l'État gouvernementalisé pour gérer les populations. Si nous faisons ce parallèle et donnions, pour cela, à ce que Clausewitz décrit un statut de dispositif au sens foucauldien, nous pourrions dire que le « dispositif » de guerre clausewitzien est destiné à préparer un État à faire la guerre si elle se présente, à résoudre les conflits ; or, le dispositif de sécurité de la gouvernementalisation, pour Foucault, n'a pas pour objectif de résoudre les conflits sociaux, mais bien d'en nier l'existence afin de les empêcher de survenir³⁹⁶. Le parallèle ne pourrait donc fonctionner que si ce « dispositif » de guerre d'un État, chez Clausewitz, avait pour but de dissuader les autres États de lui faire la guerre. Pour Foucault, le dispositif diplomatico-militaire de la gouvernementalité constitué au moment du traité de Westphalie recherche l'équilibre des rapports de force, soit par la guerre, soit par la possibilité de la guerre, ou soit par la menace de la guerre. Le caractère « libéral » de la biopolitique, évoquée dans le cours de 1979 (*Naissance de la biopolitique*), permet de dire que la menace de la guerre englobe et résume les deux autres solutions. En effet, un « gouvernement frugal » qui recherche l'efficacité au moindre coût placera l'essentiel de ses moyens dans la menace, donc dans la dissuasion. C'est d'ailleurs ce que les États occidentaux semblent avoir compris après le désastre des deux guerres mondiales du XX^e siècle.

Continuons le parallèle entre les théories foucauldienne et clausewitzienne. La différence que la guerre conserve vis-à-vis du domaine de la science et des arts ferait de celle-ci, si nous suivons Clausewitz, une activité que Foucault pourrait appeler « biopolitique ».

La différence essentielle réside en ce que la guerre n'est pas une activité de la volonté appliquée à une matière inerte, comme dans les arts mécaniques, ni à un objet vivant mais passif et soumis, tels que l'esprit humain et la sensibilité humaine dans les beaux-arts, mais à un objet qui vit et qui réagit.³⁹⁷

³⁹⁶ Nous consacrerons la section 2.2.1. à la guerre comme « dispositif » chez Foucault.

³⁹⁷ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 144-146.

L'objet théorique de la guerre chez Clausewitz n'est pas de l'ordre de la géométrie qu'utilisent ses prédécesseurs, ni des disciplines de dressage qui considèrent le soldat comme soumis et docile, mais bien de l'ordre de la biologie, de la vie. L'objet de la guerre « vit et réagit » : il est vivant et résistant. Si nous anticipons un peu sur ce qui sera développé dans la deuxième partie de cette thèse (section 2.2.1.), nous pouvons dire que ce « dispositif » n'est donc pas non plus de l'ordre du « pouvoir-contrat » qui traite les objets vivants comme inertes ou qui les supposent soumis, mais bien de l'ordre de la « guerre-répression » qui caractérisera le monde de la biopolitique chez Foucault. Pour Clausewitz, « la politique est la matrice dans laquelle la guerre se développe »³⁹⁸.

Retournons au Livre I où la formule de la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens est développée.

Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens. Ce qui reste toujours particulier à la guerre relève purement du caractère particulier des moyens qu'elle met en œuvre. L'art de la guerre en général, et du commandement dans chaque espèce, peut exiger que les tendances et les intentions de la politique ne soient pas incompatibles avec ces moyens, exigence non négligeable, assurément. Mais aussi puissamment qu'elle réagisse en certains cas sur les intentions politiques, cela doit toujours être considéré seulement comme une modification de celles-ci ; car l'intention politique est la fin, tandis que la guerre est le moyen, et l'on ne peut concevoir le moyen indépendamment de la fin.³⁹⁹

La subordination de la guerre à la politique n'est pas une pure soumission, une pure obéissance. Clausewitz laisse entendre dès le Livre I que les moyens de la guerre peuvent venir modifier la politique, que le commandement peut réagir aux intentions politiques, voire exiger qu'elles soient en cohérence avec les moyens militaires. Le Livre VIII continue sur cette logique, mais en la justifiant d'après la méthode présentée dans la préface du traité. « Pour approfondir la contradiction qui existe dans la nature de la guerre par rapports aux autres intérêts humains, individuels ou sociaux, nous nous sommes tournés jusqu'à présent de tous les côtés, afin de ne négliger aucun de ces éléments antagoniques ; comme cette contradiction est fondée sur l'homme lui-même, la raison philosophique ne peut la résoudre. »⁴⁰⁰ Clausewitz va donc passer au domaine de l'analyse de l'expérience.

Cherchons maintenant l'unité dans laquelle ces éléments contradictoires se résorbent dans la vie pratique en se neutralisant partiellement. [...] Cette unité consiste dans le concept que *la guerre n'est*

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 703-704.

qu'une partie des rapports politiques, et par conséquent nullement quelque chose d'indépendant. [...]
Cette manière de voir s'impose doublement quand on songe que la guerre n'est pas un effort aussi conséquent, aussi extrême dans son aspiration qu'elle devrait l'être d'après son concept, mais quelque chose d'hybride, une contradiction en soi ; comme telle, elle ne peut donc pas suivre ses propres lois, mais doit être considérée comme partie d'un tout qui diffère d'elle, et ce tout est la politique.⁴⁰¹

Les contradictions observées dans l'expérience ne trouvent d'explication que lorsque l'on ramène la guerre réelle à un phénomène politique. De plus, même lorsque l'on envisage une guerre sans ces contradictions, sorte d'aspiration à se conformer au concept pur, celle-ci garde une contradiction en soi. Pour Clausewitz, mêmes les guerres de Napoléon, qui sont la guerre absolue, fiction-réalité du concept de guerre, sont politiques.

Si la guerre appartient à la politique elle prendra naturellement son caractère. Si la politique est grandiose et puissante, la guerre le sera aussi et pourra même atteindre les sommets où elle prend sa forme absolue. Dans cette conception, nous ne devons pas perdre de vue la forme absolue de la guerre et son image doit plutôt demeurer en permanence à l'arrière-plan. Seule cette conception de la guerre lui restitue son unité ; seule elle nous permet de considérer toutes les guerres comme des choses un *seul* genre ; seule elle donne le fondement précis et vrai et le point de vue qui permettrait élaborer et de juger de vastes plans.⁴⁰²

Le plan sur lequel se projette le concept de guerre, dans la forme absolue de la guerre, et sur lequel les guerres réelles se positionnent selon le niveau d'attraction des trois pôles (*fig. 1*) est un plan parcouru par la politique. Tout se passe comme si Clausewitz oscillait entre deux niveaux de réflexion philosophique : celui de l'ontologie, avec le concept de guerre, qui est un niveau a-politique, « indépendant » ; et celui de la philosophie politique, qui analyse les rapports entre la politique et la guerre. Ce second niveau est celui de l'analytique de la guerre où Clausewitz envisage l'expérience issue des guerres réelles à la lumière de la forme absolue de la guerre. Ce projet est similaire à celui qu'aura Foucault sur le pouvoir : l'analytique du pouvoir observe l'exercice de différents pouvoirs – psychiatriques, judiciaires, disciplinaires, etc. – et les envisage à la lumière de la domination, cas-limite dans lequel les résistances ne s'exercent plus, sorte de « pouvoir absolu ». Nous reviendrons plus amplement sur cette question de l'analytique du pouvoir chez Foucault dans la deuxième partie de cette thèse (section 2.2.1.).

Mais, contrairement à Clausewitz, Foucault se refusera d'envisager un quelconque concept de pouvoir. Si nous projetions dans le monde des concepts, la forme absolue du pouvoir, la domination au sens fort, nous nous trouverions avec un concept qui exclut

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*, p. 705.

totalement la notion de réciprocité qui fait fonctionner le concept de guerre comme duel ; nous aurions un concept dont l'essence même repose sur la non-réciprocité dans les relations. Nous aurions un anti-concept, en quelque sorte, de la guerre. Pourtant, c'est justement la guerre que Foucault tentera d'utiliser comme analyseur de pouvoir, comme outil-cadre du plan dans lequel se déploie son analytique, c'est-à-dire le « plan d'immanence »⁴⁰³ des rapports de pouvoir. Clausewitz, quant à lui, utilise la politique comme outil-cadre du plan d'immanence des guerres réelles. Nous l'avons vu, quand il s'agit de la guerre, la science et l'art, la rigueur et le talent, ne suffisent pas. Il faut décider, être capable de déterminer les fins de la guerre, si nécessaire de façon arbitraire. La plupart du temps, les éléments qui guident l'orientation des choix ne sont pas suffisants et la politique est dès lors indispensable. Les théories de la guerre montrent ainsi leurs limites.

Seule la partie analytique de ces tentatives de théorie constitue un progrès dans le domaine de la vérité ; leur partie synthétique, leurs prescriptions et leurs règles sont tout à fait inutilisables. Elles visent des grandeurs certaines, alors qu'en guerre tout est incertain et que tous les calculs se font avec des grandeurs variables. Elles ne considèrent que des grandeurs matérielles, alors que l'acte de guerre est tout pénétré de forces et d'effets spirituels et moraux. Elles ne tiennent compte que de l'activité d'un seul camp, alors que la guerre repose sur l'action incessante que les deux camps exercent l'un sur l'autre.⁴⁰⁴

Trois aspects principaux de l'incertitude à la guerre empêchent de prescrire des règles d'action et imposent de savoir décider : les « frictions », les « forces morales » et la réciprocité. La théorie est donc seulement destinée à éduquer l'esprit du chef de guerre, non à l'accompagner à la bataille. Les principes et règles qu'elle dégage sont « destinés à déterminer dans l'esprit pensant les principaux contours de ses mouvements habituels plutôt qu'à lui jalonner la voie qu'il devra prendre lors de l'exécution »⁴⁰⁵. Le chef de guerre, au-delà de sa rigueur – scientifique – et de son talent – artistique –, doit faire preuve du « génie qui s'élève au-dessus de la règle commune ».

Ce que fait le génie, voilà la plus belle de toutes les règles, et ce que la théorie peut faire de mieux, c'est de montrer pourquoi il en est ainsi, et comment.⁴⁰⁶

Le génie guerrier de Clausewitz est un génie kantien⁴⁰⁷ : il est doué d'originalité car il donne ses règles à l'art ; ses productions sont des modèles à suivre donc exemplaires ; les

⁴⁰³ Selon le concept deleuzo-guattarien : G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit.

⁴⁰⁴ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 128-129.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 134-135.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 128-129.

⁴⁰⁷ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit, p. 204-205. § 46.

idées de ses créations lui viennent naturellement. Clausewitz semble ainsi rattacher la pratique de la guerre au domaine des beaux-arts, plutôt qu'à celui de la politique. Or Hannah Arendt⁴⁰⁸ a montré que la troisième critique de Kant, la *Critique de la faculté de juger* qui porte sur le beau – où se retrouve la notion de talent – et le sublime – où se retrouve la notion de génie – était celle qui développait la pensée politique de Kant. Nous pourrions alors suggérer que le chef de guerre doit faire preuve, suivant l'idée du génie guerrier, de « sens politique » : savoir décider dans l'action, sans se conformer aux règles établies mais sans pour autant paraître arbitraire, de sorte que la postérité jugera la décision exemplaire et que l'action deviendra un « canon » de l'art de la guerre. Il n'est pas étonnant, dans ses conditions, que Napoléon, homme politique et chef de guerre, ait été le « dieu de la guerre » pour Clausewitz. La subordination de la guerre au politique rappelle que la guerre ne peut pas se faire sans sens politique.

L'inspiration kantienne est également visible dans l'appellation des trois pôles d'attraction que sont l'impulsion naturelle, l'entendement pur et la libre activité de l'âme. Ceux-ci rappellent, de près ou de loin, les trois principales facultés humaines selon Kant (section 1.2.1.) : la sensibilité qui est ce par quoi un objet nous est donné, l'entendement qui est la faculté des concepts, et la raison qui est celle des principes. L'impulsion naturelle, comme la sensibilité chez Kant, a une position privilégiée dans la théorie clausewitzienne : elle est ce par quoi l'objet « guerre réelle » nous est donné. Sans elle, la partie analytique de la théorie de la guerre serait sans objet, du moins si l'on ne veut pas se contenter de la facilité des certitudes : « la théorie n'a pas le droit de bannir les grandeurs morales de son domaine, car les effets des forces physiques se fondent entièrement avec ceux des forces morales et ne peuvent en être séparés ». Les grandeurs morales sont « l'esprit qui imprègne la guerre tout entière. Il s'impose par avance à la volonté qui meut et qui guide toute la masse des forces, faisant en quelque sorte corps avec elle, cette volonté étant elle-même une grandeur morale »⁴⁰⁹.

Nous avons proposé un parallèle, ou plutôt une lecture en miroir, entre l'analytique de Clausewitz et celle de Foucault. L'outil « guerre » permet à Foucault de penser le pouvoir dans l'immanence des rapports de force sans faire appel à la transcendance d'un pouvoir imaginaire du Prince ou de l'autorité spirituelle et symbolique du roi, de la même façon que l'outil « politique » permet à Clausewitz de se dégager des axiomes de réciprocité pure et de

⁴⁰⁸ H. ARENDT, *Juger*, op. cit.

⁴⁰⁹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 190-191.

penser la guerre comme freinée par la politique. Le premier cas correspond à une perte de contrôle – la « tête du roi est coupée » – alors que le deuxième cas correspond à une prise de contrôle. La lecture de *De la guerre* nous permet également de confronter deux analytiques : celle du pouvoir chez Foucault et celle de la guerre chez Clausewitz. Ce dernier alterne néanmoins cette méthode de penser, contrairement à Foucault, avec une réflexion d'un autre niveau philosophique sur le concept de guerre lui-même.

CONCLUSION : LA QUESTION DE LA LIBERTE

La question de la *liberté* est la question centrale pour l'*Aufklärung* et les Lumières ; elle est le moteur de l'émancipation intellectuelle et la clé de voûte du *système critique* kantien⁴¹⁰. Pour Foucault, « l'étude de la pensée, c'est l'analyse d'une liberté » et « le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles »⁴¹¹. L'exercice de la pensée – le *cri* –, en tant que liberté, suppose un déclencheur : l'accumulation d'un certain nombre de difficultés – la *crise* – ; l'étude – la *critique* – des solutions, si différentes soient-elles les unes et des autres, doit permettre, selon l'approche foucauldienne, de remonter au problème et sa problématisation, à la problématisation d'une actualité, d'un événement. Nous retrouvons notre triade : crise, critique et cri.

L'histoire de la pensée est l'histoire de la mise en œuvre de la liberté humaine, et c'est cette liberté elle-même que les Lumières ont problématisée. Les réponses kantienne et clausewitzienne que nous venons de parcourir sont celles d'un monde « classique », du classicisme ou plutôt du néo-classicisme, au *problème de la liberté* qui se traduit concrètement par une réflexion sur la guerre et la paix. La liberté chez Kant a cette même position centrale et de passage « entre deux mondes » que le concept pur de guerre chez Clausewitz, c'est-à-dire la guerre comme duel, dans l'exercice de sa liberté la plus absolue. La liberté est le seul concept du supra-sensible qui montre sa réalité dans le monde sensible, de la même façon que le concept pur de guerre se projette dans la réalité de la guerre absolue.

Il demeure [...] très remarquable qu'entre les trois pures Idées rationnelles, *Dieu, liberté et immortalité* [de l'âme], l'Idée de liberté soit l'unique concept du supra-sensible, qui prouve sa réalité objective (grâce à la causalité qui est conçue en lui) dans la nature [...] et ainsi nous avons en nous un principe qui est capable de déterminer l'Idée du supra-sensible en dehors de nous, en vue d'une connaissance, au seul point de vue pratique, il est vrai, mais que la philosophie simplement spéculative (qui pouvait

⁴¹⁰ Jean-François KERVEGAN, *La raison des normes : essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2014, p. 27-62.

⁴¹¹ Michel FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations : entretien avec P. Rabinow, mai 1984, texte n° 342 », in *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Édition Gallimard, 1994, p. 381-390.

donner même de la liberté un concept simplement négatif) devait désespérer d'atteindre : par conséquent le concept de liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnées) peut conduire la raison au-delà de ces limites à l'intérieur desquelles tout concept naturel (théorique) doit demeurer sans espoir.⁴¹²

La liberté est la clé de voûte du système car elle est la seule à pouvoir faire conduire la raison, qui si nous suivons Deleuze se trouve dans l'immanence de la *Critique* kantienne, *au-delà des limites* du plan d'immanence. Elle est la clé d'une pensée de l'absolu, de l'infini ou de l'inconditionnel « post-structuraliste » ; elle permettrait de penser l'*infra* et l'*ultra*, l'en deçà et l'au-delà, la radicalité. Nous consacrerons un chapitre (3.2.) de la dernière partie de cette thèse au concept de liberté en lien avec celui de violence.

*

Avant de passer du monde classique, celui du classicisme ou du néo-classicisme, à nouveau monde en « -isme », dressons un deuxième bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires de Clausewitz nous apporte pour notre pensée de la guerre et ses variations critiques. La postérité clausewitzienne est bien sûr celle de sa « Formule » sur la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens – postérité que nous continuerons d'étudier avec Lénine –, mais elle est aussi celle de la notion de guerre absolue – véritable énigme si on ne la pense pas de façon kantienne comme réalisation ou l'effet dans le sensible d'un concept supra-sensible ou plutôt d'une chose-en-soi. Clausewitz est à la fois celui qui incarne le classicisme dans la *théorie* de la guerre, mais aussi celui par lequel s'ouvre les premières « variations » du *romantisme*, à moins que cela ne soit les variations d'un *classicisme abouti*, d'un vrai retour à la Grèce antique du *pólemos* et de la *stásis*.

Kant incarne également ce tournant de l'histoire de la pensée entre classicisme et génie romantique. Deleuze a souligné la *violence romantique* de l'accord discordant du sublime de la *Troisième critique* et nous pouvons à notre tour mettre en évidence l'enthousiasme qui emporte Kant, dans ce même ouvrage, lorsqu'il qualifie la guerre de sublime.

On peut discuter tant qu'on le voudra en comparant l'homme d'État et le chef de guerre lequel des deux mérite plus particulièrement notre respect ; le jugement esthétique décide en faveur du second. La guerre elle-même, lorsqu'elle est conduite avec ordre et un respect sacré des droits civils, a quelque chose de sublime en elle-même et elle rend d'autant plus sublime la forme de penser du peuple qui la conduit ainsi, qu'il fut exposé à d'autant plus de périls en lesquels il a pu se maintenir courageusement ; en

⁴¹² E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit, p. 439.

revanche une longue paix rend souverain le pur esprit mercantile en même temps que l'égoïsme vil, la lâcheté, et la mollesse, abaissant ainsi la manière de penser du peuple.⁴¹³

Cette citation que l'on aurait plus volontiers attribuée à Hegel est bien de Kant et révèle une pensée qui peut être très éloignée de celle que la postérité a retenue de lui.

1.3. L'INFLUENCE OU LES LEGS DE HEGEL ET DE MARX

L'événement *discursif* « Hegel » a eu une influence aussi grande que celle de l'événement *discursif* « Kant » sur la pensée de la guerre et la formulation de ses concepts. Imprégné de philosophie hégélienne, Marx lègue à cette pensée de la guerre un héritage qui constituera un paradigme directement concurrent de celui du paradigme « post-kantien » : le paradigme « hégélo-marxiste » de la lutte des classes, qui est aussi celui de la « dialectique ». L'expression *discursive* du « marxisme-léninisme » est, parmi toutes celles qui s'imprègnent de cette influence hégélo-marxiste pour penser pratiquement la guerre, celle qui a su fonder l'équivalent d'une *théorie* qui s'appuie sur, s'oppose et a l'ambition de supplanter – dans une dynamique toute hégélienne – la théorie « classique », qui est finalement celle de Clausewitz⁴¹⁴.

Si Kant et Clausewitz ont pu être considérés⁴¹⁵ comme les tenants du concept de la guerre « classique », la guerre rationalisée et déclarée en deux États, Marx (avec Engels) et Lénine sont considérés comme les tenants d'un concept de *guerre sociale continuée*, la lutte des classes, qui serait comme l'envers du concept classique. Dans la suite du premier grand moment critique moderne de l'*Aufklärung*, l'alliance de l'idéalisme allemand et du positivisme des sciences sociales continue l'*œuvre critique*, au travers du marxisme et du matérialisme historique, pour proposer une nouvelle forme de libération de l'homme : l'émancipation du prolétariat.

1.3.1. HEGEL ET MARX : LA TELEOLOGIE ET LA GUERRE

La révolution « copernicienne » du système philosophique kantien a fait de la raison le centre de l'univers pour l'Homme. Hegel va procéder à une autre sorte de révolution : il va projeter la raison, qu'il appelle l'*Esprit*, au bout d'une flèche, loin devant l'Homme, afin

⁴¹³ *Ibid.*, p. 144.

⁴¹⁴ Nous montrerons (section 1.3.2.) que Lénine, sous couvert de s'inscrire dans la suite des thèses de Clausewitz, est à l'origine d'une théorie qui s'oppose radicalement à la théorie classique développée dans *De la guerre*.

⁴¹⁵ Nous avons souligné les précautions qu'il fallait prendre vis-à-vis de simplifications et interprétations de leurs pensées.

que celui-ci ne cesse de viser la pointe de cette flèche dans un procès de recherche qui sera nommé *dialectique*. Cette nouvelle téléologie, qui considère le monde comme un système de relations, de rapports entre des moyens et une finalité ultime, s'accorde bien avec une pensée « pratique » de la guerre, qui se conçoit comme organisant des moyens concrets en vue d'un objectif final, la victoire. Mais si avec Hegel la raison devient l'Esprit, avec Marx il n'est plus question de valoriser la raison mais plutôt la *praxis*. Hegel et Marx ont en commun d'avoir une pensée téléologique, même si Marx critique la philosophie hégélienne ; en revanche, ils diffèrent radicalement sur leur positionnement vis-à-vis de l'État : Hegel y voit le cadre politique de la réalisation de l'Esprit et du modernisme⁴¹⁶, Marx celui de l'aliénation de la classe ouvrière et du conformisme bourgeois.

Si Foucault, nous l'avons vu⁴¹⁷, perçoit dans la philosophie critique kantienne les prémices d'une ontologie de l'actualité, c'est à Hegel qu'en est dédiée la véritable naissance :

[...] on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.⁴¹⁸

Foucault, dans cette recherche de pensée critique, se réclame donc de Hegel qu'il voit suivi dans ce sens par Nietzsche⁴¹⁹, Weber et l'école de Francfort⁴²⁰.

L'événement discursif « Hegel » : l'Esprit et la guerre

Qu'est-ce qui fait de Hegel – de ses écrits, de sa philosophie – un *événement* dans l'histoire de la pensée ? Lorsqu'il s'attaque à la déconstruction de la métaphysique, Derrida fait appel à Hegel, aux côtés de Husserl et Heidegger, tous trois penseurs, selon lui, de la clôture de la métaphysique. Mais Hegel a une place particulière pour Derrida : il est le penseur qui fait advenir la philosophie, inaugurée par Platon, à son maximum de réalisation, en repensant notamment tout ce qui a été pensé avant lui.⁴²¹ Mais surtout, pour Derrida, Hegel a eu l'audace de réaliser le *télos* de la philosophie, le *savoir absolu*, chose

⁴¹⁶ Nous reviendrons sur ce rapport de Hegel à l'État avec Schmitt (section 1.4.1.).

⁴¹⁷ Voir section 1.2.1.

⁴¹⁸ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit, p. 39.

⁴¹⁹ La « filiation Hegel-Nietzsche » ne va pas de soi, nous le verrons. Elle s'inscrit dans le mouvement anti-hégélianiste français des années 1960.

⁴²⁰ Nous étudierons cette piste de l'école de Francfort dans la section 1.3.2.

⁴²¹ Jacques DERRIDA, « L'âge de Hegel », in *Qui a peur de la philosophie ?*, Paris, Flammarion, 1977, p. [en ligne].

effectivement atteinte mais en même temps impossibilité absolue. Le savoir absolu est le résultat d'un procès, la dialectique spéculative, dont l'opérateur est l'*Aufhebung* – que Derrida traduit par « relève ». Les choses se « relèvent » dans leur vérité en passant d'abord dans leur contraire. « *Aufheben*, c'est relever, au sens où “relever” veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement »⁴²². La *maîtrise* hégélienne est totale : rien de ce qui subsiste ne peut rester en dehors du mouvement de la relève.

Pourtant, Derrida s'évertue à trouver à l'intérieur du système hégélien des îlots de résistance ou plutôt de « restance »⁴²³. Tout d'abord, il remarque que l'opération de « relève » ne supprime pas ce qui est nié et sa négation ; elle *conserve* tout ce par quoi le procès de la dialectique a fait passer ce qui est « relevé ». Ainsi, dans la perspective derridienne, l'objet de la relève n'est pas entièrement relevé puisqu'il *reste* à l'intérieur de lui ce qu'il était avant la « relève ». La *différance*⁴²⁴ est justement la marque de cette limite critique de la relève hégélienne.

Aufheben [relever]. Le mouvement par lequel Hegel détermine la différence en contradiction [...] est précisément destiné à rendre possible la relève ultime (onto-théo-téléo-logique) de la différence. La *différance* – qui n'est donc pas la contradiction dialectique en ce sens hegelien – marque la limite critique des pouvoirs idéalisants de la relève partout où ils peuvent, directement ou indirectement, opérer. [...] la différence ne réduit donc pas les contradictions à l'homogénéité d'un seul modèle. C'est le contraire qui risque toujours de se passer quand Hegel fait de la différence un moment de la contradiction générale.⁴²⁵

Les principaux « concepts » forgés par Derrida peuvent être vus comme des « machineries antihégéliennes »⁴²⁶. La déconstruction derridienne peut aussi se lire au travers de cette relève hégélienne : la déconstruction n'est pas une simple critique qui prétend rétablir une vérité à la place d'une erreur en conservant malgré tout un lien avec l'objet initial erroné ; elle est plutôt une lecture critique tendant à percevoir les espacements et les retardements inaudibles à une simple lecture.

⁴²² Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 2006, p. 142.

⁴²³ Charles RAMOND, « Derrida - Hegel dans Glas (le dégel) », *HAL*, halshs-00923405, 2014, p. [en ligne].

⁴²⁴ J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 12-13. La différence n'est pas un concept ; il est un « mouvement “productif” et conflictuel qu'aucune identité, aucune unité, aucune simplicité originaire ne saurait précéder, qu'aucune dialectique philosophique ne saurait *relever*, résoudre ou apaiser, et qui désorganise “pratiquement”, “historiquement”, textuellement, l'opposition ou la différence (la distinction pratique) des différents ».

⁴²⁵ En note de bas de page : *Ibid.*

⁴²⁶ C. RAMOND, « Derrida - Hegel dans Glas (le dégel) », *art. cit.*

[...] ces oppositions ne constituaient pas un système *donné*, une sorte de table anhistorique et foncièrement homogène, mais un espace dissymétrique et hiérarchisant, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule [...]. C'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c'est opérer [...] dans l'immanence du système à détruire.⁴²⁷

La déconstruction peut être vue « comme relève de la relève, ou plus exactement comme relevé de la relève et de la non-relève »⁴²⁸.

Revenons à Hegel : comment a-t-il construit ce système philosophique qui lui vaut d'être considéré comme celui qui a su « maîtriser » la métaphysique ? Dans « Le puits et la pyramide », essai écrit en 1968, Derrida commence par une « lecture architectonique »⁴²⁹ de Hegel sous le prisme de la sémiologie, théorie du signe. Il y relève que la science selon Hegel comporte *trois parties* : la *logique* (science de l'idée en et pour soi), la *philosophie de la nature* (science de l'idée dans son être-autre) et la *philosophie de l'esprit* (l'idée relevée à partir de son être-autre). Nous retrouvons ici l'organisation en triptyque qu'avaient relevée Deleuze et Foucault chez Kant⁴³⁰. Hegel applique ici le procès dialectique à l'idée, qui est d'abord en soi et pour soi à l'intérieur de l'esprit sans avoir été exposée à son contraire, et qui est ainsi régie par la pure logique. Son contraire, son être-autre, est dans la nature, selon le dualisme classique esprit/nature. Le troisième moment de la dialectique spéculative consiste au retour de l'idée dans l'esprit, chargée de son être-autre, sa contradiction, et par là devenue différente de l'idée initiale, améliorée, accomplie dans son *télos*. La sémiologie appartenant au troisième moment, Derrida en tire que « le signe est une forme ou un mouvement du rapport à soi de l'idée, dans l'élément de l'esprit, un mode de l'être-auprès-de-soi de l'absolu »⁴³¹.

La philosophie de l'esprit se décompose elle-même également en *trois moments* tout aussi dialectiques : *l'esprit* est d'abord *subjectif*, dans une liberté seulement intérieure, puis *objectif*, produit en réalité et non plus seulement en idéalité, et enfin *absolu*, unité éternelle de la subjectivité de l'esprit et de son objectivité, de sa réalité et de son idéalité. La liberté

⁴²⁷ J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit, p. 11-12.

⁴²⁸ Denis KAMBOUCHNER, « Hegel en déconstruction », in *Derrida*, Presses Universitaires de France, 2008, p. 143-161, p. 159.

⁴²⁹ J. DERRIDA, *Marges*, op. cit, p. 84.

⁴³⁰ Voir chapitre précédent (section 1.2.1.). Si le rythme ternaire chez Kant et Hegel est bien présent, nous pouvons noter l'insistance méticuleuse avec laquelle nos trois auteurs le mettent en évidence.

⁴³¹ J. DERRIDA, *Marges*, op. cit, p. 84.

intérieure de l'esprit doit laisser celui-ci se confronter au monde, à la réalité, contraire de l'idéalité pure ; il y a ici une nécessité pour l'esprit d'exister, de s'objectiver pour se révéler dans sa vérité, dans son absolue vérité. Nous pouvons noter que la liberté et son contraire, la nécessité, se relève ici dans l'absolu⁴³².

La théorie du signe se situe dans le premier moment de l'*esprit subjectif* qui est lui-même décomposé en *trois moments* : l'*âme* (ou esprit-naturel), esprit en soi ou immédiat, qu'étudie l'anthropologie ; puis la *conscience*, esprit pour soi ou médiatisé, en relation, identique en soi et dans l'autre, qu'étudie la phénoménologie de l'esprit ; et enfin le *sujet pour soi*, esprit se déterminant lui-même en lui-même, qu'étudie la psychologie. Hegel inscrit la sémiologie dans la psychologie, s'inscrivant ainsi dans la lignée d'Aristote, lignée à laquelle Saussure, linguiste et père du structuralisme, appartient également⁴³³.

Le signe, selon Hegel, est compris, toujours et encore, « selon la structure et le mouvement de l'*Aufhebung* par laquelle l'esprit, s'élevant au-dessus de la nature dans laquelle il s'était enfoui, la supprimant et la retenant à la fois, la sublimant en lui-même, s'accomplit comme liberté intérieure et se présente ainsi à lui-même pour lui-même, *comme tel* »⁴³⁴. Pour Derrida, le signe pourrait être, chez Hegel, au cœur de la dialecticité.

[...] le concept de signe sera donc le lieu de croisement de tous les traits contradictoires. Toutes les oppositions de concepts s'y rassemblent, s'y résument et s'y engouffrent. Toutes les contradictions semblent s'y résoudre mais, simultanément, ce qui s'annonce sous le nom de signe paraît irréductible ou inaccessible à toutes les oppositions formelles de concepts : étant à *la fois* l'intérieur et l'extérieur, le spontané et le réceptif, l'intelligible et le sensible, le même et l'autre, etc., le signe n'est rien de tout cela, *ni ceci, ni cela*, etc.⁴³⁵

Mais Hegel limite la portée du signe dans la formalité abstraite, le contenu et la vérité du sens lui échappant. Derrida souligne néanmoins qu'avec Hegel, le signe « devient un moment, si abstrait soit-il, du développement de la rationalité en vue de la vérité »⁴³⁶. Hegel érige un « système métaphysique qui lie le signe au concept, à la vérité, à la présence, à l'archéologie, à la téléologie, etc. »⁴³⁷.

⁴³² Nous reviendrons sur cette question de l'absolu, que nous avons commencé à évoquer lors de nos réflexions sur la guerre absolue chez Clausewitz (section 1.2.2.), et que nous poursuivrons tout au long de cette thèse, notamment dans les sections 1.4.2., 3.2.2., 3.3.2. et 3.4.2.

⁴³³ J. DERRIDA, *Marges, op. cit.*, p. 86-87.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 91-92.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴³⁷ *Ibid.*

Maintenant regardons comment Hegel se positionne vis-à-vis des deux thématiques qui ont fait la postérité de Kant – malgré lui nous l’avons vu – celles de la *ratio* et de la paix perpétuelle ? Le schéma classique de la critique hégélienne s’attaque, comme celui de Kant, à la fois à l’empirisme (historicisme, naturalisme, prophétisme) et au formalisme (mathématisme, scientisme). La dialectique spéculative doit permettre de surmonter tout dualisme, toute opposition de forme mais aussi de contenu, par l’atteinte d’une « *Triplicité* qui chez Kant, était encore morte, privée du concept et retrouvée par instinct »⁴³⁸.

Pour présenter l’empire de la pensée de manière philosophique, c’est-à-dire *dans sa propre activité immanente* ou, ce qui revient au même, dans son développement nécessaire, il fallait une nouvelle entreprise et commencer par le commencement ; *quant au matériau acquis, les formes de pensée connues, on doit y voir* une proposition de la plus haute importance, une condition nécessaire et une *présupposition méritant notre reconnaissance*, même si elle nous fournit seulement, pêle-mêle, un fil décharné ou les os morts d’un squelette qu’on nous présenterait sans ordre.⁴³⁹

Hegel rend tout de même hommage au « concept empirique »⁴⁴⁰ qui forment le matériau de la pensée connue car il est le point de départ de la pensée dialectique. La triplicité dialectique, qui est celle de la vie, se différencie des triades des formes de pensée qui l’ont précédée et surtout du chiffre trois du mathématisme. Le nombre trois de la triplicité est plus celui de la trinité chrétienne que celui de l’arithmétique. « En général la forme arithmétique, prise comme expression, est très pauvre et insuffisante pour présenter la véritable unité concrète. L’Esprit est certainement une trinité, mais il ne saurait être additionné ou compté. »⁴⁴¹ Le nombre est pour Hegel absolument étranger au concept et à la pensée ; il en est le contraire – il est donc néanmoins nécessaire au procès du développement de cette pensée. Le nombre est « l’abstraction de la diversité sensible ; il n’a rien gardé du sensible que la détermination abstraite de l’extériorité elle-même »⁴⁴². Le langage mathématique est

⁴³⁸ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l’esprit - Tome I, op. cit.*, p. 42.

⁴³⁹ G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, préface à la deuxième édition, cité par J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 34. Nous soulignons.

⁴⁴⁰ Notre démarche qui consiste à faire le tour des définitions, notions, « concepts » de guerre, en les rassemblant dans des paradigmes procède d’une intention similaire : plutôt que de « faire fi » des pensées antérieures en en proposant une autre que nous estimerions meilleure, nous souhaitons ici les capitaliser et les intégrer dans notre réflexion conceptuelle. C’est pour cette raison que nous donnons autant d’importance aux notions d’influence et de legs et que nous en faisons l’objet de toute une partie de cette thèse.

⁴⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, cité par J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁴² G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l’histoire* cité par J. DERRIDA, *Marges*, *op. cit.*, p. 124.

une sensibilité pure, dénuée de toute diversité empirique⁴⁴³. Hegel critique le symbolisme mathématique et le calcul lorsque ceux-ci sont pris pour modèle dans la philosophie, à l'instar de ce qu'ont pu faire Spinoza ou Leibniz. Nous remarquons que Hegel ne fait pas ce reproche à Kant. Or, nous savons qu'ensuite le néokantisme limitera la raison kantienne à celle du calcul. Nous pouvons remarquer que la « matérialisation » de la pensée kantienne, notamment par Cohen, s'est faite quelques années après la matérialisation de celle de Hegel par Marx. Nous y reviendrons.

Si sur les questions spéculatives, les pensées de Hegel et de Kant ne diffèrent pas radicalement, il n'en est pas de même en philosophie politique. Hegel est considéré comme celui qui, en réaction à l'impérialisme français de Napoléon⁴⁴⁴, a mis la primauté sur le modèle prussien de l'État et a proposé une réponse du monde étatique au problème de la guerre et de la paix. Selon « le mythe hégélien de la guerre »⁴⁴⁵, la guerre permet à la communauté éthique de s'élever et de s'unifier dans l'État. La philosophie politique de Hegel est une philosophie de l'histoire qui n'est pas un historicisme ; l'histoire est celle de l'*Esprit*, du développement du concept. « L'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté – un progrès que nous aurons à connaître dans sa nécessité »⁴⁴⁶. Nous retrouvons, comme avec Kant, la notion de liberté au cœur du système hégélien ; chez Kant comme chez Hegel, elle rend « nécessaire » le progrès de l'humanité.

Pour Hegel, les peuples qui sont dans l'âge « viril » sont des peuples « majeurs » qui « ont la force de conserver leur liberté en la défendant et de faire valoir leurs buts »⁴⁴⁷ et par là fondent un monde qui leur est propre. « L'intérêt le plus profond s'évanouit donc lorsque le peuple s'est atteint lui-même et qu'il vit dans le passage de l'âge viril à la vieillesse, dans la jouissance de ce qui a été atteint »⁴⁴⁸. L'histoire selon Hegel n'est pas exclusivement

⁴⁴³ Hegel a mis sur le même plan le mathématique, le formel et l'entendement, mais aussi le négatif, l'extériorité et la mort. G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I, op. cit.*, p. 36-46.

⁴⁴⁴ Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 167. « N'est-ce pas à cause de Napoléon que Fichte et Hegel ont remis Machiavel à l'honneur, pour permettre au peuple allemand de résister à un tel ennemi ? »

⁴⁴⁵ A. PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre, op. cit.*, p. 78. Article intitulé « Éthique et guerre dans la pensée de Hegel ».

⁴⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. Myriam Bienenstock, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 64.

⁴⁴⁷ Claire PAGES, « L'Âge de la liberté : Hegel avec Foucault », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 Tome 136, 2011, p. 527-542, ici p. 536.

⁴⁴⁸ G. W. F. HEGEL, *La philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 145-146.

linéaire et ascendante, comme on lui prête souvent cette idée, mais localement cyclique : l'épreuve du négatif est nécessaire et la mort d'un peuple engage la naissance d'un autre. La liberté pour Hegel est l'appropriation d'un monde propre qui passe nécessairement par un processus d'opposition, agonistique. « En effet, il n'y a d'intérêt que dans l'opposition »⁴⁴⁹.

Hegel refuse l'utopie iréniste de Kant et pourtant explique la guerre entre les États de la même façon que celui-ci.⁴⁵⁰

Entre eux, les États se trouvent plutôt dans un état de nature que dans un état de droit. C'est pourquoi la lutte est incessante entre eux, ce qui les oblige à conclure des traités. [...] Mais d'un autre côté, ils sont pleinement autonomes et indépendants les uns des autres. Le droit entre eux n'est donc pas effectif. [...] il leur faut imposer leur droit et par conséquent se faire la guerre les uns aux autres.⁴⁵¹

Les deux citations, celle de Kant et celle de Hegel, mises en regard avec celle tant citée de Clausewitz – « la guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens » – montrent une seule et même conception des relations internationales : le droit d'un État vis-à-vis d'un autre se négocie par traités – c'est l'objet de la politique ou plutôt de la diplomatie – ou s'impose par la force – c'est l'objet de la guerre. Si le constat de l'état de nature dans lequel évoluent les États est le même chez les deux philosophes, Hegel ne suit pas Kant dans son rêve de paix perpétuelle.

La représentation *kantienne* d'une *paix perpétuelle* par le biais d'une fédération d'États qui arbitrerait tout litige et réglerait tout différend en tant que puissance reconnue par chaque État singulier, et qui rendrait ainsi impossible la décision par la guerre présuppose l'*accord* des États, lequel reposerait sur des raisons et des points de vue moraux, religieux ou autres, [et] de manière générale toujours sur la volonté souveraine particulière, et demeurerait par là entaché de contingence.⁴⁵²

Kant, nous l'avons vu, estimait comme un devoir moral de travailler à cette paix perpétuelle⁴⁵³ ; Hegel estime que la guerre « conserve aussi bien la santé éthique des peuples

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁵⁰ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 229. « Dans l'état de nature des États le droit de faire la guerre [...] est le moyen permis à un État pour poursuivre par sa *force propre* son droit contre un autre État [...]. » déjà cité dans la section 1.2.1.

⁴⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Propédeutique philosophique*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Éditions de Minuit, 1997, p. 59.

⁴⁵² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013, p. 537-538.

⁴⁵³ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 255. « Aussi la question n'est pas de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou si ce n'est qu'une chimère et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement théorique, quand nous admettons le premier cas, mais nous devons agir *comme si* la chose qui peut-être ne sera pas devrait être [...]. » déjà citée dans la section 1.2.1.

en son indifférence vis-à-vis des déterminités finies que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou *a fortiori* une paix perpétuelle »⁴⁵⁴. Pour Hegel⁴⁵⁵, comme pour Rousseau⁴⁵⁶, la guerre révèle l'héroïsme et la liberté de l'homme⁴⁵⁷. Il n'y aurait donc pas de philosophie de la paix chez Hegel mais bien une philosophie de la guerre et de la mort.

Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, [...] mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui.⁴⁵⁸

Un paradigme hégélo-marxiste : la « dialectique » ou la lutte des classes

L'événement discursif « Hegel » n'a pas mené *seul*⁴⁵⁹ à la constitution d'un nouveau paradigme – au sens de Kuhn – de la guerre. Ce sont la réappropriation et la transformation du discours de Hegel par Marx qui ont ouvert ce nouveau paradigme, radicalement différent de celui de la guerre classique : le paradigme de la *lutte des classes*, guerre sociale permanente constitutive de toute société non – encore – communiste. Le moteur de cette guerre des classes est la *dialectique*, telle que conceptualisée par Hegel et reprise par Marx. Elle est si essentielle dans le procès de la lutte des classes qu'elle a fini par devenir elle-même synonyme de lutte, de combat, au-delà même du champ de la pensée marxiste. En 1963, le général Beaufre définit la stratégie comme « *l'art de la dialectique des volontés*

⁴⁵⁴ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit, p. 530.

⁴⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome II*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1941, p. 42. « La guerre est l'esprit et la forme dans lesquels le moment essentiel de la substance éthique, c'est-à-dire l'absolue *liberté* de l'*essence éthique autonome* à l'égard de tout être déterminé, est présent dans l'effectivité et la confirmation de soi de la substance éthique. »

⁴⁵⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française, 2004, p. 63-66.

⁴⁵⁷ Jean HYPOLITE, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1948, p. 73. « L'homme libre est celui qui ne craint pas la mort ; cette négation de la nature, en quoi consistait l'infinité de la liberté selon Fichte, Hegel lui donne sa signification concrète ; la manifestation sensible de la liberté pure, c'est la mort dans laquelle tout ce qui est déterminé, et donc est négation, est à son tour nié. »

⁴⁵⁸ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I*, op. cit, p. 29.

⁴⁵⁹ Nous verrons dans le chapitre suivant (section 1.4.1.) sur Carl Schmitt que l'événement discursif Hegel est aussi à l'origine d'un mouvement conservateur visant à renforcer le paradigme classique de la guerre, comme guerre interétatique.

employant la force pour résoudre leur conflit»⁴⁶⁰. La dialectique matérialiste, ou le matérialisme dialectique érigé en « philosophie » dans la doctrine officielle des partis communistes⁴⁶¹, a pourtant suscité le rejet d'un bon nombre de penseurs de ces années 1960, dont Foucault et Deleuze.

L'anti-hégélianisme des années 1960 en France est avant tout symptomatique d'un certain rapport au marxisme⁴⁶² mais aussi d'une réception de Hegel au travers d'une interprétation structurante, celle d'Alexandre Kojève. Jean-Baptiste Vuillerod montre que l'auteur de l'*Introduction à la lecture de Hegel*⁴⁶³ a volontairement transformé son cours en œuvre de propagande marxiste, modifiant substantiellement la pensée hégélienne⁴⁶⁴. L'interprétation de Hegel par Jean Hyppolite⁴⁶⁵, pourtant également bien connue, notamment de Foucault et de Deleuze, n'a pas contré l'influence de celle de Kojève. Vuillerod estime que Foucault « a opté délibérément pour un Hegel anthropologue afin de réserver l'ontologie à Kant [...] il était pleinement conscient de faire fond sur une lecture kojévienne de Hegel »⁴⁶⁶. Foucault fait de Hegel le père de l'anthropologie qui mène à l'humanisme de la première moitié du XX^e siècle en France, dans ses versants marxistes, phénoménologiques ou existentialistes. Kant avait subordonné la question anthropologique à la *Critique*, la faisant reposer, selon Foucault nous l'avons vu, sur une analytique de la finitude⁴⁶⁷. Foucault reproche à l'humanisme de promettre à l'homme qu'il sera réconcilié

⁴⁶⁰ André BEAUFRE, *Introduction à la stratégie*, Paris, Pluriel, 2012, p. 34.

⁴⁶¹ Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, Éd. La Découverte, 2014, p. 30-31.

⁴⁶² Il n'est pas possible dans cette thèse de prendre le temps de faire l'étude des rapports de nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, avec Marx et le marxisme. Nous renvoyons à la nombreuse littérature sur ce sujet, notamment J. BIDET, *Foucault avec Marx*, op. cit., Christian LAVAL, Luca PALTRINIERI et Ferhat TAYLAN (dir.), *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, Paris, Éditions la Découverte, 2015., I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, op. cit., ou encore S. CHOAT, *Marx through post-structuralism [Marx à travers le post-structuralisme]*, op. cit.

⁴⁶³ Alexandre KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 2014.

⁴⁶⁴ Jean-Baptiste VUILLEROD, « Hegel et ses ombres : Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes*, 4-695, 2017, p. 91-114, ici p. 95. Voir aussi J. BUTLER, *Sujets du désir : réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, op. cit.

⁴⁶⁵ Jean HYPOLITE, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

⁴⁶⁶ J.-B. VUILLEROD, « Hegel et ses ombres », art. cit, p. 104.

⁴⁶⁷ M. FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », art. cit, p. 75.

avec sa vérité au terme d'un procès dont l'aboutissement ne peut être que sans cesse repoussé. La dialectique, « parce qu'elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation [...] promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste »⁴⁶⁸. Contre l'histoire de la dialectique, pensée comme une téléologie de la raison, un développement horizontal et continu orienté vers une fin toujours promise, Foucault veut concevoir une histoire de la discontinuité et des choix irrationnels⁴⁶⁹.

Le Hegel que Deleuze rejette dans *Nietzsche et la philosophie*⁴⁷⁰ et *Différence et répétition*⁴⁷¹ est également issu de l'interprétation de Kojève qui a fait de l'histoire universelle « l'histoire de l'interaction entre Maître et Servitude »⁴⁷², sorte de lutte à mort pour la reconnaissance. Plutôt que de pousser à la création de valeurs nouvelles, cette « pensée de l'esclave » opte, selon Deleuze, pour le ressentiment, pour la compétition en vue de l'attribution de valeurs existantes. La dialectique est la négation de toute pensée créatrice mais aussi une théorie de la différence basée sur le pouvoir du négatif⁴⁷³, sur la contradiction. Kojève, dans sa reprise de la dialectique du maître et de l'esclave, voulait mettre en valeur une conception de l'histoire comme poursuite de l'émancipation de l'humanité, comme avènement d'une révolution de ces nouveaux esclaves qu'étaient les prolétaires. À la fin de l'histoire, il est censé ne plus y avoir de luttes ni de guerre. Or ce monde marxiste, sans guerre, n'est pas un monde hégélien : nous avons vu à quel point Hegel rejetait l'idée de paix perpétuelle.

L'assimilation de Hegel et de Marx est pourtant fréquente. Marx, lui-même, a dû se défendre contre des accusations d'apriorisme et d'idéalisme hégélien et a eu besoin de

⁴⁶⁸ Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 569. « L'homme est-il mort ? », n° 39.

⁴⁶⁹ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit. et M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit.

⁴⁷⁰ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.

⁴⁷¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit.

⁴⁷² A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 16.

⁴⁷³ G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., p. 53. « La conception de la différence chez Bergson » (1956). Voir aussi, pour la lente dénaturation de la dialectique comme art des problèmes – comment poser légitimement les questions – entre Aristote et l'hégélianisme : G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 207-213.

clairement se détacher de la pensée de Hegel. Il a ainsi présenté sa « méthode » dialectique comme radicalement différente de la dialectique hégélienne.

Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct. Pour Hegel, le procès de la pensée, dont il va jusqu'à faire sous le nom d'Idée un sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en constitue que la manifestation extérieure. Chez moi, à l'inverse, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme.⁴⁷⁴

Chez Hegel, la fin de l'histoire est la réalisation de l'Esprit, de la raison ; chez Marx, elle est la réalisation d'une fin pratique, matérielle. L'idéalité s'oppose à la matérialité. La célèbre formule hégélienne : « tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel » propage un contre-sens dû à la traduction du terme « *wirklich* » ; une traduction plus fidèle à l'idéalisme hégélien serait plutôt : « *[c]e qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel* »⁴⁷⁵ Le réel relève de la sphère de l'être-là ; l'effectif de celle de l'essence. Marx critique très tôt la philosophie spéculative de Hegel⁴⁷⁶. La dialectique marxienne se veut un renversement matérialiste de la dialectique hégélienne. Les *Thèses sur Feuerbach*⁴⁷⁷ montrent comment Marx cherche à sortir de la théorie pour aller vers une pratique révolutionnaire, vers un nouveau matérialisme pratique qui non seulement s'oppose à l'idéalisme mais aussi à l'ancien matérialisme, notamment celui des épicuriens et de Hobbes. La solution des conflits des hommes n'est pas politique ou philosophique, elle est pratique ; seule la révolution peut selon Marx émanciper l'homme.

Il est vrai que l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes, que le pouvoir matériel ne peut être renversé que par un pouvoir matériel, mais la théorie devient elle aussi un pouvoir matériel dès lors qu'elle s'empare des masses.⁴⁷⁸

Les masses sont situées au-delà de la condition de classe. Elles sont la classe universelle de l'histoire, le *prolétariat*. La « révolution en permanence » est ce passage imminent de la société de classes à la société sans classes ; elle est la dictature du prolétariat.

⁴⁷⁴ Karl MARX, *Le Capital : critique de l'économie politique - Livre I : Le procès de production du capital*, trad. fr. Étienne Balibar, Quatrième édition allemande., Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 17.

⁴⁷⁵ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit, p. 129-130. « *Was vernünftig ist* (ce qui est rationnel) *das ist wirklich* (est effectif) *und was wirklich ist* (et ce qui est effectif) *das ist vernünftig* (est rationnel.) ». Le terme « *wirklich* » signifie « véritablement », « vraiment », ce qui est abouti au terme d'un procès. Nous notons ici que l'identification du véritable au réel est bien une attitude matérialiste.

⁴⁷⁶ Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. fr. Victor Béguin, trad. fr. Alix Bouffard, trad. fr. Paul Guerpillon et trad. fr. Florian Nicodème, Paris, Les éditions sociales, 2018.

⁴⁷⁷ Georges LABICA, *Karl Marx : Les thèses sur Feuerbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

⁴⁷⁸ K. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit, p. 292.

L'idée de progrès chez Marx est également celle d'une certitude anticipée. Les représentations du progrès et de la téléologie historiciste depuis la fin du XVIII^e siècle s'appuient sur deux thèses : celle de la linéarité et irréversibilité du temps et celle du perfectionnement technique et moral humain⁴⁷⁹. Nous pouvons inscrire Marx dans cette tradition évolutionniste et progressiste qui a marqué le XIX^e siècle. Le progrès, pour Marx, s'incarne *dialectiquement* dans le capitalisme puisque celui-ci rend inévitable le communisme. La dialectique marxienne « relève » – selon la terminologie derridienne – le négatif, les crises, les conflits et la violence sociale en une synthèse dotée d'un sens positif et supérieur à ce vers quoi ce négatif tendait en premier abord.

La notion de *lutte des classes* est conçue comme directement dialectique : elle est « l'opérateur du processus de résolution de la contradiction » entre la tendance de la « socialisation de la production (concentration, rationalisation, universalisation de la technologie) et la tendance au morcellement de la force de travail, à la surexploitation et à l'insécurité pour la classe ouvrière »⁴⁸⁰. La *rationalité* construite par Marx autour de cette notion de lutte des classes s'apparente à une théorie formelle du conflit et de la stratégie tout en étant radicalement différente de celles qui l'ont précédé. Marx a transformé l'idée hégélienne de dialectique pour en faire « une logique ou forme d'explication spécifiquement adaptée à l'intervention déterminante de la lutte des classes dans le tissu de l'histoire »⁴⁸¹. Ce ne sont pas la raison ou l'Esprit, les idéaux humanistes et moraux qui tirent l'histoire vers son avènement, mais la douleur du négatif, de l'affrontement, de la violence et de la guerre civile entre classes. Cette théorie s'apparente à la *théodicée* de Leibniz⁴⁸², mais aussi aux thèses de Hegel et de Kant – l'insociable sociabilité – que nous avons déjà évoquées (section 1.2.1.). Le mal, dans l'histoire, finit toujours par être dépassé par une fin positive, universelle et absolue.

Or, après l'échec des révolutions de 1848 et après l'écrasement de la Commune en 1871⁴⁸³, la conviction de Marx dans la certitude du sens de l'histoire vacillait déjà. La transformation marxienne de la dialectique avait rencontré ses propres limites – après la Première Guerre mondiale, certains marxistes ont même abandonné l'idée d'une spontanéité

⁴⁷⁹ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 147-148.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁸² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2003.

⁴⁸³ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 37-42.

du progrès ; seule la révolution pouvait amener à l'émancipation. Marx s'est alors attaché à présenter sa dialectique en s'appuyant sur la notion de processus ou de *procès*, et non pas sur celle de progrès. Ce qui importe pour Marx, ce n'est pas tant la fin elle-même que le développement *concret* des antagonismes que constituent la lutte des classes. Cette *contradiction réelle*⁴⁸⁴, cette tendance de la socialisation intrinsèquement conflictuelle, n'est pas une ruse de la nature, comme chez Kant, ou une ruse de la raison, comme chez Hegel. La théorie de l'historicité de Marx est essentiellement pratique : il s'agit de penser de façon immanente le changement à partir des rapports de forces qui traversent les institutions et les relations sociales.

Le paradigme de la lutte des classes vise à supplanter celui de la guerre dite classique. Comme nous le verrons avec Lénine dans la section suivante, l'objectif est de transformer la guerre « impérialiste », celle de « l'époque de la *fin* du capitalisme » et de la « vieille idéologie de la guerre nationale », de la guerre de peuples entre « bourgeoisies chauvines », en une *guerre civile* du prolétariat contre la bourgeoisie, une « guerre révolutionnaire des prolétaires de tous les pays contre la bourgeoisie de tous les pays »⁴⁸⁵. Cette guerre civile ou guerre révolutionnaire est considérée comme la *seule vraie guerre* car elle est une guerre libératrice, menant à la fin de ces fausses guerres patriotiques mais également à la fin de la vraie guerre elle-même, au sein de la société.

Pour Foucault, le discours de lutte des classes et la dialectique occultent le fait de la guerre. « La dialectique, c'est la pacification, par l'ordre philosophique, et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale »⁴⁸⁶. Lorsqu'il parle de guerre, Foucault ne s'en tient pas au concept de guerre classique que les marxistes souhaitent transformer en guerre révolutionnaire et son refus de la dialectique ne vient pas d'un rejet de ce changement de paradigme. Nous reviendrons plus amplement sur la conception de *guerre fondamentale*⁴⁸⁷ chez Foucault dans le chapitre qui lui sera consacré (2.2.), mais nous pouvons d'ores et déjà dire que la « guerre des races » chez Foucault peut être vue comme une réaction au paradigme marxien et marxiste de la lutte des classes. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent (section 1.2.2.), la guerre des races divise une société

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 165-166.

⁴⁸⁵ Vladimir Il'itch LENINE, *Le socialisme et la guerre : anthologie*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Montreuil-sous-Bois, Éd. Science marxiste, 2013, p. 4-16.

⁴⁸⁶ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸⁷ Que Foucault appelle également « guerre des races ».

en deux groupes sur la base d'un mythe des origines des uns et des autres. La théorie de la guerre des races subit, à partir de la Révolution française, deux transcriptions.

D'une part, une [...] théorie des races au sens historico-biologique [...] qui va s'articuler d'une part sur les mouvements des nationalités en Europe [...] et sur la politique de la colonisation européenne. [...] Et puis vous trouvez une seconde transcription, celle qui va s'opérer à partir du grand thème de la théorie de la guerre sociale, qui se développe dès les toutes premières années du XIX^e siècle, et qui va tendre à effacer toutes les traces du conflit de race pour se définir comme lutte de classe.⁴⁸⁸

Ces deux transcriptions tendent à faire disparaître le modèle binaire de l'affrontement au sein de la société. Mais contrairement à la lutte des classes qui oppose clairement le prolétariat et la bourgeoisie, cette transcription historico-biologique ne dit pas qui sont les lutteurs.

Va apparaître, à ce moment-là, l'idée d'une guerre interne comme défense de la société contre les dangers qui naissent dans son propre corps et de son propre corps ; c'est, si vous voulez, le grand renversement de l'histoire au biologique, du constituant au médical dans la pensée de la guerre sociale.⁴⁸⁹

La bourgeoisie de la seconde moitié du XVIII^e siècle a dialectisé, selon Foucault, la guerre des « races », notamment, nous l'avons vu, grâce aux théories du « droit naturel ». Le mouvement d'étatisation de la guerre – qui aboutit au paradigme de la *guerre classique* – a ainsi commencé à la fin du Moyen Âge par la volonté de repousser aux frontières de l'État les luttes sanglantes qui irriguaient le corps social. Les luttes du XIX^e siècle adopteront un vocabulaire économique-politique ; ce sera la *lutte des classes* à l'intérieur du corps social.

Penser l'action au sein du corps social : vers une autre pensée critique

Le paradigme de la guerre au sein du corps social, qu'elle soit guerre des races, lutte des classes, guerre sociale, guerre interne historico-biologique ou guerre civile, qu'elle soit dialectisée – attachée à un *télos*, une fin de l'histoire et à une fin des divisions – ou pas, s'oppose radicalement au paradigme de la guerre dite classique entre États. La guerre n'est plus πόλεμος mais στάσις, c'est-à-dire une crise politique, morale et sociale qui résulte d'un conflit interne à une société.

Que traduit ce changement de paradigme ? Tout d'abord, il prend acte d'un déplacement du centre d'intérêt de la pensée politique de l'extérieur de l'État vers l'intérieur du groupe social, qui se traduit par un désintérêt de la philosophie politique au profit d'une *philosophie sociale*. L'approche philosophique se renverse en effet : les formes sociales ne

⁴⁸⁸ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 52.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

sont plus pensées à partir d'une théorie politique, dite du contrat social ; mais la dimension politique est insérée à l'intérieur d'une pensée des rapports sociaux. Il est pris acte de l'échec du contrat social qui avait pour ambition de repousser en dehors de la sphère de construction politique – qu'a incarné l'État – la guerre entre les hommes. La Révolution française est l'événement déclencheur de ce tournant. Mais le point de départ de cette philosophie sociale, telle qu'elle est ensuite pratiquée par l'école de Francfort⁴⁹⁰ ou par le pragmatisme aux États-Unis⁴⁹¹, est bien marxien. La philosophie sociale s'intéresse aux *rapports sociaux* et rejette les abstractions que sont l'individu, l'État, la raison ou l'Esprit ; elle se veut être elle-même une *pratique sociale* et entretient des liens étroits avec les sciences humaines et sociales – sociologie, anthropologie, droit, économie et sciences politiques – ; enfin, elle a pour ambition d'élaborer une *théorie critique* de la société. Notons que Marx avait défini l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux »⁴⁹² dans les *Thèses sur Feuerbach* et qu'il visait aussi, avec son concept d'idéologie, les abstractions de l'individu, l'État, la raison ou l'Esprit.

La pensée de Marx est elle-même une pensée *critique* pour la philosophie, tout d'abord parce qu'elle se veut être un regard extérieur, non philosophique, et par là lui impose un premier défi, mais aussi parce qu'avec sa notion d'*idéologie*, Marx met la philosophie devant un « double » impensé, un second défi à relever. L'idéologie, pour Marx, correspond à l'autonomie que peut prendre la plupart des produits intellectuels humains vis-à-vis du réel et donc leur décrochage par rapport à la réalité sociale, leur abstraction dès lors que l'on n'est plus capable d'en tracer la genèse concrète. Ces produits intellectuels sont les « universaux », les généralités, les idéalités des philosophes qui se substituent à la réalité sans qu'il soit possible d'en retracer le lien. Les notions de prolétariat, de communisme, de lutte des classes sont en revanche, selon Marx, des connaissances réelles.

Marx transforme le triptyque « *praxis, poièsis et theôria* » en effaçant la distinction classique entre πράξις et ποιήσις⁴⁹³, entre l'action « noble » de transformation de soi et de

⁴⁹⁰ Citons comme représentants emblématiques : Max Horkheimer, Theodor Adorno et Herbert Marcuse. Voir aussi : P.-L. ASSOUM, *L'École de Francfort*, op. cit.

⁴⁹¹ Citons surtout John Dewey. Voir aussi : Roberto FREGA, *Le pragmatisme en philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

⁴⁹² É. BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit, p. 66.

⁴⁹³ La *praxis* est la pratique – qui s'oppose à la théorie ou *theôria* – ou l'activité immanente du sujet qui le transforme – et qui s'oppose à la *poièsis* qui est l'action de fabrication, dont le produit est extérieur au sujet. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2005.

réalisation de l'homme libre, et l'action « servile » de fabrication et de production rendue nécessaire par les conditions matérielles de vie. En faisant de la *praxis*, la pratique révolutionnaire de transformation des conditions sociales, et en désignant comme acteur de cette *praxis* le prolétariat, la classe ouvrière, Marx rend caduc le rapport hiérarchique qu'elle entretenait avec la *poiësis*⁴⁹⁴. Le travail est aussi une transformation de soi et inversement l'exercice de la liberté doit aboutir à une extériorité concrète pour être effective. Quant à la *θεωρία*, elle devient avec Marx une « production de conscience » et est assimilée à l'*idéologie*. Ici encore, il s'oppose clairement à une thèse hégélienne qui fait des fonctionnaires de l'État des « intellectuels » dévoués à l'intérêt général et capables d'assurer la régulation sociale des intérêts particuliers. Pour Marx, les intellectuels assujettissent la masse prolétarienne et créent une division du travail entre travail intellectuel et travail non-intellectuel, entre « dominants » et « dominés »⁴⁹⁵.

La différenciation entre pratique et théorie est liée à l'invention de la catégorie du *sujet* en philosophie. Nous l'avons vu avec Kant⁴⁹⁶, devient « sujet » celui qui sait s'émanciper, se libérer de l'ignorance en sachant utiliser son entendement pour s'éduquer lui-même (section 1.2.1.). Ce sujet générique a deux faces, une face théorique et une face pratique, et s'incarne dans la *raison de l'Humanité* chez Kant, ou l'*Esprit* du monde – les peuples historiques – chez Hegel, ou le *prolétariat* – peuple des peuples – chez Marx⁴⁹⁷. Chez Kant, le sujet est une sorte de *conscience universelle* placée au-dessus des individus mais présente en chacun d'eux, qui constitue le monde, en permettant la connaissance théorique, et qui légifère dans le domaine pratique et moral des actions humaines. Chez Hegel également, même s'il conteste la séparation qu'opère Kant entre la connaissance et la morale, entre la théorie et la pratique, le monde est constitué au travers du processus d'une conscience universelle, de l'Esprit qui, aliéné, cherche à retourner à lui-même. Le monde, pour Marx, est constitué de rapports d'échange, d'activités de production d'objets ; il est une société non consciente d'elle-même, un pur sujet pratique, multiple et anonyme, qui n'est pas une conscience et qui n'est pas universel. En revanche, ce monde social de l'objectivité, du mécanisme du *fétichisme*⁴⁹⁸ génère une subjectivité, celles des « sujets économiques ».⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 82-83.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 97-100.

⁴⁹⁶ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*

⁴⁹⁷ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 64-65.

⁴⁹⁸ K. MARX, *Le Capital - Livre I*, *op. cit.*, p. 81-95.

⁴⁹⁹ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 117-118.

Georg Lukács prolongera la pensée de Marx sur le fétichisme de la marchandise en proposant un concept majeur pour l'école de Francfort : la *réification*⁵⁰⁰. S'inspirant de sociologues non marxistes, comme Georg Simmel⁵⁰¹ et Max Weber⁵⁰², tout en restant dans la tradition hégélienne et marxiste, il critique la rationalité moderne, c'est-à-dire la réduction de la pensée et de la vie à des procédés calculatoires. La théorie de la réification permet de penser la genèse de cette pensée « analytique » de l'entendement à laquelle s'oppose la pensée dialectique. La rationalisation comme calcul et mesure de valeur est une forme d'objectivation qui s'étend à toutes les activités humaines, faisant de l'objectivité marchande le modèle pour toutes les objectivités. Mais Lukács va plus loin : cette rationalisation entraîne également l'incorporation de la subjectivité dans l'objectivité ; les besoins et désirs sont réduits au statut d'objets dont on cherche les lois mathématiques grâce aux sciences humaines. Le prolétariat qui, avec le taylorisme et le fordisme, est totalement aliéné et transformé en objet, est amené par là à devenir le « sujet de l'histoire »⁵⁰³, le sujet du renversement du capitalisme et de la fin de l'aliénation humaine.

Nous avons traité de cet avènement de la *ratio* lorsque nous avons évoqué les interprétations néokantiennes (section 1.2.1.) et nous avons souligné le danger de cette réduction de la pensée à une pensée simplement analytique. Nous avons alors fait appel à Foucault, pour retrouver une pensée *critique*, et à son « ontologie de l'actualité » dont il attribuait la filiation à Hegel, Nietzsche, Weber et l'école de Francfort. L'*Histoire de la folie à l'âge classique*⁵⁰⁴, un des premiers ouvrages de Foucault peut être vu comme une œuvre typique de philosophie sociale. La *théorie critique* de l'école de Francfort a pour ambition, dans la lignée de l'*Aufklärung* et de Marx, de penser l'émancipation par la raison. Elle s'inscrit dans un contexte de l'après la Première Guerre mondiale, des échecs des révolutions socialistes et de la montée en puissance du fascisme ; elle mêle philosophie et sciences

⁵⁰⁰ György LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. fr. Kostas Axelos et trad. fr. Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

⁵⁰¹ Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, trad. fr. Sabine Cornille et trad. fr. Philippe Ivernel, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

⁵⁰² Notamment ses concepts de « désenchantement du monde » et de rationalisation : Max WEBER, *Économie et société : tome 2*, trad. fr. Julien Freund, trad. fr. Pierre Kamnitzer, trad. fr. Pierre Bertrand, trad. fr. Éric de Dampierre, trad. fr. Jean Maillard et trad. fr. Jacques Chavy, Paris, Pocket, 1995, p. 109-118.

⁵⁰³ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit, p. 119-123.

⁵⁰⁴ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.

sociales pour apporter une critique marxiste du capitalisme⁵⁰⁵ qui soit différente de celle du marxisme orthodoxe incarné par le léninisme, mais aussi de celle du marxisme révisionniste du mouvement social-démocrate allemand.

Aux États-Unis, où des membres de l'école de Francfort se retrouvent en exil, les philosophes du courant pragmatiste⁵⁰⁶, pour lesquels une assertion est évaluée à partir des conséquences *pratiques* qu'elle engendre, s'impliquent également dans la réflexion sur la place de l'individu dans la société, sur sa réalisation au travers d'une participation active à la vie sociale et à l'action collective. Ils inspireront notamment les théories sociales de l'école de Chicago⁵⁰⁷, mais aussi Jürgen Habermas⁵⁰⁸ de la deuxième génération de l'école de Francfort. Se réclamant de Hegel, John Dewey refuse la distinction entre théorie et pratique, et élabore une théorie de l'action collective qui s'appuie sur une analyse de la société comme structurée par des dualismes sériels, homme/femme, riche/pauvre, noble/roturier, gouvernants/gouvernés, etc. En effet, ces dualismes sociaux entraînent des dualismes philosophiques tout aussi structurants pour la pensée.

Les conditions de vie réelles en Grèce, particulièrement à Athènes, lorsque la philosophie européenne classique a été formulée, ont instauré une séparation radicale entre faire et savoir, ce qui a donné lieu à une séparation complète entre théorie et « pratique ».⁵⁰⁹

Dewey cherche à déconstruire ces dualismes philosophiques et valorise l'approche pratique au détriment de l'approche spéculative. Nous pouvons noter que les luttes sociales sur lesquelles reposent la théorie de Dewey ne se réduisent pas à la lutte des classes, contrairement aux théories marxistes. L'idéologie d'une société est nourrie par l'ensemble des divisions sociales et pas uniquement des divisions économiques. Dewey critique le capitalisme industriel en raison de la baisse de démocratie qu'il entraîne : les actions publiques qui s'étaient constituées à la Révolution américaine dans les communautés locales

⁵⁰⁵ Voir l'ouvrage majeur de la théorie critique : M. HORKHEIMER et T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*

⁵⁰⁶ Citons Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey comme principaux philosophes de ce courant. Ils s'opposent aux méthodes de penser cartésienne et rationaliste sans pour autant renoncer à la logique. Pour eux, la vérité n'existe pas *a priori* mais se révèle par l'expérience.

⁵⁰⁷ Voir les travaux sur les conflits urbains de R. E. PARK, E. W. BURGESS, R. D. MCKENZIE et M. JANOWITZ, *The city*, *op. cit.*

⁵⁰⁸ Jürgen HABERMAS, *Théorie et pratique*, trad. fr. Gérard Raulet, Paris, Payot, 2006. Dans cet ouvrage, Habermas poursuit les réflexions de ses prédécesseurs sur l'émancipation et sur les conditions de possibilités d'une théorie sociale conçue à des fins pratiques.

⁵⁰⁹ John DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, trad. fr. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 27.

se perdent⁵¹⁰. Dewey accorde une grande importance au concept de *relation* dans l'expérience : pour lui, les interactions participent à la constitution des hommes, des organismes et des milieux qu'elles mettent en lien ; il forme le concept de « *trans-action* »⁵¹¹ comme « *une action qui n'attribue pas de finalité à des éléments ou à d'autres entités, essences ou réalités que l'on croit détachables les unes des autres ou indépendantes, et qui n'isole pas les relations entre ces éléments que l'on croit également détachables les unes des autres* ». Ce concept dépasse celui de l'« *inter-action* » puisqu'il conçoit les relations comme constitutives des entités mises en rapport au travers de l'action et par là définitivement attachées à ces entités. Gilbert Simondon utilisera le concept de *transindividuel*⁵¹² pour une idée semblable.

Lorsque Marx définit l'essence humaine comme l'ensemble des rapports sociaux, il effectue selon Balibar ce même saut ontologique que feront plus tard Dewey et Simondon : il déplace la querelle entre réalistes, qui pensent que l'essence précède les individus auxquels elle renvoie, et nominalistes, qui pensent que l'existence des individus précède leur nomination par essence. Ni l'essence, ni l'individu ne compte en dehors des rapports qui se tissent dans la sphère sociale. Balibar reprend le concept de *transindividualité* pour dire que Marx instaure, au travers de cette définition, une ontologie de la relation⁵¹³. Ce qui est intéressant sur ce point dans une perspective structuraliste, c'est que cette ontologie récusé à la fois l'*individualisme*, qui instaure le primat de l'individu, et l'*organicisme*, celui du « tout organique », c'est-à-dire d'un côté les théories de Hobbes et de l'autre celles de Comte.

Marx a entrepris de contribuer lui-même de façon originale à ce changement épistémologique [apporté par Auguste Comte], en associant une perspective communiste de transformation radicale de la société avec une méthode dialectique d'analyse des conflits sociaux. Il s'agit pour lui non seulement de penser

⁵¹⁰ John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2010.

⁵¹¹ John DEWEY, *The later works, 1925 - 1953. Vol. 16: 1949 - 1952, essays, typescripts, and Knowing and the Known* [Travaux ultérieurs, 1925-1953. Vol. 16 : 1949-1952, essais, manuscrits, et Le Savoir et le connu], Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008, p. 101-102. Nous traduisons de « *aspects and phases of action, without final attribution to "elements" or other presumptively detachable or independent "entities", "essences", or "realities", and without isolation of presumptively detachable "relations" from such detachable "elements"*. »

⁵¹² Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005. Nous reviendrons plus amplement sur les concepts de Simondon dans la section 3.4.2.

⁵¹³ É. BALIBAR, *La philosophie de Marx*, op. cit, p. 69-71.

l'histoire en termes de « rapports », mais d'identifier la force immanente dont procède le développement et le changement des structures qui « définissent » ou configurent l'humanité de l'homme.⁵¹⁴

Pour Balibar, nous l'avions vu (section 1.1.1.), le structuralisme est issu d'un conflit méthodologique qui, dans les sciences humaines et sociales, a opposé l'individualisme, ou réductionnisme analytique, et l'organicisme « holiste » de Durkheim qui définit le fait social comme totalité non réductible à la somme de ses parties. Il est une pensée critique de l'émancipation de l'appréhension de la chose sociale vis-à-vis des dogmatismes analytique et holiste. Marx serait donc, aux côtés de Marcel Mauss, un des inspirateurs du structuralisme dans les sciences sociales, mais également en philosophie. En construisant une subjectivité comme effet ou résultat d'un processus dialectique, une subjectivité constituée et non plus constituante, Marx initie un des projets majeurs du structuralisme : la déconstruction du sujet comme origine, cause ou principe de toute chose.

*

Avant de passer aux théories marxistes de la lutte des classes, mises en orthodoxie par le marxisme-léninisme, dressons un troisième bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires de Hegel et Marx nous apportent pour notre pensée de la guerre et ses « variations critiques ». La postérité hégélienne en France, liée à une lecture kojévienne, d'obédience marxiste, de Hegel – qui soulèvera un anti-hégélianisme de la part de Foucault et Deleuze – met en place une vision de l'histoire comme « théodicée » ; la lutte des classes est alors paradigmatique d'une *guerre révolutionnaire* à visée humaniste – Foucault critiquera cette *dialectisation* de la guerre. C'est à Derrida que nous devons, cette fois-ci, les quelques *variations structuralistes* sur les textes de Hegel : il décèle dans une théorie du signe hégélienne la marque d'une limite critique qui ouvre sur la *différance*. Nous reprendrons, dans la deuxième partie de cette thèse, ces réceptions de Hegel par nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, et nous les confronterons à leur conception de la guerre. Cela nous permettra de mieux caractériser le paradigme de la lutte des classes au moment où nos auteurs écrivent.

1.3.2. LENINE, LE MATERIALISME DIALECTIQUE ET LES THEORIES MARXISTES DE LA GUERRE

La pensée de Marx et celle de ses successeurs, les marxistes, peuvent être considérées, nous venons de le voir dans la section précédente, comme un développement radical de la pensée hégélienne et de la pensée allemande du début du XIX^e siècle. Or, en ce qui concerne la pensée de la guerre, ce moment du début du XIX^e siècle en Allemagne était profondément

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

marqué par les écrits de Clausewitz. Nous avons voulu montrer, au chapitre précédent (section 1.2.2.), l'influence que Kant avait eue sur ses écrits, notamment sur *De la Guerre*. Mais Clausewitz était également contemporain de Hegel et pour cela certains penseurs marxistes ont voulu voir dans Clausewitz l'influence de Hegel.

Appliquée aux guerres, la thèse fondamentale de la dialectique [...] c'est que « *la guerre est un simple prolongement de la politique par d'autres moyens* » (plus précisément, par la violence). Telle est la formule de Clausewitz, l'un des plus grands historiens militaires, dont les idées furent fécondées par Hegel. Et tel a toujours été le point de vue de Marx et d'Engels, qui considéraient *toute* guerre comme le *prolongement* de la politique des puissances – et des *diverses classes* à l'intérieur de ces dernières – qui s'y trouvaient intéressées à un moment donné.⁵¹⁵

Lénine, fondateur du *matérialisme dialectique*, a cherché chez Hegel, mais aussi chez Clausewitz, la façon de penser dialectiquement la guerre, c'est-à-dire comme un processus au cours duquel les contradictions jouent, et les contractions politiques continuent de jouer. Engels avait beaucoup écrit sur les sujets militaires, avait lu aussi Clausewitz mais avait plutôt apprécié Jomini et Rüstow⁵¹⁶. Quant à Marx, les lettres qu'il échangeait avec Engels montrent qu'il n'avait pas lu *De la guerre* mais d'autres écrits historiques de Clausewitz⁵¹⁷. À Engels qui lui signale un passage de *De la guerre* dans lequel Clausewitz compare la guerre au commerce, Marx répond : « j'ai parcouru plus ou moins Clausewitz [...]. Le gars possède du bon sens, voire presque de l'esprit. »⁵¹⁸ Ces rares mentions de Clausewitz par Marx et Engels ont été beaucoup reprises, parfois sur-interprétées et, d'après l'historien Azar Gat, déformées par les traductions. C'est à Lénine que l'on doit l'aura de Clausewitz chez les marxistes.

Nous verrons que l'*expression discursive* « marxiste-léniniste » élève au rang de « Théorie » un paradigme hégélo-marxiste de la guerre – ou plutôt de la *lutte des classes* – basé sur la notion de dialectique. La guerre selon Clausewitz demande une fin et des moyens ; la lutte des classes a une finalité humaniste et une méthode qui donne la

⁵¹⁵ V. I. LENINE, *Le socialisme et la guerre*, op. cit, p. 56. « La faillite de la II^e Internationale », juin 1915.

⁵¹⁶ Azar GAT, *The development of military thought: the nineteenth century [Le développement de la pensée militaire : le dix-neuvième siècle]*, Oxford : New York, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1992, p. 230. Gat cite Engels : « Jomini ist *au bout du compte* doch der beste Darsteller davon, das Naturgenie Clausewitz will mir trotz mancher hübschen Sachen nicht recht zusagen » que nous traduisons par « Jomini est au bout du compte bien meilleur que le génie naturel Clausewitz que je n'aime pas vraiment malgré de jolies choses ».

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 230-231. Nous traduisons la citation par Gat en anglais de Marx.

« maîtrise » des choses, un ensemble d'une efficacité et d'une ampleur formidables. Le rapport entre théorie et pratique est une question à laquelle les pensées de Marx et de ses successeurs ont donné une importance philosophique et politique ; elle touche également à la thématique classique de la pensée de la guerre comme science ou comme art. Nous ferons ainsi une lecture croisée entre Derrida et Lénine afin de poursuivre notre réflexion, déjà engagée avec Kant, sur le rapport entre *théorie et pratique*, et l'appliquer à la pratique de la guerre au travers de nouveaux éléments de conceptualisation, cette fois-ci autour de la notion de « *guerre hors limites* ».

L'expression discursive du « marxisme-léninisme »

Lénine est un homme politique qui compte particulièrement sur le plan doctrinal pour les marxistes car il a mené la première révolution victorieuse de la lutte des classes en octobre 1917 en Russie. Toutes les tentatives de révolution précédentes, tentatives qui pourraient être rapprochées d'une révolution prolétarienne, avaient été mises en échec après quelques semaines, y compris la Commune de Paris en 1871. Marx avait malgré tout pris cet événement de la Commune comme modèle de révolution de la classe ouvrière⁵¹⁹. *La Guerre civile en France* est un pamphlet politique qui se situe dans la même veine que *Les Luites des classes en France* et de *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, et qui fait état de deux conflits : une guerre « classique » entre la France et la Prusse et une guerre sociale, une « guerre civile » entre la classe ouvrière et la classe dominante. Cette guerre civile prend une dimension politique lorsque la Commune est créée et s'oppose à l'État : le projet de république sociale vient contrecarrer le projet de restauration monarchique. Marx y trouve la confirmation de ses thèses sur la prise de pouvoir du prolétariat : il faut briser l'appareil d'État plutôt que s'en emparer ; la Commune aurait dû marcher sur Versailles dès ses débuts pour faire tomber le gouvernement.

Mais briser la machine étatique ne signifie pas seulement amputer l'État de ses organes répressifs. La tâche consiste aussi à reverser à la société les fonctions légitimes qu'il a accaparées. Or, à ce problème, la Commune a trouvé une solution pratique, sous l'aspect d'une nouvelle forme politique, car c'est là l'une des leçons des événements : le mouvement social peut, par son inventivité propre, des formes politiques nouvelles qui supplantent celles qu'il combat. La Commune apparaît ainsi comme la « forme positive » de la république sociale, institution réellement démocratique grâce au principe de la révocabilité des mandats ; elle apparaît comme un gouvernement minimal ; comme une forme politique antagonique qui socialise les prérogatives de l'État, en remplaçant par exemple l'institution de l'armée

⁵¹⁹ Karl MARX, *La guerre civile en France*, trad. fr. édition belge de L'Internationale, Paris, Éditions Mille et une nuit, 2007.

permanente par l'auto-organisation armée de la garde nationale ; elle apparaît enfin comme une forme politique capable d'expansion, modèle pour d'autres unités territoriales. La commune est la « forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du Travail ». ⁵²⁰

Le modèle de la Commune est celui d'une *solution pratique*, inventive, pour une nouvelle forme politique pouvant remplacer l'État, une *république sociale* avec un gouvernement minimal, armée par une *garde nationale* auto-organisée. Mais la difficulté majeure est qu'une fois constituée, cette république sociale se heurte à une contre-révolution de la classe des anciens dominants, une rébellion des maîtres contre les esclaves. La *lutte des classes* n'est pas seulement le combat du prolétariat contre ceux qui l'exploitent mais aussi inversement le combat de la classe supérieure pour rester dominante. Il y a réciprocité comme dans toute guerre : dès lors que l'agressé a décidé de se défendre, il entre en guerre et dans la logique de l'action réciproque⁵²¹.

Le *marxisme-léninisme* est considéré comme une « philosophie » par le mouvement communiste – les partis et les États de la sphère d'influence de l'U.R.S.S. et de la République populaire de Chine – qui l'a institutionnalisé à la mort de Lénine, et comme une « idéologie » par le camp adverse. Nous avons ici une utilisation à rebours des notions marxistes d'idéologie et de philosophie : créé pour désigner le décrochage par rapport à la réalité des abstractions de la philosophie et donc pour désigner de façon péjorative les « universaux » de la pensée dominante bourgeoise – l'État, le peuple, etc. –, le concept d'idéologie de Marx est repris par les adversaires de la pensée marxiste pour nommer les productions intellectuelles marxistes, tandis que le terme de philosophie, dont Marx a fait la critique⁵²², est utilisé par le mouvement communiste pour ses propres productions intellectuelles. Cette « philosophie » du marxisme-léninisme reprend la pensée de Marx, et aussi d'Engels, telles qu'elles sont interprétées par Lénine⁵²³, mais réinterprétées à leur tour par Staline qui lui donne alors l'orthodoxie d'une véritable doctrine. Comme chantier doctrinal majeur, Lénine

⁵²⁰ Grégoire CHAMAYOU, « Une rébellion de négriers », postface de *La guerre civile en France*, *Ibid.*

⁵²¹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 53-54.

⁵²² La célèbre « XI^e thèse sur Feuerbach » exprime cette critique de la philosophie : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le *changer*. » G. LABICA, *Karl Marx : Les thèses sur Feuerbach*, *op. cit.* ou « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différente manière, ce qui importe, c'est de le *transformer*. » KARL MARX et FRIEDRICH ENGELS, *L'Idéologie allemande*, trad. fr. R. Cartelle et trad. fr. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 98.

⁵²³ Lénine se veut orthodoxe vis-à-vis de la pensée de Marx dont les citations avaient valeur de « preuves par Marx ».

entreprend en 1917 de dégager la théorie marxienne de l'État. Dans *L'État et la révolution*⁵²⁴, il s'appuie notamment sur *La guerre civile en France* pour montrer que Marx prônait la destruction de l'État comme objectif de la révolution. Néanmoins, pour se démarquer des anarchistes, Lénine conçoit que la réalisation *pratique* de cet objectif nécessite une période de transition, la « dictature du prolétariat », qui sans être tout à fait un État en conservera certaines caractéristiques, notamment un organe de répression. La durée de cette période de transition dépendra de la disparition de la division de la société en classes.

La Première Guerre mondiale, selon Lénine, a été la démonstration de l'urgence qu'il y avait à agir contre la politique des grandes puissances, et donc de leur classe dominante. Cette politique se « continue » dans une guerre qui se dit patriotique mais qui consiste en réalité à poursuivre l'extension de l'esclavage des indigènes dans les colonies et celui des prolétaires dans les pays européens. Son argument majeur s'appuie, cette fois-ci, sur Clausewitz et non directement sur Marx ou Engels.

« La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens » (à savoir : par la violence).

Cette sentence célèbre appartient à Clausewitz, l'un des auteurs les plus pénétrants en matière militaire.

Les marxistes ont toujours considéré avec juste raison cette thèse comme la base théorique de l'interprétation de chaque guerre donnée. C'est de ce point de vue que Marx et Engels ont toujours envisagé les différentes guerres.⁵²⁵

Nous avons vu que si Engels avait bien lu Clausewitz, il ne s'en était pas inspiré lui préférant notamment Jomini ; de même, Marx n'avait pas eu beaucoup de considérations sur les écrits historiques de Clausewitz qu'il avait seulement parcourus (section 1.3.1.). Nous avons là, de la part de Lénine, une manœuvre rhétorique qui consiste, au milieu d'une argumentation détaillée et appuyée – par l'appel à la citation de Clausewitz –, à introduire des « évidences » dont il n'est pas utile de montrer la véracité et qu'il ancre dans les esprits par des « toujours » qui marquent leur intemporalité, voire leur universalité : « les marxistes ont *toujours* considéré » ; « Marx et Engels ont *toujours* envisagé ». L'utilisation de la citation de Clausewitz, également, soulève des remarques car Lénine sort très clairement cette phrase de son contexte pour en tirer des conclusions différentes de celles de Clausewitz. Il passe sous silence notamment les passages de *De la guerre* où Clausewitz valorise l'État, tout comme le fait Hegel, dans sa forme prussienne. Lénine n'a pas pour ambition d'être un théoricien de la guerre et pour cela d'étudier Clausewitz, mais de faire valoir ses positions

⁵²⁴ Vladimir Il'itch LENINE, *L'État et la révolution : La doctrine du marxisme sur l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, La Fabrique éditions, 2017.

⁵²⁵ V. I. LENINE, *Le socialisme et la guerre*, op. cit, p. 124-125.

en utilisant les citations de Marx, Engels ou Clausewitz comme armes dans ses pamphlets politiques. La méthode argumentative dite hégélienne lui est pour cela très utile.

Hegel disait avec raison que l'on peut trouver des « arguments » pour appuyer n'importe quoi. La dialectique exige qu'un phénomène social soit étudié sous toutes ses faces, au travers de son développement, et que l'apparence, l'aspect extérieur soit ramené aux forces motrices capitales, au développement des forces productives et à la lutte des classes.⁵²⁶

Lénine ne différencie pas, sciemment, la dialectique de Hegel de la dialectique de Marx, ni de la sienne, celle qui deviendra la dialectique du marxisme-léninisme ou le *matérialisme dialectique*. Ce mouvement d'appropriation de la dialectique hégélienne par le marxisme-léninisme, et donc par une doctrine qui exercera une influence considérable, même en dehors des pays communistes, confère à cette dialectique une dimension extraordinaire, le caractère d'une machinerie englobante, d'un système de domination. Derrida, nous l'avons vu, soulignera la « maîtrise » totale sur les choses que donne cette dialectique :

[...] c'est pour être, sans le savoir et sans la voir, *dans* l'évidence hegelienne, qu'on croit souvent s'en être délesté. Méconnu, traité à la légère, le hegelianisme ne ferait ainsi qu'étendre sa domination historique, déployant enfin sans obstacle ses immenses ressources d'enveloppement.⁵²⁷

En France, à l'École supérieure de guerre, le philosophe Jean Guitton a professé entre 1953 et 1962 une conférence sur la pensée hégélienne et l'art de penser et conduire la guerre⁵²⁸. Le commandant de l'école lui avait demandé de se pencher sur la question suivante : « comment [la] pensée hégélienne et marxiste influence[-t-elle] les principes et les méthodes de la guerre moderne » ? Dans ces premières années de la Guerre froide, il s'agissait de fournir aux stagiaires des outils pour penser l'ennemi. L'adversaire probable est bien sûr l'Union soviétique qui entre dans une période trouble de succession à la mort de Staline en 1953. L'idée était celle-ci : en décryptant les ressorts du système de pensée de cet ennemi, il sera possible de comprendre les fondements de son action et ainsi de se préparer au mieux à un éventuel conflit contre lui.

Guitton professe que la découverte de la loi de l'Histoire par Hegel est un enjeu fondamental : elle permettrait à l'homme non pas seulement de comprendre *a posteriori* l'Histoire pour la raconter – ce qui était la vision des philosophes jusqu'à Hegel – mais de

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 54. « La faillite de la II^e Internationale », juin 1915.

⁵²⁷ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 369. « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve » est un texte sur Georges Bataille et son rapport à Hegel.

⁵²⁸ J. GUITTON, *La pensée et la guerre*, op. cit., p. 145-191.

la « déduire », c'est-à-dire de la générer, d'en dérouler consciemment le schéma directeur. Qui détient son secret peut construire et devancer les événements et non plus seulement les subir. Hegel voyait en effet en Napoléon la preuve vivante du bien-fondé de sa pensée, « l'âme du monde personnifiée ». Napoléon, inscrit dans le mouvement nécessaire de l'histoire, est ainsi la synthèse vivante entre la Monarchie, affirmée et niée, et la Terreur qui s'en est suivi, elle-même affirmée et niée.

Nous pouvons voir, dans ces regards de Hegel sur Napoléon, puis de Lénine sur Hegel, un double mouvement qui serait d'abord ascendant et croisé : de la réalité politique – particulièrement du camp adverse – à la conceptualité philosophique, puis descendant : de la méthode de pensée aux réalisations stratégiques et tactiques. Et ce double mouvement se produit également dans le camp opposé, de sorte qu'il permet non seulement de donner au camp occidental les clés de compréhension de la pensée du camp communiste, mais aussi il met en lumière à quel point la méthode hégélienne – qui est en réalité la méthode hégélo-marxiste du marxisme-léninisme – structurent aussi la pensée de l'action en France. Ce système de pensée englobante n'irrigue donc pas seulement la dialectique matérialiste des marxistes, dont la doctrine façonne les têtes pensantes et agissantes du camp soviétique. La doctrine marxiste exerce aussi une influence sur le camp occidental, tout simplement parce qu'elle est une méthode séduisante pour penser l'action. Nous l'avons vu avec les pamphlets de Lénine : elle permet de tout justifier, et dans l'action, la pensée se doit d'être réactive, critique, créative et surtout bien *assurée*.

Guittou propose de caractériser cette méthode de pensée dite hégélienne par trois notions qui lui donnent un avantage certain lorsqu'il s'agit de penser l'action et la guerre. La notion de *totalité intégrante*, tout d'abord, exprime à quel point cette méthode donne un sens global à toute chose ; elle s'oppose à la pensée spécialisée et compartimentée d'une société de plus en plus technique. La notion de *devenir intégrant*, ensuite, est celle du sens donné par l'œuvre de l'histoire toujours en train de s'accomplir, à travers des luttes nécessaires, et tout en conservant dans le passé ce qui était valable ; la vérité n'est ainsi jamais déjà réalisée puisqu'elle est l'histoire elle-même. Enfin, la notion d'*humanisme total* reprend le projet humaniste de Marx qui intègre les deux premières notions ; il ne faut plus seulement interpréter le monde mais le transformer. L'humanité ne pouvant s'accomplir que par la lutte et le conflit ; ce mal servira au bien futur. Le succès planétaire de la méthode ne peut se comprendre, pour Guittou, sans voir la mystique temporelle optimiste qu'elle sous-tend : elle permet à l'homme de croire qu'il peut renverser tous les obstacles. La dialectique matérialiste cherche à résoudre le problème suivant : comment « donner à l'humanité une

formation unique et homogène, lui permettant d'atteindre le plus vite possible et de la manière la plus efficace un certain degré de culture, non pas en vue de la contemplation désintéressée mais de l'action et de la conquête »⁵²⁹. Or, pour être rapide et efficace, il faut une mécanique simple.

L'idée de *totalité* transforme profondément la notion de guerre : à l'image de la lutte pour la vie qui régit l'ordre biologique, la guerre devient un « fait total », la loi permanente des relations sociales, une lutte reposant sur une opposition extrême. La guerre dans sa forme militaire traditionnelle – celle du paradigme dit *classique* – n'est plus qu'un cas particulier d'une guerre dont la *lutte des classes* est le modèle paradigmatique. La pensée marxiste-léniniste du *devenir* dans l'action humaine transforme, nous l'avons vu, l'espérance en certitude. La certitude du triomphe final contre un ennemi effroyable permet d'ignorer les échecs, simples aléas nécessaires, et de poursuivre coûte que coûte cette guerre véritable et existentielle pour l'humanité qu'est la lutte des classes. L'*humanisme* intégral du marxisme-léninisme s'intéresse à l'Homme en tant que collectif, mais aussi nous l'avons vu dans ses *rapports sociaux*, et donne ainsi une importance fondamentale au facteur humain dans la guerre : cela se traduit par une prévalence du résultat psychique sur le résultat matériel, par l'utilisation de la menace, de l'intimidation, du *bluff*, de la propagande et de la persuasion⁵³⁰. Il s'agit de provoquer la peur, d'utiliser une technique proche de la psychologie des foules. Cette méthode du matérialisme dialectique, bien qu'employée par des doctrinaires dits matérialistes, suppose que l'esprit prévale sur le corps, donc finalement l'idée sur la matière.

L'expression discursive du marxisme-léninisme remet-elle en cause le rapport entre idée et matière, ou entre théorie et pratique, que Marx avait élaboré au travers de sa notion de *praxis* ?

Théorie et pratique : Lénine et Derrida

Nous traiterons de cette question du devenir de la praxis marxienne et du rapport entre la théorie et pratique en faisant une lecture croisée de Lénine et Derrida. Alors que le premier se demande : « Que faire ? »⁵³¹ en 1902 face au vent de « liberté de critique » qui s'abat sur

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁵³⁰ Nous reviendrons sur cet héritage du marxisme-léninisme encore visible, avec notamment l'importance de la guerre informationnelle dans la doctrine militaire russe (section 3.4.2.).

⁵³¹ Vladimir Illitch LENINE, *Que faire ?*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, Éd. Science marxiste, 2004.

le marxisme « légal » qu'il représente, le second s'écrit : « Faut le faire »⁵³² au moment d'entamer ses cours en 1975 sur la question « Théorie et pratique ».

Dans sa préface à *Que faire ?*, Lénine pose la question : « pourquoi un mot d'ordre aussi “anodin” et “naturel” que celui de la “liberté de critique” est-il pour nous un vrai cri de guerre ? »⁵³³ Ceux qui invoque cette liberté de critique s'élèvent contre « l'ancien marxisme dogmatique », celui qui pour Lénine est le « marxisme légal » et rassemble toutes les idées fondamentales de Marx. Cette nouvelle tendance, qui se conçoit comme marxiste, est qualifiée d'« opportuniste » par Lénine, qui l'accuse de pervertir « la conscience socialiste en avilissant le marxisme, en prêchant la théorie de l'étiollement des antagonismes sociaux, en proclamant absurde l'idée de la révolution sociale et de la dictature du prolétariat »⁵³⁴ et ainsi de faire le jeu de la bourgeoisie. Brandir la liberté de *critique* contre l'orthodoxie marxiste est « un *cri* de guerre » donc, l'expression d'une guerre interne au mouvement marxiste, telle une guerre civile ou lutte de factions. *Que faire* pour se défendre contre cette critique ? Lénine répond : « il fallait songer à reprendre le travail théorique qui, à peine commencé à l'époque du marxisme légal, retombait maintenant sur les militants illégaux [...] s'élever vigoureusement contre la dispersion et les flottements du mouvement pratique »⁵³⁵. Pour lui, cette critique est l'œuvre de personnes qui, faisant preuve d'un niveau théorique insuffisant, refusent d'adhérer aux véritables principes marxistes, s'affranchissent même de tout système réfléchi et cohérent, et se complaisent dans la portée pratique de leur action. Cette même tendance menace le marxisme orthodoxe et Lénine rappelle à quel point Engels accordait de l'importance à la *lutte théorique*. Il en conclut que « *seul un parti guidé par une théorie d'avant-garde est capable de remplir le rôle de combattant d'avant-garde* »⁵³⁶. Lénine convoque même Marx à sa plaidoirie en faveur de la théorie.

Si vraiment il est nécessaire de s'unir, écrivait Marx aux chefs de parti, passez des accords en vue de réaliser les buts pratiques du mouvement, mais n'allez pas jusqu'à faire commerce des principes, ne faites pas de « concessions » théoriques. Telle était la pensée de Marx, et voilà qu'il s'en trouve parmi nous qui, en son nom, essayent de diminuer l'importance de la théorie !

⁵³² Jacques DERRIDA, *Théorie et pratique : cours de l'ENS-Ulm, 1975-1976*, Paris, Éditions Galilée, 2017.

⁵³³ V. I. LENINE, *Que faire ?*, *op. cit.*, p. 44-45.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 66.

Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire. On ne saurait trop insister sur cette idée à une époque où l'engouement pour les formes les plus étroites de l'action pratique va de pair avec la propagande à la mode de l'opportunisme.⁵³⁷

Tout semble renversé : la pensée dominante prend la place de la pensée critique, la théorie celle de la pratique, du moins dans l'acception que l'on en avait lorsque nous nous intéressions à la pensée de Marx dans la section précédente (section 1.3.1.). Tout se passe comme si le révolutionnaire Lénine se comportait comme un réactionnaire : il s'accroche à la théorie de Marx – Althusser dira, nous le verrons plus loin, *la Théorie* – comme un héritage ancestral qu'il faut préserver des attaques réformatrices venant de l'intérieur du mouvement, censé montrer une fidélité – voire une dévotion – sans failles. Le positionnement du marxisme comme pensée « dominante » pour ce mouvement devenu international a-t-il fait (re)basculer le rapport théorie-pratique en faveur de la théorie, rapport que Marx, critiquant la philosophie spéculative, avait voulu renverser en faveur de la pratique⁵³⁸, comme le suggère la « XI^e thèse sur Feuerbach » ? Nous reviendrons sur cette question plus loin avec Derrida.

Ce rôle de gardien de l'orthodoxie marxiste, Lénine le joue aussi au travers d'un ouvrage, *Matérialisme et empiriocriticisme*, dans lequel il se positionne comme « “chercheur” en philosophie »⁵³⁹ afin de confondre les « révisionnistes philosophiques » qui s'écartent des positions fondamentales du marxisme. Ces révisionnistes, pour lui, s'inspirent de la pensée de Ernst Mach pour notamment introduire le kantisme dans la philosophie marxiste. Or, l'argument majeur que Lénine avance tout au long de son ouvrage repose, de nouveau, sur une seule citation d'Engels.

Dans son *Ludwig Feuerbach*, Engels divise les philosophes en « deux camps » : les matérialistes et les idéalistes. [...] Engels y voit cette différence capitale : pour les matérialistes la nature est première et l'esprit second ; pour les idéalistes, c'est l'inverse. Engels situe entre les uns et les autres les partisans

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵³⁸ Il est intéressant de noter ici que Mao reviendra à un rapport théorie-pratique en faveur de la pratique et convoquera Lénine, comme il le fait en toute chose, pour appuyer sa position : « Lénine dit : « *La pratique est supérieure à la connaissance (théorique)* [...] ». » La philosophie marxiste – le matérialisme dialectique – a deux particularités évidentes. La première, c'est son caractère de classe [...] ; la seconde, c'est son caractère pratique ; elle met l'accent sur le fait que la théorie dépend de la pratique, que la théorie se fonde sur la pratique et, à son tour, sert la pratique. Tsé-toung MAO, *Écrits choisis en trois volumes. I*, trad. fr. édition officielle de Pékin, Paris, Maspero, 1969, p. 169-170. « À propos de la pratique », 1937.

⁵³⁹ Vladimir Iliitch LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme : Notes critiques sur une philosophie réactionnaire*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 6-7.

de Hume et de Kant, qu'il appelle *agnostiques*, puisqu'ils nient la possibilité de connaître l'univers, ou tout au moins de le connaître à fond.⁵⁴⁰

Lénine précise qu'Engels traite les partisans de Kant d'agnostiques dans un autre ouvrage, *Matérialisme historique*, et vise plus précisément les néokantiens. Il invoque Marx, avec la « II^e thèse sur Feuerbach », et Engels à nouveau pour réfuter l'agnosticisme, en mettant en avant, cette fois-ci, le concept de pratique « qui sépare pour tout un chacun l'illusion d'avec la réalité »⁵⁴¹. La pratique, pour Lénine, doit être mise à la base de la théorie de la connaissance. C'est ce que seule fait la théorie matérialiste de la connaissance qui, de ce fait, seule permet d'atteindre les vérités objectives. Il fait un parallèle entre le critère de la pratique et celui qui

fait de cette vérité : Napoléon est mort le 5 mai 1821, une vérité *éternelle*. [...] comme le critère de la pratique – c'est-à-dire le cours du développement de *tous* les pays capitalistes pendant ces dernières décades –, démontre la vérité objective de *toute* la théorie économique et sociale de Marx en générale, et non de telle ou telle de ses parties ou de ses formules, etc., il est clair que parler ici du « dogmatisme » des marxistes, c'est faire une concession impardonnable à l'économie bourgeoise. La seule conclusion à tirer de l'opinion partagée par les marxistes, que la théorie de Marx est une vérité objective, est celle-ci : en suivant *le chemin* tracé par la théorie de Marx, nous nous rapprocherons de plus en plus de la vérité objective [...].⁵⁴²

Ce passage montre à nouveau que le rapport théorie-pratique chez Lénine est ambigu : il n'est plus question de l'action pratique qu'il dévalorisait juste avant en regard de la réflexion théorique, mais bien d'un critère de la pratique dans le cadre d'une activité théorique de connaissance. La pratique intervient au profit de la théorie qui dit où se situe la *vérité*. Lénine a besoin de démontrer qu'il détient *la* vérité, qu'il attribue à Marx ou, à sa suite, à Engels. La démonstration théorique, scientifique, est celle qui dit la vérité objective et éternelle ; elle donne la légitimité, ensuite, d'agir. Ce discours théorique, tel que le conçoit Lénine, édicte et en quelque sorte « fait » la vérité. La « théorie » est peut-être finalement le nom d'une « pratique ». Nous aurons à poursuivre plus loin, avec Derrida, le fil de cette question du rapport théorie-pratique et de celle de la performativité des discours marxistes.

En dehors de ces « agnosticismes », tous les courants dignes, selon Lénine, de la philosophie se répartissent dans une « rencontre des contraires » *toute dialectique* entre le matérialisme et l'idéalisme. Seul l'idéalisme est digne de s'opposer au matérialisme ; Lénine

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 134.

cite longuement dans son introduction, et parfois avec admiration⁵⁴³, le philosophe idéaliste anglo-irlandais du XVIII^e siècle George Berkeley. En réduisant les opposants philosophiques valables aux idéalistes, il n'est en effet pas nécessaire de formuler d'autres arguments que de faire appel directement à Marx qui s'est clairement positionné contre l'idéalisme de Hegel, « l'idéalisme le plus développé et le plus conséquent ». Il ajoute que Marx « écartait avec mépris le “positivisme” de Comte et qualifiait de piètres épigones les philosophes contemporains qui croient avoir anéanti Hegel, et n'ont fait en réalité que reprendre les erreurs de Kant et de Hume, antérieurs à Hegel »⁵⁴⁴. Dans cette lutte philosophique, cette « lutte des partis en philosophie, lutte qui traduit en dernière analyse les tendances et l'idéologie des classes ennemis de la société contemporaine »⁵⁴⁵, l'ennemi est considéré avec un respect qui n'est pas accordé aux dissidents internes à la cause communiste, ni à ceux qui refusent la logique de parti et l'appartenance à l'un ou l'autre camp – les agnostiques.

De nouveau, nous pouvons nous demander si Lénine ne calque pas ici une conception *classique* de la guerre, celle de la théorie de l'autre paradigme de la guerre que Clausewitz représente, cet auteur qu'il a lu et utilise dans ses discours politiques. La lutte philosophique selon Lénine est une *guerre réglée, régulée* par des principes : il y a deux camps bien séparés par des « déclarations » claires et intangibles ; ces deux camps s'affrontent car ils sont des « contraires irréductibles » et il est normal et sain, selon la logique dialectique, que ces contraires s'affrontent. Seule cette guerre est légitime – voire légale si la dialectique est la « loi ». Lénine serait alors un révolutionnaire empreint de culture classique, ce qui se conçoit assez bien car plus on étudie pleinement son adversaire, plus on s'en imprègne profondément. Nous avons déjà montré cette osmose – inconsciente ou refoulée – entre courants de pensée adverses dans le cas de Clausewitz et de la pensée militaire française. Lénine, donc, se demande « Que faire ? » contre des adversaires illégitimes qui se prétendent de son propre camp, qui « critiquent » depuis l'intérieur du parti les principes, les règles qui assurent le partage du monde en deux oppositions nettes. Ces dissensions internes viennent menacer le bien-fondé de la « Théorie » marxiste, mais surtout dispersent les énergies qui devraient être occupées toute entière à combattre l'« Ennemi ». La réponse de Lénine à la

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 354.

question « Que faire ? » est alors celle d'un combat à mener dans le domaine de la théorie : *il faut défendre la Théorie* !⁵⁴⁶

Quand Derrida, en 1975, dit « Faut le faire », il lance un mot d'ordre qui joue d'accentuations qui sont comme *hantées* par la présence de Lénine. La première nécessité que relève Derrida derrière cette *injonction à l'action* est celle de sauver la philosophie que certains marxistes disent morte, tuée par Marx lui-même lorsqu'il a proclamé son *acte* de décès : la « XI^e thèse sur Feuerbach ». Le défi est relevé par Gramsci⁵⁴⁷, puis par un « premier »⁵⁴⁸ Althusser qui s'appuie sur Lénine, comme celui-ci s'appuyait sur Marx et Engels.

Et si l'on demande alors : mais que nous sert de poser ce problème *dans la théorie* puisque sa solution existe depuis longtemps à l'état pratique ? pourquoi donner, de cette solution pratique, un énoncé théorique dont la pratique a si bien pu se passer jusqu'ici ? et qu'avons-nous à gagner, que nous ne possédions déjà, à cette recherche « spéculative » ? À cette question, nous pourrions répondre d'un mot, celui de Lénine : « Sans la théorie pas de pratique révolutionnaire », en le généralisant : la théorie est essentielle à la pratique, à celle dont elle est la théorie comme à celle qu'elle peut aider à naître, ou à grandir.⁵⁴⁹

Tout comme Lénine lorsqu'il cite Marx ou Engels, Althusser ne reproduit qu'approximativement le mot de Lénine qui est, nous l'avons vu : « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire ». Il s'appuyait sur Marx qui incitait, selon lui, à ne pas faire de « “concessions” théoriques ». Pour traduire la même idée, Althusser utilise la « VIII^e thèse sur Feuerbach » : « Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique »⁵⁵⁰ que Engels modifie substantiellement en remplaçant le mot allemand traduit ici par « détournent » en un mot signifiant « dévoyer »⁵⁵¹. Pour

⁵⁴⁶ Cette position défensive n'est pas sans rappeler ce que Kuhn décrivait dans son processus de naissance et de déclin des théories scientifiques : une théorie finit toujours par être attaquée dans son fondement de nouveaux paradigmes qui se forment et que l'un d'entre eux finira par supplanter pour devenir la nouvelle théorie.

⁵⁴⁷ Derrida cite la critique de Gramsci faite à Groce qui pense que Marx visait l'essence de la philosophie dans cette « XI^e thèse sur Feuerbach » et que par conséquent le matérialisme dialectique est une pratique révolutionnaire et non une philosophie. J. DERRIDA, *Théorie et pratique*, op. cit, p. 29-32.

⁵⁴⁸ Derrida montrera comment Althusser regrette ensuite sa « déviation théoriste » : *Ibid.*, p. 58..

⁵⁴⁹ Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 167. « Sur la dialectique matérialiste » cité par J. DERRIDA, *Théorie et pratique*, op. cit, p. 84.

⁵⁵⁰ K. MARX et F. ENGELS, *L'Idéologie allemande*, op. cit, p. 98.

⁵⁵¹ J. DERRIDA, *Théorie et pratique*, op. cit, p. 38-39.

Derrida, « Althusser étant alors soucieux de rappeler le marxisme à la rigueur théorique, il était normal qu'il privilégiât, si l'on peut dire, la Huitième Thèse sur la Onzième »⁵⁵². Le « spectre » de Lénine se cache derrière ce rappel du marxisme à la rigueur théorique. Althusser veut « sauver » la philosophie en faisant de la dialectique matérialiste – ou matérialisme dialectique – la « Théorie de la pratique en général », une forme de philosophie⁵⁵³. Dans *Lénine et la philosophie*, Althusser, de nouveau, attribue à Lénine une formule : « la philosophie est, en dernière instance, lutte des classes dans la théorie »⁵⁵⁴ afin de faire de l'essence ultime de la pratique philosophique une intervention dans le domaine théorique, selon la thèse d'Engels portée par Lénine – et maintenant par Althusser – d'opposition séculaire entre idéalisme et matérialisme.

Nous en arrivons ainsi à la seconde accentuation du mot d'ordre « Faut le faire » : pour Derrida, le « faire » peut être aussi *d'avance* précédé du « faut » et ne pas en être séparable, marquant alors une audace transgressive. Il « faut faire » une philosophie marxiste ! Lénine l'a fait ; *il faut le faire* ! Quelle audace ! Quelle performance ! Son audace tient du « performatif » et des *speech acts* d'Austin⁵⁵⁵. Mais ici, le « performatif » de Lénine « ne se conforme pas à un contexte de conventions existantes comme Austin dit que fait le performatif ; [...] cette instauration prétend créer absolument sa propre conventionnalité, sa propre contractualité irréductible, irréductiblement hétérogène à la conventionnalité environnante »⁵⁵⁶. Dans *Spectres de Marx*, Derrida fait remarquer que le *Manifeste du parti communiste*⁵⁵⁷ s'énonce déjà selon cette « performativité ». « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme », la première phrase, vient *d'avance* annoncer ce qui « va finir par arriver »⁵⁵⁸, ce qui devient imminent par cet acte performatif de Marx et Engels, c'est-à-dire l'avènement du communisme. Le *Manifeste* crée l'événement, l'appel ou l'*injonction* politique ; il est doté d'une « performativité originaire [...] dont la force de *rupture* produit l'institution ou la constitution, la loi même, c'est-à-dire le sens qui paraît, qui devrait, qui

⁵⁵² *Ibid.*, p. 62.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 97-98. Nous soulignons le T majuscule.

⁵⁵⁴ Louis ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 39. cité par J. DERRIDA, *Théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁵⁵ J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*

⁵⁵⁶ J. DERRIDA, *Théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁵⁷ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste : suivi des préfaces de Marx et d'Engels*, trad. fr. Emile Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998.

⁵⁵⁸ J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 22.

paraît devoir le garantir en retour »⁵⁵⁹. Le *Manifeste* est, pour Derrida, une « conjuration », c'est-à-dire une « conspiration [...] de ceux qui s'engagent solennellement [...] à lutter contre un pouvoir supérieur », mais aussi une « incantation magique [...] qui fait venir *par la voix* [...] ce qui *n'est pas là* au moment de l'appel », un esprit ou un spectre.

Le spectre de Marx, ou plutôt les spectres de Marx, hante(nt) toujours notre monde selon Derrida. Il cite Paul Valéry en 1919 dans *La Crise de l'esprit* : « l'Hamlet européen regarde des milliers de spectres. [...] S'il saisit un crâne, c'est un crâne illustre [...]. Et celui-ci fut *Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx, qui genuit...* »⁵⁶⁰ Qui le crâne de Marx genuit-il ? Quel(s) esprit(s) génère-t-il ? Nous avons vu que *Lénine* peut être intégré comme celui qui a donné son nom au marxisme-léninisme dans cette chaîne spectrale, Lénine qui informe notamment la pensée d'un premier Althusser qui s'en repentira par la suite. Mais les spectres du marxisme sont nombreux à perpétrer les injonctions de Marx, ses conjurations que le monde d'après la chute de l'U.R.S.S. voudra conjurer à son tour. Le livre de Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*⁵⁶¹, pour Derrida, est une incantation à la mort du marxisme⁵⁶². Nous pourrions parler ici d'un cercle infernal de conjuration de conjurations, comme d'une preuve *effective* de la logique de la dialectique hégélienne à l'œuvre *dans la pratique*. « Conjuration » serait un autre nom pour « contradiction ». Et comme le procès hégélien veut que le point de départ soit le « soi », qui sort pour rencontrer son contraire pour enfin effectuer un « retour à soi », nous pourrions parler d' « auto-conjuration ».

Derrida pense que Stirner est le mauvais frère de Marx, un double, une image diabolique : frère séduction [à l'image de père séduction], l'archi-spectre. L'aporie de la persécution de soi « perforce » un soi seulement possible comme persécution. Marx se produit dans le spectre qu'il croit persécuter. Cette performativité révolutionnaire messianique est donc aussi une performativité tournée contre elle-même : elle relève d'une perversion originale, une perverformativité.⁵⁶³

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁶⁰ Paul VALÉRY, *La Crise de l'esprit. Tome I*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, p. 993. cité par J. DERRIDA, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 23-24. *La Crise de l'esprit* est connue pour cette citation : « Nous autres, civilisation, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ».

⁵⁶¹ Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. fr. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 2008.

⁵⁶² J. DERRIDA, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 98-127.

⁵⁶³ Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, Presses Universitaires de France - Galilée, 2002, p. 28. Derrida cite en note de bas de page l'interprétation de Werner Hamacher faite à partie de *Spectres de Marx*.

Conceptualisation et pratique de la guerre : la « guerre hors limites » ?

Le paradigme marxiste-léniniste de la guerre est-il celui qui révèle le « performatif » ? Vouloir scinder en deux partis clairement distincts les « ennemis » *versus* les « camarades » n'est-il pas vouloir conjurer l'impossibilité *effective* d'empêcher les critiques, les défauts de « loyauté », les dédoublements à l'intérieur même du parti. Les frères ne peuvent-ils pas être aussi « frères ennemis » ? N'est-ce pas la logique même de la dialectique hégélienne qui est à l'œuvre dans ces scissions, dans ces doubles issus du même qui s'opposent ? Les limites tracées nettement entre les deux camps *légitimement opposés* n'empêchent pas l'apparition d'*adversaires illégitimes* à l'intérieur même du camp si bien délimité.

Cette guerre de l'intérieur, cette *stásis*, est donc par nature « hors limites », radicale. Il fallait la conjurer, l'oublier. Ninon Grangé⁵⁶⁴ montre comment les Romains ont oublié la *stásis* grecque. Car la *stásis* est une guerre interne à la cité, une guerre entre frères ennemis ; elle est le dépassement de toute mesure, un mouvement archaïque du politique. Elle est le nom de ce qu'il faut oublier pour ne garder en mémoire que le nom de *pólemos*, de la guerre régulée, maîtrisée, domestiquée, celle du paradigme dit *classique*. La *stásis* rappelle en effet que la violence est au fondement de la cité, contrairement à ce que la tradition de la philosophie politique, avec notamment les théories du contrat social, veut nous enseigner. Dans la Grèce antique, la *stásis* était institutionnalisée : celui qui refusait d'y prendre part était déchu de ses droits politiques – c'était la loi de Solon –, mais celui qui voulait poursuivre le combat par la vengeance une fois la guerre terminée était tout aussi coupable politiquement. La *stásis* oblige à prendre parti, tout comme la lutte des classes oblige à se ranger dans un camp ou dans l'autre. Mais c'est la seule règle. Ensuite, il n'y a pas de limites au déchaînement de violence, aucun frein à la montée aux extrêmes. Nous avons vu avec Clausewitz (section 1.2.2.) comment la guerre conceptualisée comme duel montait mécaniquement aux extrêmes. Nous reviendrons également dans la dernière partie de cette thèse (section 3.3.1.) sur la violence radicale liée aux figures du double, des frères ennemis. La lutte des classes rentre dans cette même logique de *stásis* ; il s'agit du même paradigme de la guerre. Il y a les guerres dites *classiques* – les guerres interétatiques, le *pólemos* – et

⁵⁶⁴ Ninon GRANGÉ, *Oublier la guerre civile ? : Stasis, chronique d'une disparition*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : Librairie philosophique J. Vrin, 2015.

les *autres* guerres – la lutte des classes, la guerre des races, les guerres sociales, les guerres civiles, les guerres internes, la *stásis*. « Il y a guerres et guerres... »⁵⁶⁵ disait Lénine.

Les socialistes ont toujours condamné les guerres entre les peuples comme barbares et brutales. Mais, en principe, notre attitude devant la guerre diffère de celle des pacifistes bourgeois (qui prêchent et pratiquent la paix) et des anarchistes. Nous différons des premiers en ce que nous reconnaissons pleinement la légitimité, la nature progressiste, et la nécessité des guerres civiles, c'est-à-dire des guerres d'une classe opprimée contre l'opprimeur, des esclaves contre les possesseurs d'esclaves, des serfs contre les propriétaires fonciers...⁵⁶⁶

Le concept de guerre comme *stásis* ou lutte des classes, dans sa radicalité et la montée aux extrêmes qui le caractérise, fait penser au concept pur de guerre comme duel que Clausewitz avait renvoyé au-delà du plan d'immanence, dans la verticalité transcendante, surplombant la guerre absolue, celle de la guerre des masses de Napoléon que Marx, Engels et Lénine prennent pour modèle (section 1.2.2.). Le marxisme-léninisme, du moins jusqu'à Lénine, opère une rupture et ramène le concept oublié, conjuré de la guerre comme *stásis* dans le plan d'immanence, dans la réalité de ce monde. Cette audace – « il faut le faire ! » – modifie le champ conceptuel de la guerre et introduit un deuxième paradigme, qui ne s'oppose pas forcément au premier mais lui est plutôt complémentaire. La difficulté est de bien identifier les guerres qui rentrent dans l'un et dans l'autre paradigme. La figure 2 de la section 1.2.2. sur Clausewitz peut être modifiée selon la figure suivante (fig. 3).

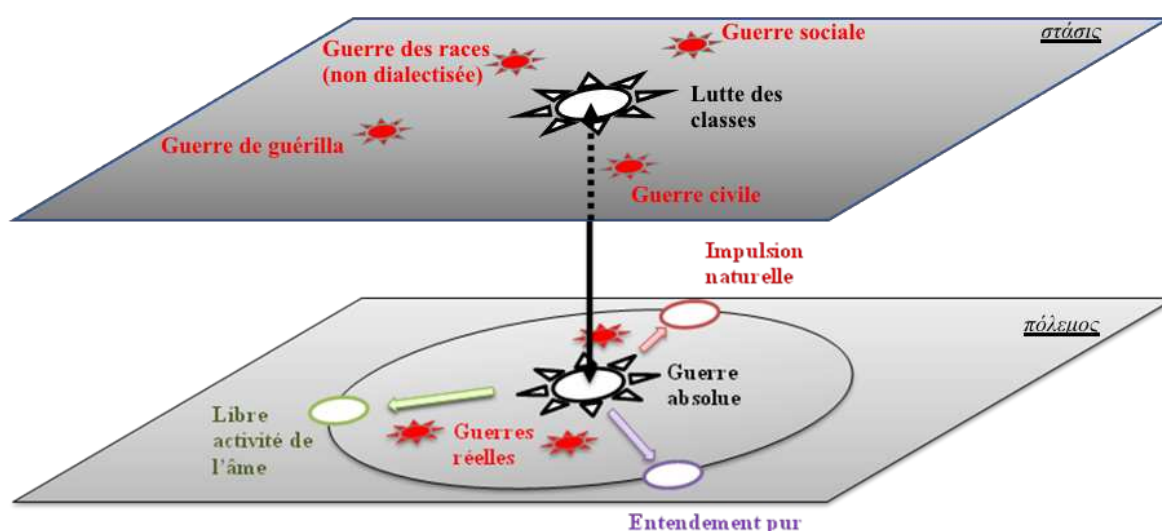


Figure 3 - schéma représentant les deux plans d'immanence des guerres réelles : celui issu de la théorie clausewitzienne, donnant les positions relatives entre le concept pur, la guerre absolue, les guerres réelles, et

⁵⁶⁵ Citation attribuée à Lénine par Staline dans ses discours. Berthold C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, Paris, Éditions Médicis, 1945, p. 21.

⁵⁶⁶ Lénine cité par Friedl : *Ibid.*, p. 112-113.

les trois pôles d'attraction que sont l'impulsion naturelle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur ; celui issu de la théorie dialectique marxiste-léniniste, dans lequel seule la lutte des classes est dialectisée, c'est-à-dire s'inscrit dans un procès téléologique.

La *lutte des classes* prend la place du concept pur de guerre de Clausewitz et ouvre un nouveau plan d'immanence dans lequel les guerres oubliées et conjurées apparaissent. Mais le concept pur de guerre chez Clausewitz n'est pas assimilé à celui de lutte des classes, puisque Clausewitz, nous le verrons, ne dialectisait pas ces concepts : le concept pur de guerre est un duel pur et non un procès trinitaire. La lutte des classes a une position particulière et centrale dans ce plan d'immanence – de la même façon que la *guerre absolue* avait une position centrale par rapport aux « guerres réelles » chez Clausewitz – car elle est la seule à être *dialectisée*, selon le terme employé par Foucault (section 1.2.2.), c'est-à-dire la seule de ces guerres de la *stásis* à s'inscrire dans le processus de la dialectique historique hégélienne. Pour cela, elle détient une pureté de concept pour la théorie marxiste-léniniste qui la différencie radicalement des autres. Mais alors que dans le premier plan d'immanence, trois pôles d'attraction détournaient les guerres réelles de la guerre absolue, dans ce second plan d'immanence, un seul pôle d'attraction, la lutte des classes, attire les guerres civiles ou internes à lui. Le chiffre trois qu'il renferme déstabilise et met en mouvement les oppositions duelles, puis stabilise celles-ci, dans une oscillation exponentielle, montant aux extrêmes pour aboutir, selon le *télos* hégélo-marxien, à la fin de tout combat. Ainsi, la lutte des classes et la guerre absolue sont dans une position de vis-à-vis ; elles connectent les deux plans et leur font former un *biface*.

Ce biface est aussi un vis-à-vis entre Clausewitz et Lénine qui, nous l'avons vu, a su utiliser l'auteur de *De la guerre* en lui prêtant notamment la vertu d'avoir été fécondée par la dialectique hégélienne. Revenons donc sur l'influence philosophique de Clausewitz. Nous avons montré que le système clausewitzien était plutôt d'influence kantienne, ce qui était notamment présent dans la nomination des trois pôles d'attraction qui modifient l'exercice des guerres réelles et les dévient de la guerre absolue – l'impulsion naturelle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur font naturellement penser à la sensibilité, la raison pratique et l'entendement kantien. La logique du plan d'immanence des guerres clausewitziennes est trinitaire mais pas au sens hégélien. Dans son *Cahier sur Clausewitz*⁵⁶⁷, sur lequel il avait recopié des passages de *De la guerre* et les avait annotés, Lénine veut lire en Clausewitz la

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 47-78. Ce cahier constitue l'archive n° 18674 de l'Institut Lénine à Moscou et est estimé avoir été écrit aux alentours de 1913-1916.

logique à l'œuvre dans la dialectique hégélienne. Pourtant, sa première annotation concerne la note biographique de Clausewitz dans laquelle on peut lire qu'il « assista aux conférences philosophiques du professeur Kiesewetter »⁵⁶⁸ : Lénine inscrit dans la marge « = Kantien », ce qui va dans notre sens concernant l'influence de Clausewitz, mais inaugure assez mal la lecture de Lénine qui, nous l'avons vu, classait les kantiens parmi les agnostiques. Cela ne l'empêche pas, néanmoins, de noter « exemple de dialectique » en marge d'un paragraphe sur la « clé de pays » : il note « Spirituel et intelligent » en marge de « Dans la majorité des cas, la meilleure clé de pays se trouve dans l'armée ennemie »⁵⁶⁹, ce qui nous laisse supposer que Lénine y trouvait là cet exemple de dialectique. Clausewitz explique dans ce chapitre XXIII du livre VI que le facteur-clé – il parle de *centre de gravité*⁵⁷⁰ – d'un pays n'est pas une position géographique mais est plutôt à identifier dans les capacités militaires de ce pays. L'armée ennemie serait donc peut-être ici l'objet « dialectisé » par Lénine.

Plus loin, il annote à nouveau « dialectique » en marge de « La guerre est un objet qui peut être tantôt plus, tantôt moins que la guerre » ; il recopie juste avant « Sous Bonaparte... (la guerre) a pris son aspect absolu. »⁵⁷¹ Dans ce chapitre II du livre VIII, Clausewitz différencie la guerre absolue de la guerre réelle ; après avoir expliqué que « la guerre surgit et prend sa forme non en fonction de l'ajustement final de toutes les innombrables circonstances qu'elle affecte, mais en fonction de certaines d'entre elles qui prédominent », il en vient à cette curieuse formule « la guerre peut être quelque chose qui sera tantôt plus et tantôt moins la guerre » ; il poursuit : « La théorie doit admettre tout cela, mais son devoir est de donner la première place à la forme absolue de la guerre comme à un point de référence »⁵⁷². Est-ce que Lénine voit un caractère dialectique à ce que la guerre soit tantôt plus, tantôt moins, donc en elle-même en contradiction entre un plus et un moins ? Dans le contexte, Clausewitz veut simplement dire que la guerre réelle est plus ou moins loin de son point de référence : la guerre absolue.

Nous avons donc seulement deux occurrences douteuses du mot « dialectique » dans les annotations de Lénine et aucune dans les phrases de Clausewitz qu'il a recopiées. La

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷⁰ La notion de « centre de gravité » deviendra majeure en planification militaire et qui est attribuée à Clausewitz. C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 524.

⁵⁷¹ B. C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, op. cit., p. 66.

⁵⁷² C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 673.

tradition soviétique veut que Lénine ait également relevé quelques passages de Clausewitz sur l'attaque et la défense en raison de leur caractère dialectique. Cela n'est pas du tout évident si nous nous référons au cahier de Lénine. Est-ce de nouveau parce que l'attaque, par principe, *s'oppose* à la défense et *vice versa* ? Les théoriciens militaires soviétiques sont très attachés à ces passages de Clausewitz car ils tiennent à les contredire, ce que n'a pas fait bien sûr Lénine. En effet, Clausewitz reconnaît que l'offensive est la forme de combat qui emporte la décision mais qu'elle est cependant une forme plus faible que celle de la défense⁵⁷³. Pour la raison évidente que pour faire une révolution il faut prendre l'initiative et attaquer, ces théoriciens soviétiques ne pouvaient pas suivre Clausewitz sur ce point. Une révolution n'est jamais défensive et il faut montrer que la victoire est pourtant certaine.

Mais quel est donc cette conception de la dialectique qui ne ressemble plus à celle de Hegel et pourtant s'en réclame ? Il semble que la logique *binaire* de l'opposition simple – des armées ennemies, du plus *versus* moins, de l'attaque *versus* la défense... – ait pris le pas sur la logique *ternaire* complexe de Hegel. Rappelons qu'aujourd'hui c'est dans ce sens courant qu'est employé ce mot pour définir la guerre comme « *dialectique des volontés employant la force pour résoudre leur conflit* »⁵⁷⁴. Mao, un des grands fondateurs et continuateurs de la doctrine marxiste-léniniste – parfois nommée marxiste-léniniste-maoïste – nous éclaire sur ce point.

La loi de la contradiction inhérente aux choses, aux phénomènes, ou loi de l'unité des contraires, est la loi fondamentale de la dialectique matérialiste. Lénine dit : « Au sens propre, la dialectique est l'étude de la contradiction *dans l'essence même des choses*... » [...] Dans l'histoire de la connaissance humaine, il a toujours existé deux conceptions des lois du développement du monde : l'une est métaphysique, l'autre dialectique ; elles constituent deux conceptions du monde opposées. Lénine dit : [« Les deux concepts fondamentaux [...] sont le développement en tant que diminution et augmentation, en tant que répétition, *et* le développement en tant qu'unité des contraires (dédoublément de ce qui est un, en contraires qui s'excluent mutuellement, et rapports entre eux). »⁵⁷⁵

Ce que retient Mao de Lénine – qui le prenait de Marx, qui le prenait de Hegel –, c'est essentiellement une logique binaire et non trinitaire : la loi fondamentale est celle de la

⁵⁷³ « Quel est l'objet de la défense ? *Conserver*. Il est plus facile de conserver que d'acquérir ; d'où il en suit immédiatement que les moyens étant supposés égaux des deux côtés, la défense est plus facile que l'attaque. » *Ibid.*, p. 399-400.

⁵⁷⁴ A. BEAUFRE, *Introduction à la stratégie*, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁷⁵ Tsé-toung MAO, *Écrits choisis en trois volumes. II*, trad. fr. édition officielle de Pékin, Paris, Maspero, 1969, p. 5-6. « À propos de la contradiction », 1937. Mao cite les notes de Lénine sur les *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel, puis « À propos de la dialectique », écrits en 1915.

contradiction à l'intérieur de chaque chose ; elle se retrouve à la base de la conception du monde comme dédoublements des choses en contraires et rapports entre ces contraires. Le procès trinitaire de Hegel n'est plus ; il a été en quelque sorte simplifié. Quelques mots restent, comme « dialectique » et « développement », mais n'ont plus la même signification que chez Hegel ; d'autres mots ont pris une grande importance, comme « dédoublement », « contraires » et « rapports ».

Pourtant, l'aspect téléologique et la résolution finale des oppositions ne sont pas perdus de vue. « La guerre, ce monstre qui fait s'entre-tuer les hommes, finira par être éliminée par le développement de la société humaine [...]. Mais pour supprimer la guerre, il n'y a qu'un seul moyen : opposer la guerre à la guerre [...] la guerre à laquelle nous ferons face sera une partie de *la plus grande et de la plus cruelle de toutes les guerres*. »⁵⁷⁶ C'est cette guerre, justifiée par le développement de la société humaine et l'« avènement de la paix perpétuelle pour l'humanité »⁵⁷⁷, a un caractère radical. Comme la guerre absolue de Clausewitz qui n'est limitée ou régulée par aucun des trois pôles d'attraction, la *guerre révolutionnaire* finale de Mao – *guerre civile* de Lénine, ou *lutte des classes* de Marx – est hors limites, à la façon du sublime kantien, démesurée et d'une puissance destructrice extrême. La guerre absolue de Napoléon et la guerre révolutionnaire misent toutes deux sur les « masses » – innombrables par nature – engagées.

« Celui qui gagne la guerre, c'est celui qui a le plus de réserves, le plus de sources de force et d'endurance dans la masse même du peuple. » Ayant posé ce postulat, Lénine affirmait que dans les guerres futures l'Armée rouge disposerait de ressources illimitées et d'un total soutien moral.⁵⁷⁸

La stratégie doit être radicale, à la mesure des moyens engagés, et ne se soumettre à aucune règle. Les principes de la guerre révolutionnaire pour Mao sont ainsi : attaque – « la défensive comporte un grave inconvénient : au lieu de galvaniser la population du pays, elle la démoralise »⁵⁷⁹ –, éventuellement retraite stratégique avec techniques de guérilla puis contre-offensive, concentration des forces, mouvement – et non position –, combat de décision rapide et surtout *anéantissement* – « à la guerre, il vaut mieux anéantir une division

⁵⁷⁶ T. MAO, *Écrits choisis en trois volumes. I, op. cit.*, p. 74. « Les problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine », 1936. Nous soulignons.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ B. C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz, op. cit.*, p. 125-126.

⁵⁷⁹ T. MAO, *Écrits choisis en trois volumes. I, op. cit.*, p. 109.

de l'adversaire que d'en mettre dix en déroute »⁵⁸⁰. Tout est permis lorsqu'il s'agit de faire advenir la révolution ; il n'y a plus de « limites techniques, scientifiques, théoriques, psychologiques, éthiques, de l'ordre de la tradition ou des mœurs » ; elle implique un « dépassement idéologique » et « au moment de l'action, le choix des moyens les plus appropriés (y compris les moyens extrêmes). [...] Aussi, les exigences qui s'imposent à eux [les militaires] en matière de *pensée hors limites* sont-elles beaucoup plus radicales. »⁵⁸¹

CONCLUSION : LA QUESTION DE LA REVOLUTION

Dans le chapitre précédent, nous avons conclu sur la question de la liberté, moteur de l'émancipation intellectuelle de l'*Aufklärung* et des Lumières ; nous souhaitons maintenant conclure ce chapitre avec la question de la révolution, moteur de l'émancipation sociale du prolétariat. Les voix des révolutionnaires s'écrient : au nom de la liberté, au nom de la révolution, de ces fins enthousiasmantes de l'Homme et de l'Humanité, quelles guerres ne sont-elles pas légitimes ? Si on les mène jusqu'au bout, si on a le courage de ne pas reculer, de ne pas hésiter, d'aller au-delà de toute limite, il est évident que la paix perpétuelle adviendra : elle est une évidence pour tout entendement mûre et pour tout homme uni aux mêmes intérêts que ses semblables dans une classe sociale unique.

La question de la paix perpétuelle conduit à celle de la légitimité de la révolution. Rousseau, se désolant de l'attitude insensée des Princes devant le projet de paix perpétuelle qui pourtant est de leur véritable intérêt, estime que seule une révolution pourrait permettre de réaliser ce projet. « Consolons-nous de ne pas le voir exécuter ; car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité »⁵⁸². *Que faire* donc de la violence, de cette question gênante de la violence, dans toutes constructions révolutionnaires idéales ? Suffit-il simplement de la justifier, de la légitimer, de la légaliser ? La *raison*, l'*esprit*, la *loi* – nous l'aborderons dans le chapitre suivant avec Schmitt (section 1.4.1.) – sont convoqués tour à tour à ce tribunal de la guerre.

Nous venons de voir comment l'*esprit*, ou du moins ce que le procès de développement de l'esprit est devenu avec le marxisme-léninisme, légitimait la révolution. Revenons à la *raison*, pour voir ce qu'elle peut justifier, avec notamment Kant qui, à la façon de Hegel, a

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁸¹ Liang QIAO et Xiangsui WANG, *La Guerre hors limites*, trad. fr. Hervé Denès, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 251.

⁵⁸² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2003, vol. 3, p. 600. « Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre ».

pu valoriser la guerre et le chef de guerre⁵⁸³, et qui a un rapport à la révolution qui peut paraître ambigu. Pour lui, la personne physique du souverain étant assimilée à la souveraineté morale, le peuple, lorsqu'il entre en conflit avec son souverain, entre dès lors en conflit avec sa souveraineté, ce qui n'est pas juridiquement possible⁵⁸⁴. Certains y voient une autocensure politique, comme Christian Ferrié⁵⁸⁵. D'autres, comme Derrida⁵⁸⁶ ou Foucault⁵⁸⁷, déplacent l'éloge de la révolution sur sa capacité à susciter l'enthousiasme de l'homme. D'une façon qui peut paraître paradoxale, ce qui a pu plaire à Kant dans les concepts de guerre et de révolution, c'est la part du concept de liberté qui en émane : la guerre sublime la forme de penser d'un peuple et donc révèle sa liberté et sa moralité ; la révolution, au-delà des actes qu'un homme sensé d'ailleurs ne referait pas, suscite un enthousiasme pour la liberté, cette Idée de la raison pure pratique qui, au travers de cet événement, prouve de manière magistrale son existence.

*

Avant de passer du monde du marxisme ou du communisme à nouveau monde en « -isme », dressons un quatrième bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires de Lénine nous apportent pour notre pensée de la guerre et ses variations critiques. La postérité de Lénine est celle de la logique de parti – en créant deux camps opposés « idéologiquement », elle force à faire d'ennemis semblables des ennemis radicalement

⁵⁸³ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit, p. 144.

⁵⁸⁴ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 204. « Un changement de la constitution (vicieuse) de l'État peut bien être parfois nécessaire – mais il ne peut être accompli que par le souverain lui-même par une *réforme*, et non par le peuple, c'est-à-dire par *révolution*. »

⁵⁸⁵ C. FERRIE, *La politique de Kant*, op. cit.

⁵⁸⁶ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit, p. 56. « Néanmoins je crois que je dirais, comme Kant l'a fait à un moment donné, que même si toutes les manifestations qui se produisent au nom du droit, au nom du bien, au nom de la vertu, au nom du progrès, échouent, comme elles ont échoué d'une certaine manière lors de la Révolution française au moment de la Terreur – Kant le reconnaissait, le terrorisme pour lui était quelque chose, la Terreur était pour lui le signe que la Révolution française avait échoué –, c'est quand même une signe. Même là où ça échoue de manière désespérante, Kant disait que le fait que l'on a *tenté de* est un signe à la fois prometteur, commémorateur, et que ce signe est un événement. »

⁵⁸⁷ M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit. « [...] ce qui constitue l'événement à valeur remémorative, démonstrative, et pronostique, ce n'est pas le drame lui-même, ce ne sont pas les exploits révolutionnaires, ni la gesticulation qui l'accompagne. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est ma manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, au mieux ou au pis, se laissent entraîner par elle. »

différents : les révolutionnaires *versus* les contre-révolutionnaires, les tenants de la guerre juste *versus* ceux de la guerre injuste, etc. La « Théorie » marxiste-léniniste irrigue les pensées de ces continuateurs comme Mao – mais aussi des guérilleros révolutionnaires comme nous allons le voir dans le chapitre suivant (section 1.4.2.) – et s’incarne, pour le camp adverse, dans une stratégie terrifiante, tirée par une « fin qui justifie les moyens » et qui permet de se passer de limites, d’agir « hors limites ».

L’Achéron se dissimulait sous les canaux de l’ordre étatique, la philosophie dominante de Hegel, la réconciliation conservatrice entre l’État et la révolution. Mais l’« arme idéologique » restait disponible, même chez Hegel, et « toujours plus dangereuse que la philosophie de Rousseau aux mains des Jacobins ». Marx et Engels, les héritiers immédiats, étaient encore trop purement, donc point assez philosophes : des penseurs plutôt que des activistes de la guerre révolutionnaire. On attendait encore un « révolutionnaire professionnel » : Lénine. Premier héritier authentique de la *Magna Carta* prussienne, il est à son tour suivi et radicalisé par Mao. Au concept classique du politique fondé au XVIII^e et au XIX^e siècle sur l’État du droit des gens européen et sur la guerre inter-étatique, il allait substituer une guerre révolutionnaire des partis. Celle-ci assume, certes, dans sa forme clausewitzienne, la distinction ami/ennemi mais elle se radicalise en portant l’hostilité à son absolu. [...] qui est *in concreto* l’ennemi absolu ? Réponse : l’ennemi de classe, le bourgeois et le capitaliste occidental, partout où il impose son ordre social.⁵⁸⁸

La notion de l’ennemi devient centrale et déterminante pour la guerre qui se conçoit dorénavant comme permanente, du moins jusqu’à l’avènement du τέλος communiste. L’*ennemi* est absolutisé lors d’un processus qui part de Hegel, passe par Marx et Engels, puis Lénine et Mao, mais c’est Schmitt qui, en passant par un autre chemin que celui du marxisme-léninisme⁵⁸⁹, en fera le fondement d’une théorie politique.

1.4. L’INFLUENCE OU LES LEGS DE CARL SCHMITT

Carl Schmitt, auteur controversé en raison de son soutien au nazisme, dérange par la pertinence de ses analyses et par l’audace de ses réflexions sur des phénomènes que la philosophie politique classique et la politique elle-même préféraient ignorer : « en faisant de l’ennemi la figure axiale et indépassable du politique, il s’attaquait explicitement à l’optimisme libéral ou communiste et à leurs espoirs d’une humanité réconciliée et

⁵⁸⁸ J. DERRIDA, *Politiques de l’amitié : suivi de L’oreille de Heidegger*, op. cit., p. 169-170.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 101-102. « [...] une tradition de la modernité qui, de façon naturellement différenciée et compliquée, remonte au moins à Hegel. Elle prend une forme systématique chez Carl Schmitt et nous croyons nécessaire de nous y arrêter [...] en raison de leur héritage. [...] Est-il fortuit que la même filiation allie plusieurs familles de l’extrême-droite et de l’extrême-gauche (marxiste, post- ou néo-marxiste) ? »

postpolitique »⁵⁹⁰, le projet de *paix perpétuelle*. Avec Schmitt, les extrêmes se rejoignent. Ses diagnostics et analyses, dont lui-même a pu tirer des conclusions à consonance fasciste et nazie, ont également attirer ses lecteurs marxistes. Ceux-ci ont vu dans l'*état d'exception*, là où Schmitt y théorise l'affirmation du pouvoir souverain, le moment de l'autoconstitution du peuple, rendant possible la lecture inversée d'une pensée contre-révolutionnaire. De même, avec la *Théorie du partisan* en 1963, les analyses de Schmitt sur les stratégies de la guérilla communiste, de Trotski à Mao, ont fortement influencé les mouvements d'extrême-gauche. Les écrits de Schmitt se placent à un niveau d'abstraction qui semble les éloigner des motivations idéologiques. Mais ils les placent en réalité dans un paradoxe : un usage antithétique de ces concepts qui dénonce ce qu'ils légitiment dans le même temps. Schmitt serait le « théoricien des cas extrêmes »⁵⁹¹.

Si les écrits de Schmitt ont un retentissement considérable pour la pensée de guerre, ils n'en constituent pas pour autant, à notre sens, un événement discursif du même rang que ceux de « Kant » et de « Hegel ». Nous verrons que, comme Marx et Engels, Schmitt s'appuie sur ce que l'*événement discursif* « Hegel » a généré comme ruptures dans la pensée. Dans la conception schmittienne, la notion de politique⁵⁹² se définit à partir de la distinction entre ami et ennemi, distinction qui suppose la guerre comme toujours possible, comme sous-jacente, comme toujours là. Ce concept de guerre n'est donc pas celui de la guerre dite classique, qui se déclare entre deux États et qui prend fin lorsque la paix est signée ; il n'est pas non plus le concept marxiste de lutte des classes, guerre permanente certes, mais qui oppose deux classes sociales et non deux États. La politique s'assied sur la possibilité réelle de conflits interétatiques sans que la guerre ne soit pour autant déclarée. Mais lorsque Schmitt, dans les années 1960, pense la *guerre du partisan* et que la désignation de l'ennemi ne permet plus de tracer les frontières sur lesquelles repose un ordre politique bien établi, lorsque le partisan s'élève comme ennemi intérieur, la politique se perd dans une « guerre civile mondiale »⁵⁹³. Chez Schmitt, la guerre, au travers de la désignation de l'ennemi, est à la fois condition de possibilité de la politique, mais aussi, dans sa forme de guerre

⁵⁹⁰ Jean-Claude MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2016, p. 16.

⁵⁹¹ Jean-Claude MONOD, « Présentation », in Carl SCHMITT, *La dictature*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Ségler, Paris, Éd. du Seuil, 2015, p. 48.

⁵⁹² Carl SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, trad. fr. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2015, p. 41-204.

⁵⁹³ Carl SCHMITT, *La guerre civile mondiale : essais, 1943-1978*, trad. fr. Céline Jouin, Maisons-Alfort, Ère, 2007.

interétatique, un instrument de la politique. Lorsqu'elle prend, en revanche, la forme de la guerre civile mondiale telle qu'il la conçoit à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, elle devient un danger pour cette politique.

1.4.1. SCHMITT : L'ENNEMI ET LA GUERRE

La pensée de Carl Schmitt, comme celle de Machiavel, fait scandale car elle révèle que le politique, qui se pense comme non contradictoire et maître de la violence, est lui-même constitué, en toute contradiction interne, de cette violence. Avant l'ère moderne, le politique légitimait l'usage qu'il faisait de la violence, par exemple dans une guerre, par une cause qu'il estimait juste ; avec l'ère moderne, le politique a « légalisé » l'usage de cette violence « légitime » et en a pris le monopole. Pour Schmitt, il n'y a aucun scandale à révéler ce fondement de la politique moderne et par suite du droit moderne, c'est-à-dire une *décision* qui consiste à se passer de morale, à ne plus devoir légitimer ce qui devient dès lors légal. La répression et la guerre sont dorénavant une question de droit ou, tout au plus, de décision politique.

Schmitt est juriste mais sa pensée du droit et de la politique développe des philosophèmes précieux pour la pensée de la guerre. S'il montre une connaissance poussée de systèmes philosophiques, tels que ceux de Hobbes, Kant et surtout Hegel, son intérêt ne se porte pas sur la pensée spéculative – la raison ou l'Esprit hégélien – mais sur celle d'objets concrets du droit tels que la loi ou la constitution de l'État. Schmitt, réaliste dans ses diagnostics, est un penseur de l'absolu, de l'exception et le défenseur de l'ordre du *jus publicum europæum* qui fait disparaître la *justa causa*, la « guerre juste » dont il observe le retour. Derrière ce penseur qui se proclame ouvertement hobbesien, critique du positivisme juridique, du libéralisme politique et du pacifisme iréniste, se cache un certain « spectre de Hegel », pour reprendre les mots de Derrida :

« Adam et Ève avaient deux fils, Caïn et Abel. Ainsi commence l'histoire de l'humanité. C'est ainsi qu'apparaît le père de toutes choses⁵⁹⁴. C'est là la tension dialectique qui tient l'histoire du monde en mouvement, et l'histoire du monde n'en est pas encore à sa fin. » Entre la famille grecque et la famille biblique, apparaît le penseur de l'infini, le penseur du « véritable infini », non du « faux infini ». Il a les traits et porte le nom du « philosophe ». On reconnaît le spectre de Hegel, même s'il n'est pas proprement nommé.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Le « père de toutes choses » reprend le *pólemos* héraclitéen : « *Pólemos pánton men patér esti* » (fragment 53).

⁵⁹⁵ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 190. Derrida cite Schmitt.

Retour sur l'événement discursif « Hegel » : l'État et la loi

Schmitt se réclame de Hobbes mais, s'il ne le cite pas toujours, Hegel n'est jamais très loin derrière les écrits de Schmitt, comme le montre très bien Jean-François Kervégan⁵⁹⁶. Contrairement à Marx et ses successeurs, Schmitt n'emprunte pas à Hegel sa « méthode », la dialectique en tant que procès en trois moments ; s'il valorise l'antagonisme et la relation ami/ennemi, ce n'est pas pour la dépasser par un *Aufhebung* hégélien, bien au contraire. Ses affinités avec Hegel sont à chercher dans des thématiques communes, des approches similaires, et l'appropriation de concepts, comme notamment l'État fort, l'ennemi public, le rejet d'une séparation abstraite du droit et de la politique, la critique des vues cosmopolitiques kantiennes.

Hobbes et Hegel, les deux penseurs auxquels Schmitt se réfère le plus, sont ceux qui sont allés jusqu'à « diviniser »⁵⁹⁷ l'État, et qui encadrent l'ère de l'ordre juridique moderne qui a vu le triomphe de la forme étatique. La doctrine schmittienne de l'État entre dans la tradition allemande d'une forme hégélienne de l'État, celle d'une totalité organique unifiée par un même esprit populaire, mais surtout celle de l'incarnation téléologique du politique. L'État est le politique par excellence, seul capable de sauver l'ordre et la société. Derrida y voit la matrice logique de l'œuvre de Schmitt.

Notre hypothèse, c'est que le chemin, à la fois continu et discontinu, conséquent et, *volens nolens*, autocritique, qui sépare *Le Concept du politique* (1932) de la *Théorie du partisan* (1962) est tout entier commandé par cette matrice logique : l'État présuppose le politique, certes, et donc il s'en distingue logiquement ; mais l'analyse du politique, *stricto sensu*, et de son noyau irréductible, c'est-à-dire la configuration ami/ennemi, ne peut que privilégier, dès le départ et comme son seul fil conducteur, la forme étatique de cette configuration : autrement dit l'ami ou l'ennemi comme citoyen.⁵⁹⁸

Le concept d'État total de Schmitt a néanmoins pour ambition de dépasser le concept d'État de Hegel et des théoriciens du XIX^e siècle, celui d'État universel-rationnel.⁵⁹⁹ Schmitt suit Hegel et son « postulat fondamental de l'éthique de l'État : la continuité entre guerre et politique tient au fait que la guerre, ou du moins son éventualité, est la condition de l'existence factuelle de l'État ». Mais Kervégan poursuit en précisant que chez Hegel la

⁵⁹⁶ Jean-François KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 135. L'ensemble de l'ouvrage de Kervégan est consacré à une lecture croisée de Hegel et de Schmitt.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁹⁸ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 140-141.

⁵⁹⁹ J.-F. KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 27.

guerre est la condition du « *fait* » de l'État et non, comme avec Schmitt, du « *contenu éthique* du vivre-ensemble »⁶⁰⁰. C'est sur la question de la « société civile » que Schmitt se sépare nettement de Hegel. Pour Hegel, la société civile – les organisations intermédiaires, y compris les familles –, et son contraire la naturalité – le règne des passions –, font partie du mouvement dialectique de l'éthicité politique qui a pour *télos* de s'incarner dans l'État moderne. Pour Schmitt, elle est la rémanence de l'état de nature, le *désordre social* à abolir pour instaurer un *ordre politique*. La torsion que fait subir Schmitt à la pensée hégélienne lorsqu'il l'interprète s'explique par son rejet de la rationalité dialectique processuelle. Derrida souligne ce même besoin de passer du spéculatif au *concret* chez Schmitt que chez Marx et ses successeurs.

Schmitt regrette que le spectre de Hegel ait déserté Berlin pour refaire apparition ailleurs, avec ceux de Lénine et de Marx à Moscou [...] La force *concrète* de sa méthode dialectique s'y affirma dans un nouveau concept *concret* d'ennemi, celui d'ennemi de classe, et sa méthode dialectique elle-même s'y transforma aussi bien qu'elle transforma tout le reste, la légalité et l'illégalité, l'État et jusqu'au compromis avec l'adversaire en une "arme" de cette lutte.⁶⁰¹

Mais si Marx transforme la dialectique pour la rendre « concrète » ou « matérialiste », comme nous l'avons vu précédemment (section 1.3.1.), Schmitt s'intéresse plutôt aux concepts « concrets »⁶⁰² de la confrontation contradictoire hégélienne, et notamment à l'ennemi. Les deux « extrêmes » semblent se rejoindre, en passant par deux chemins différents – l'un par la valorisation de la méthode dialectique puis sa transformation, l'autre par la valorisation des concepts hégéliens puis leur transformation –, en un résultat final similaire : des concepts concrets portant en eux une contradiction binaire, un antagonisme simple, non « relevé ». La raison hégélienne, qui est à la fois dialectique – processuelle – et spéculative – systématique, a donné lieu à de nombreux commentaires dénonçant « un hiatus entre la clôture inhérente au projet systématique et l'ouverture dont serait porteuse la dialectique »⁶⁰³. Nous avons vu que l'interprétation derridienne de Hegel insistait sur le sentiment de maîtrise totale des choses qui émanait du système hégélien (section 1.3.1.).

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 179-180.

⁶⁰¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 135. « [...] cette nécessité de la détermination concrète tiendrait au « sens polémique » qui détermine toujours ces termes. [...] tous les concepts politiques ont un « sens polémique », et cela [...] de deux manières : ce sont des concepts *du* polémique, et ils ne sont jamais mis en œuvre hors d'un champ lui aussi polémique. Ces concepts *du* polémique ne sont qu'à *usage polémique*. »

⁶⁰³ J.-F. KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 17.

L'idéalisme allemand, avec notamment Kant et Hegel, a pour ambition de penser un système philosophique dans lequel la raison s'autodétermine ; ce système est donc celui d'une clôture spéculative. La philosophie hégélienne aurait alors un double visage : une orientation conservatrice, avec le « système » spéculatif clos intéressant plutôt la pensée réactionnaire, et une orientation progressiste, avec une « méthode » dialectique, ouverte, intéressant plutôt la pensée révolutionnaire. Nous savons aussi que Schmitt met de côté la dialectique hégélienne pour lui préférer l'antagonisme simple et indépassable. Lénine, quant à lui, semble rejeter l'idée de « système » : dans son *Cahier sur Clausewitz*, il annote un passage de *De la guerre* qui met en évidence que « la vérité n'est pas “dans les systèmes” »⁶⁰⁴. Nous aurions donc deux approches radicalement différentes qui se rejoignent sur le thème du *concret* et qui n'hésitent pas à s'étudier l'une l'autre. Schmitt a une bonne connaissance de la méthode marxiste⁶⁰⁵ ; *La Dictature* se termine notamment sur une réflexion autour de la « dictature du prolétariat » et du danger qu'elle revêt pour l'État⁶⁰⁶. Nous pouvons lire aussi, dans cette opposition de Schmitt à la société civile hégélienne et au tout « social », la peur de la révolution socialiste des marxistes, révolution permanente, désordre suprême. La société civile contient en elle les germes du conflit social pouvant aller jusqu'à la révolution qui anéantira l'État ; elle est donc aussi dangereuse que l'état de nature hobbesien. Balibar reconnaît chez Schmitt la thématique chrétienne de l'apocalypse et du combat entre le Bien et le Mal.

Dans l'idée d'une contre-violence préventive exercée par l'État de façon à préserver les êtres humains de leur propre destructivité, Schmitt n'a pu que reconnaître l'essentiel de ce qu'il appellera [...] le *katéchôn*, [...] l'affrontement entre les forces du Bien et du Mal, précédant le retour du messie et la fin du Monde. Sans l'institution étatique, l'histoire humaine prend fin dans une apocalypse de violence révolutionnaire. Mais par l'institution étatique l'histoire aussi prend « fin », ou plus exactement elle se

⁶⁰⁴ B. C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, op. cit, p. 65.

⁶⁰⁵ Céline Jouin estime que la jonction des deux extrêmes se fait, avant même la production de concept, au travers d'une épistémologie commune, une dialectique matérialiste de type marxiste : « [la pensée schmittienne] déconstruit les catégories juridiques avec une radicalité telle que l'on est en droit de se demander si elle ne correspond pas précisément à ce mode de pensée qu'Engels et Lénine qualifiaient de dialectique. » Céline JOUIN, *Le retour de la guerre juste : droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, p. 16.

⁶⁰⁶ C. SCHMITT, *La dictature*, op. cit, p. 280-281. Voir aussi Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

fige à l'intérieur de chaque entité politique, pour se cantonner sur les marges, dans l'affrontement des États concurrents, qui préservent et codifient la figure de l' « ennemi ». ⁶⁰⁷

Le droit et l'État se fondent « naturellement » dans la peur de la mort violente, idée que Schmitt reprend de Hobbes, mais il considère que cela interdit, contrairement à ce qu'en conclut une interprétation libérale de Hobbes, une assimilation de l'obéissance à la loi avec une liberté. Hobbes met l'individu au centre de l'adhésion au contrat social car, selon la pensée libérale, il peut ainsi exercer sa volonté en tant qu'être libre. Schmitt retient de Hobbes essentiellement l'idée de contrainte que la peur impose à tous ; cette peur du désordre et de la mort violente, de toute façon, justifierait, légitimerait toute contrainte « non volontaire » d'adhésion à l'État. La loi, ensuite, garantit le maintien de l'ordre généré par la constitution de l'État. Pour Schmitt, la loi se destine essentiellement à organiser et ordonner le monde humain, sens que les Grecs anciens ont donné au terme νόμος. Schmitt utilise la notion de *nómos* ⁶⁰⁸ pour fonder le droit comme ordre concret et nous raconter la suite de l'histoire hobbesienne, celle qui suit la conclusion du pacte et la création de l'État. Il génère une triple matrice « prendre/partager/exploiter », fondatrice du droit, et livre une sorte d'algèbre, ou de combinatoire, qui explique les grands mouvements de l'histoire de l'État et des États, une sorte de grammaire générative du géopolitique.

À chaque stade de la vie en commun des hommes, dans chaque organisation de l'économie et du travail, à chaque période de l'histoire du droit, on a pris, on a partagé et on a produit de telle ou telle manière. Avant d'examiner tout ordre juridique, économique et social ainsi que les théories qui leur sont liées, il faut donc se poser la question simple : Où et quand les choses sont-elles prises ? Où et quand les choses sont-elles partagées ? Où et quand sont-elles produites ? ⁶⁰⁹

Le *nómos* de la terre commence, de façon violente, par la prise de terres ; puis ces terres sont divisées ou partagées ; enfin elles sont utilisées et exploitées. Schmitt va plus loin et étend son concept de *nómos*, ancré dans la Terre, la territorialité, à d'autres types d'espace : tout d'abord à la mer, puis à l'espace aérien, et enfin à l'espace extra-atmosphérique. Le mouvement est celui d'un désancrage continu, par lequel la notion de *nómos* s'arrache de son socle originaire qui est la Terre, et de la notion de territorialité, pour

⁶⁰⁷ Étienne BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in Carl SCHMITT (dir.), *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes : sens et échec d'un symbole politique*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Séglaud, Paris, Seuil, 2002, p. 7-65, p. 33-34.

⁶⁰⁸ Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre : dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, trad. fr. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2014. Voir aussi « Prendre / Partager / Paître » dans C. SCHMITT, *La guerre civile mondiale*, op. cit, p. 51-64.

⁶⁰⁹ « Prendre / Partager / Paître » dans C. SCHMITT, *La guerre civile mondiale*, op. cit, p. 53-54.

s'appliquer, se généraliser à d'autres types d'espace qui sont de moins en moins telluriques, de moins en moins matériels. Comment la mer peut-elle être un fondement du droit ? La mer est un espace essentiellement libre parce qu'elle ne garde aucune trace, parce qu'on ne peut rien y ériger, on ne peut rien y matérialiser. Elle est le règne de la piraterie. La mer va toujours, pour Schmitt, garder quelque chose de ce caractère qu'il décrit comme originaire, caractère de libre exposition à toutes les expositions possibles. Mais la mer est aussi le théâtre de la prise et des saisies, avec le développement des thalassocraties, des empires maritimes : l'Angleterre, puis les États-Unis. L'Américain Mahan⁶¹⁰ a écrit sa stratégie de *maîtrise de la mer* à partir de l'étude des œuvres de penseurs militaires « terriens ». Le droit maritime a ensuite permis la création de lignes de partage des eaux – eaux territoriales, puis zones économiques exclusives, etc. –, objets de contestations et de différends entre États. La Chine est accusée notamment par ses voisins de « territorialiser » la mer de Chine. L'enjeu de l'appropriation de la mer est son partage en vue de son exploitation économique – pêche, ressources en sous-sol, etc. Nous retrouvons bien la triple matrice schmittienne du *nómos*.

Après la territorialisation de la mer, Schmitt aborde celle de l'espace aérien. L'apparition de la guerre aérienne au XX^e siècle l'amène à étendre le concept de *nómos*, avec une métamorphose de la notion de frontière. L'aviation a bouleversé la guerre : il n'y a plus de front qui ne puisse être survolé, d'opposition massive et frontale entre deux belligérants qui ne soit contournable par la troisième dimension, de face à face qui ne soit qu'horizontal. Les frontières issues des guerres ne peuvent plus être des lignes tracées sur une carte. Comme la mer, l'air ne garde pas trace des délimitations qu'on souhaite lui imprimer. L'appropriation, qui avec l'avènement du droit réglementant la propriété et la souveraineté, était chose relativement pérenne, redevient, dans l'espace aérien comme en haute mer, une lutte permanente qui oblige à occuper l'espace. La notion stratégique de *maîtrise de l'espace*, notamment par occupation et déni d'accès, rend compte de cette façon dont un État s'approprie un espace considéré comme libre. Si les réglementations sur l'espace extra-atmosphérique en interdisent l'appropriation, il n'est pas sûr que son occupation, par les satellites notamment, ne soit une autre manière de prendre du « terrain ». Les États capables technologiquement se partagent de fait cet espace gigantesque pour l'exploiter économiquement – communications, géo-positionnement, météorologie, etc. – mais aussi stratégiquement – renseignement, trajectoires de missiles transcontinentaux, etc.

⁶¹⁰ Alfred Thayer MAHAN, *The influence of sea power upon history, 1660-1783*, New York, Dover Publications, 1987.

Le diagnostic schmittien met en évidence que la construction d'un ordre s'assied sur la mise en place de frontières, configuration juridique que Schmitt idéalise mais qui s'effrite dès l'ère moderne avec la question de la maîtrise des mers. La disparition des frontières, ou plutôt de la capacité à en fixer, est pour Schmitt le mal qui annonce la fin du *jus publicum europæum*. Schmitt, dans un diagnostic franc, n'hésite pas à révéler un « dessous des cartes » que les tenants de l'ordre établi – que pourtant il tente de sauver – auraient préféré très certainement tenir secret. En révélant la structure qui fonde et soutient l'ordre européen moderne, il donne, *en creux*, des armes à ces adversaires libéraux ; les protecteurs des libertés des espaces disposent dorénavant de la matrice qui permet à certaines politiques de légitimer l'appropriation et la fixation de frontières. Cette lucidité dans le diagnostic des structures se double donc d'une franchise – peut-être due à une certaine déontologie juridique – qui permet à ses opposants d'apprécier et d'utiliser les réflexions schmittiennes pour leur propre compte. Ce qui étonne, c'est *l'inversion du procédé critique* : d'ordinaire on cherche à déconstruire ce qui ne nous convient pas pour ensuite proposer une conceptualisation de ce qui nous convient mieux ; Schmitt déconstruit ce qu'il cherche à sauver pour le conceptualiser, donnant ainsi des « armes » théoriques pour sa destruction. Cette capacité à exprimer clairement ce que la plupart refuse d'avouer, consciemment ou non, est une qualité que Derrida reconnaît à Schmitt ; elle justifie la lecture de ses textes malgré les engagements politiques qu'il a eus auprès du nazisme.

[Schmitt] aurait été plus sensible que tant d'autres à la fragilité, à la précarité « déconstructible » des structures, des frontières et des axiomes qu'il voulait à tout prix protéger, restaurer ou « conserver ». Cette lucidité, à savoir le courage de sa peur l'a aussi conduit à multiplier, dans l'affolement d'une stratégie défensive, les alliances les plus paradoxales, mettant ainsi à nu des combinatoires formelles dont nous aurions toujours le plus grand besoin de méditer encore aujourd'hui la possibilité : comment se fait-il qu'à certains égards le discours schmittien le plus farouchement conservateur se reconnaisse tant d'affinités avec les mouvements en apparence les plus révolutionnaires de ce temps, de Lénine à Mao ? Quel aurait été leur ennemi commun ?⁶¹¹

L'ennemi commun du conservatisme, du fascisme et du communisme est celui qui les désigne de façon réciproque comme ennemis : le libéralisme. Selon Kervégan⁶¹², certains commentateurs de Hegel, comme Aron, Arendt ou Popper, ont dénoncé la propension de la dialectique spéculative et de la philosophie de l'histoire hégéliennes à préparer le totalitarisme, qu'il soit communiste ou fasciste. Mais l'ennemi de mon ennemi n'est pas

⁶¹¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 102. En note de bas de page.

⁶¹² J.-F. KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 136.

forcément mon ami. Nous reviendrons plus loin sur les critiques que Schmitt adresse à la fois aux libéraux mais aussi aux marxistes. De même, les marxistes ne peuvent adhérer aux vues schmittiennes concernant la conservation d'un État fort puisqu'ils recherchent l'avènement d'une société sans classes et sans État.

Schmitt est essentiellement un conservateur et un juriste : sa peur est celle de la perte de l'ordre établi et de l'inapplicabilité des lois établies dans le cadre de cet ordre ; sa solution réside dans un État fort, très fort, voire absolu, capable d'imposer le maintien du *jus publicum europæum*. Dans *Le Nomos de la Terre*⁶¹³, il définit trois grandes périodes de conquêtes et d'ordres juridiques. L'époque médiévale est celle d'un ordre théologique, la *Respublica christiana*, issu d'une prise de terres liée aux grandes invasions. Celui qui ne reconnaît pas le pouvoir de l'Église et refuse l'ordre de cet espace chrétien est un ennemi, un *hostis perpetuus* – Juifs, Sarrasins, par exemple. Le combat contre cet ennemi de nature morale revêt la dimension d'une *justa causa*. Ensuite, le passage du monde médiéval au monde moderne voit l'abandon de la « juste cause » au profit du *justus hostis*, l'ennemi légitime. Les guerres reconnaissent alors l'ennemi comme un semblable et se dotent de règles de droit. Nous avons vu que Foucault, avec la notion de « raison d'État » (section 1.2.2.), donne une interprétation similaire du passage d'un Moyen Âge dans lequel la guerre était une affaire de « droits »⁶¹⁴, à une époque moderne – depuis le traité de Westphalie jusqu'aux années 1830 – dans laquelle la politique prend possession du droit et conçoit la guerre comme moyen de maintenir l'équilibre entre les États. Enfin, le monde contemporain, celui de Schmitt, est celui qui remet en cause l'ordre établi de l'ère moderne, dans lequel l'État était au centre d'un jeu politique réglé sur des notions d'ennemi et de guerre très précisément définies et encadrées. Le monde contemporain n'en finit pas de pleurer la perte de ces catégories – comme nous le soulignons en introduction de cette thèse – et de redouter, comme Schmitt, le retour d'un (dés)ordre prémoderne.

Le retour d'un nouveau paradigme : la « guerre juste » ?

Le monde contemporain, pour Schmitt, est un monde qui fait de la guerre un crime et par là revient au principe médiéval de la « guerre juste » dans une forme sécularisée et positivée⁶¹⁵. Celui, en effet, qui est à l'origine d'une guerre n'est plus un semblable que l'on reconnaît comme ennemi légitime ; il est un criminel, l'agresseur moral à anéantir dans une

⁶¹³ C. SCHMITT, *Le nomos de la terre*, op. cit.

⁶¹⁴ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit, p. 308-309.

⁶¹⁵ C. JOUIN, *Le retour de la guerre juste*, op. cit.

guerre qui ne peut que sortir du cadre des rapports juridiquement réglés. Schmitt voit ce changement intervenir pour la première fois avec les traités de 1919. Il s'appuie de nouveau sur Hegel pour retrouver le concept que la tradition de l'ère moderne donne de l'ennemi et en donner la structure cachée :

Hegel a donné une définition de l'ennemi : il est la différence éthique (non pas au sens de la moralité, mais dans la perspective de la « vie absolue » dans l'« être éternel du peuple »), comme l'Étranger à nier dans sa totalité vivante. « L'ennemi est une telle différence, et la différence, mise en relation, est en même temps comme son contraire dans l'être de l'opposition, comme le néant de l'ennemi, et ce néant équivalent des deux côtés est le danger du combat. Cet ennemi ne peut être, du point de vue éthique, qu'un ennemi du peuple et être lui-même un peuple. Du moment que l'individualité y apparaît, c'est pour le peuple que l'individu s'expose au danger de la mort. » « Cette guerre n'étant pas une guerre de familles contre d'autres familles, mais une guerre de peuples contre d'autres peuples, la haine est elle-même indifférenciée, sans aucun élément personnel. »⁶¹⁶

Nous savons que chez Hegel, l'inimitié est pensée non pas comme une réalité mais comme un moment négatif du procès du politique, totalité immanente, c'est-à-dire comme une nécessité fondamentale – pour le fondement – du politique. Ici encore, Schmitt ramène le concept spéculatif hégélien à une dimension concrète, le concept d'ennemi à un *hostis* public, à un autre peuple-État. Cet Hegel schmittien se fonde ainsi, aux côtés de Hobbes et de Kant, dans la conception moderne de la guerre comme rapport réglé et déclaré entre États dont chacun est juge de la légitimité de sa cause. Cette conception moderne de la guerre est venue rompre avec le modèle de la pratique féodale de la guerre « privée » – celle qui n'avait pas la légitimité d'être une guerre « public », c'est-à-dire entre rois – mais aussi avec le modèle des Croisades et de la guerre légitimée par une *justa causa*. Le droit européen moderne, le *jus publicum europæum*, a substitué la notion de *justus hostis* à celle de *justa causa* afin de surmonter le différend dogmatique religieux des jeunes États modernes européens, qui devenaient ainsi égaux dans la légitimité de leur propre droit et seuls juges suprêmes de leur propre cause. La guerre n'est plus appréhendée d'un point de vue moral – ou religieux – mais politique ; la guerre est l'instrument qui vient départager, arbitrer entre deux droits d'égale légitimité à considérer l'autre comme en tort ; la vie interétatique alterne guerre et paix. C'est ce que formule Clausewitz de façon « rassurante » : la guerre est la *simple* continuation d'une situation normale car réglée, régulée et sous contrôle. En effaçant l'existence de l'ennemi « privé » et en modifiant le concept d'ennemi, l'ordre européen moderne a supprimé la haine de la sphère politique et juridique. Tout ce qui « ressemble » à

⁶¹⁶ Hegel est cité par C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 106.

un ennemi mais ne rentre pas dans la catégorie institutionnalisée de l'ennemi n'aura le droit de s'appeler qu'*adversaire*.

L'ennemi ne saurait être qu'un ennemi public, parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire publique. Ennemi signifie *hostis* et non *inimicus* au sens large ; πολεμῖος et non ἐχθρός. [...] L'ennemi au sens politique du terme n'implique pas une haine personnelle, et c'est dans la sphère du privé seulement que cela a un sens d'aimer son ennemi, c'est-à-dire son adversaire.⁶¹⁷

Cette guerre comme régulation des différends entre État, la guerre dans son *paradigme dit classique* que regrette Schmitt, a été dénoncée par Lénine, nous l'avons vu (section 1.3.2.), comme une guerre qui masque et détourne de la lutte des classes ; le *pólemos* conjure la *stásis* que les marxistes sortent de l'oubli grâce au *paradigme de la lutte des classes*. Pourtant, dès Staline, la *stásis* glisse à nouveau vers l'oubli et avec elle la lutte des classes. Il reprend le mot de Lénine qui scinde les guerres en deux camps – « il y a guerres et guerres... » – mais il l'emploie de façon différente, opérant ainsi – par la performativité du discours – un changement conceptuel important.

Lénine distinguait deux genres de guerres, les guerres de conquête et, par conséquent, injustes, et les guerres de libération, les guerres justes. [...] À la différence de l'Allemagne hitlérienne, l'Union soviétique et ses alliés mènent une guerre libératrice, une guerre juste, qui vise à libérer de la tyrannie hitlérienne les peuples asservis de l'Europe et de l'U.R.S.S.⁶¹⁸

Le glissement sémantique est conséquent : Staline identifie la libération des peuples occupés par l'Allemagne hitlérienne à la libération des prolétaires du joug capitaliste, par la lutte des classes, guerre libératrice qui s'affranchit cependant des frontières des nations et de la notion de peuple attaché à un pays (section 1.3.2.). Alors que Lénine, au moment de la Première Guerre mondiale, refusait l'engagement dans une guerre à dimension bourgeoise – de conquête et de partage de colonies – sous peine d'entrer dans le jeu des capitalistes, Staline, au moment de la Seconde Guerre mondiale, choisit d'entrer dans le jeu d'une guerre initiée par l'Allemagne et qu'il qualifie lui-même de guerre de conquête. Le tour de passe-passe rhétorique stalinien se présente ainsi : puisque la position défensive dans cette guerre injuste est une position juste – car ceux qui s'affrontent sont forcément des « contraires » et le contraire d'injuste est juste – et que la guerre juste selon Lénine – dit Staline car Lénine

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 67-68.

⁶¹⁸ B. C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, op. cit, p. 191. Discours de Staline à Moscou le 6 novembre 1941 à l'occasion du « 24^{ème} anniversaire de la Grande révolution socialiste d'octobre ».

n'utilise par ce terme – est une guerre de libération, alors la guerre défensive de l'U.R.S.S. contre le nazisme est une guerre juste. À la différence de Lénine lorsqu'il a théorisé sur les deux sortes de guerres, Staline est alors à la tête d'un État, l'U.R.S.S., qui l'incite à jouer le jeu des « grands puissances ».

L'utilisation du terme de *guerre juste* par Staline n'est pas anodin. Malgré le cadre interétatique qui rappelle le paradigme classique de la guerre, nous ne sommes plus dans ce paradigme car la guerre n'y a plus les caractéristiques classiques bien identifiées par Schmitt : l'absence de dimension morale, de haine de l'ennemi, ainsi que l'acceptation de règles communes d'un droit de la guerre, et donc la limitation des moyens et le respect de l'ennemi. Kant estimait que « tous les moyens de défense sont permis à un État auquel on fait la guerre, à l'exception » de l'utilisation d'espions, assassins, empoisonneurs, francs-tireurs, et tous autres « moyens perfides »⁶¹⁹. Tout se passe comme si les deux belligérants se faisaient une guerre d'États sous l'apparence du paradigme classique, tout en utilisant les règles, ou plutôt l'absence de règles, de l'autre paradigme de lutte des classes. Et c'est justement la *notion de guerre juste* qui permet cette bascule dans un « paradigme » *hybride* dans lequel les États se font une « guerre hors limites ».

Voyons-nous ici apparaître un *nouveau paradigme de la guerre* qui serait celui d'un *retour à la guerre juste* ? Mao utilise également la notion de *guerre juste* mais dans un autre sens que celui de Staline.

L'histoire n'a connu que deux sortes de guerres : les guerres justes et les guerres injustes. Nous sommes pour les guerres justes et contre les guerres injustes. Toutes les guerres contre-révolutionnaires sont injustes, toutes les guerres révolutionnaires sont justes. [...] La plus grande et la plus cruelle des injustes guerres contre-révolutionnaires nous menace, et la plus grande partie de l'humanité connaîtra les pires souffrances si nous ne brandissons pas l'étendard de la guerre juste. [...] Une guerre menée par l'immense majorité de l'humanité [...] est incontestablement une guerre juste [...].⁶²⁰

La guerre juste de Mao est la *guerre révolutionnaire totale*, celle de l'immense majorité de l'humanité, contre la minorité contre-révolutionnaire, guerre totale donc parce que la totalité de l'humanité entre en guerre. La guerre est « juste », non pas comme avec Staline parce qu'elle vise à se défendre d'une agression et d'un asservissement nazis – puisque par définition un contre-révolutionnaire *contre* une révolution et n'est pas l'*agresseur* – mais parce qu'elle a le soutien de la majorité de l'humanité. Une guerre juste pour Mao peut être une guerre d'agression qui vise l'ennemi de la totalité, l'*ennemi total de*

⁶¹⁹ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 230-231.

⁶²⁰ T. MAO, *Écrits choisis en trois volumes. I*, op. cit, p. 74.

l'humanité. Mais malgré le changement de vocabulaire, Mao reste fidèle aux principes de la lutte des classes, guerre de la majorité prolétarienne contre la minorité bourgeoise, guerre totale car s'affranchissant des frontières étatiques, guerre révolutionnaire qui suppose le soulèvement des dominés et l'attaque contre les dominants. La notion de guerre juste est multiforme : guerre juste médiévale, guerre interétatique hybride, guerre révolutionnaire totale, etc. Ces guerres ont en commun d'être non réglées et d'avoir besoin d'être légitimées moralement ; elles sont le contraire exact de la guerre classique de l'ère moderne, ce qui est tout à fait cohérent puisque la guerre des modernes avait bien pour ambition de remplacer celles qui les précédaient : les guerres justes.

Le terme de guerre juste soulève donc une difficulté qu'il s'agit de lever. Selon ses dernières acceptions, il a tout simplement l'air de n'être qu'une *figure de rhétorique politique* : en fonction de qui la déclare et de qui la perçoit, la guerre juste ne serait qu'un *pléonasme* ou un *oxymore*. La question est de savoir si la conception non médiévale de guerre juste peut accéder au statut de paradigme de la guerre, au même titre que le paradigme dit classique qu'elle semble dépasser. Les deux conceptions de la guerre, dite classique et juste, sont-elles d'ailleurs véritablement exclusives l'une de l'autre, ou ce que l'on entend par guerre juste peut-il englober ce que l'on entend par guerre dite classique ? Dans le dernier cas, la guerre juste pourrait devenir un concept englobant ou *total* de guerre⁶²¹. Nous avons vu que la guerre dite classique a, comme les guerres justes, besoin d'être légitimée. Une guerre légitime n'est-elle pas une guerre juste ? La particularité de la guerre dite classique est qu'elle est *de jure* une guerre juste pour les deux camps ; l'est-elle *de facto* ? Ce qui est sûr, c'est qu'elle l'est, *de facto*, pour au moins un des deux camps. La guerre se fait contre un ennemi et l'ennemi porte en lui d'être injuste. « Un ennemi juste serait un ennemi auquel résister serait de ma part chose injuste ; mais alors il ne serait plus mon ennemi. »⁶²² Nous voyons que le concept de guerre et le concept d'ennemi sont intimement liés⁶²³. Peut-on caractériser le concept de guerre à partir de celui d'ennemi ?

⁶²¹ Nous faisons la différence entre le concept *total* de guerre et le concept de *guerre totale* : le concept est total lorsqu'il a pour ambition d'englober ou de totaliser l'ensemble des conceptions de la guerre, et par là de valoir comme seul concept de la guerre, rassemblant les différents paradigmes de la guerre. Nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie de cette thèse (section 3.3.1.).

⁶²² E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 233.

⁶²³ Voir le corollaire II « Du rapport entre les concepts de guerre et d'ennemi » (1938) dans C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit, p. 161-172.

Notre lecture de Schmitt nous amène à un concept d'ennemi de l'ordre moderne « déconstruit », qui révèle *en creux* la *totalité* du concept d'ennemi, ou le *concept total* de l'ennemi, voire, ce qui est encore différent, le concept d'*ennemi total*. Schmitt reprend le concept d'ennemi de celui qui est le père fondateur de la politique moderne ; pour lui, chez Hobbes, l'ennemi n'a pas de « traits substantiels ou "identitaires" ». *Il est l'autre du peuple, il n'est pas un autre peuple*, repérable à l'extérieur ou à l'intérieur par des caractéristiques permanentes. »⁶²⁴ Selon l'interprétation de Balibar, l'ennemi du corps politique est alors une somme de comportements sociaux inassimilables. La violence originelle des hommes est contrée par une contre-violence légitime et préventive. L'état de nature hobbesien, selon Balibar, perdure dans l'état civil de façon latente : les hommes *ne se libèrent pas* de la crainte de la mort violente dont ils se menaçaient les uns les autres, mais ils la *diffèrent*, la déportent dans cette construction du pouvoir politique qui les terrorisent pour les empêcher d'utiliser eux-mêmes cette violence. Les violences entre hommes deviennent illégitimes ; la contre-violence préventive du pouvoir de l'État envers les hommes est légitime. C'est ce que Weber formule en disant que l'État est celui qui détient et impose sur son territoire le « *monopole de la violence physique légitime* »⁶²⁵. La « fonction essentielle de l'État est de "terroriser les terroristes" »⁶²⁶, de réprimer les tendances des hommes à la guerre et à la révolution. Ce concept d'*ennemi total* des hommes, de l'humanité, qui est l'homme lui-même, est ainsi le *concept que Schmitt révèle en creux* dans sa déconstruction du politique moderne. Il est radicalement différent de celui qu'il construit ensuite pour tenter d'asseoir la pérennité de l'étatisme moderne.

Schmitt révèle en effet que le politique construit à l'ère moderne ne tient que par cette opération fondatrice de circonscription de l'ennemi à l'ennemi public. L'ennemi schmittien n'est donc pas celui que nous venons d'appeler l'ennemi total – l'ennemi de l'humanité : chaque homme dont il faut contrôler la violence, l'ennemi maoïste ou l'ennemi terroriste comme nous le verrons plus loin –, mais il est celui que nous appelons l'*ennemi absolu*, le passage à la limite du concept d'ennemi classique. Il nous faut insister sur la différence que nous mettons entre les termes d'ennemi total et d'ennemi absolu : l'ennemi « diabolisé », notamment dans le cadre de la guerre contre le terrorisme, n'est pas un ennemi absolu mais

⁶²⁴ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 43.

⁶²⁵ Max WEBER, *Le savant et le politique : la profession et la vocation de savant ; la profession et la vocation de politique*, trad. fr. Catherine Colliot-Thélène, Paris, Découverte, 2003, p. 118.

⁶²⁶ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 31.

plutôt un ennemi total ; l'ennemi absolu est une sorte d'ennemi public parfait ou idéalisé, qui ne peut s'incarner que dans un État et ne peut susciter aucune haine ou questionnement moral. Derrida utilise des termes kantien pour la conceptualisation schmittienne :

[...] le concept de l'ennemi est *a priori* déduit ou construit, de façon à la fois analytique et synthétique, synthétique *a priori*, si l'on préfère, comme concept politique ou mieux, comme le concept même du politique. Il importe qu'on le purifie de toute autre dimension, en particulier de tout ce qui s'oppose au politique ou au public, à commencer par le privé, par tout ce qui peut ressortir à l'individuel ou même au psychologique, au subjectif en général.⁶²⁷

L'opération conceptuelle schmittienne est une opération à la fois de *purification* et de construction analytique et synthétique *a priori*. Les termes « absolu » et « absolutisation » correspondent ainsi à la qualification du produit et de l'opération de production schmittienne. L'ennemi absolu est celui de l'ordre européen absolutisé par Schmitt ; il est l'hostilité pure, sans haine, la « possibilité réelle » de la mise à mort⁶²⁸. Cette opération d'absolutisation par purification permet à Schmitt de remplacer un véritable concept pur, c'est-à-dire l'essence, la Forme platonicienne ou la chose-en-soi kantienne, inaccessible, par un concept *concret purifié*, accessible en tant qu'il est une *possibilité réelle*.

Schmitt veut pouvoir compter sur l'opposition, et calculer avec elle. Même si on n'a pas d'accès pur à l'*eidos* ou à l'essence, même si on ne sait pas, en toute pureté conceptuelle, ce qu'est la guerre, la politique, l'amitié, l'inimitié, la haine ou l'amour, l'hostilité ou la paix, on peut et on doit savoir – le savoir d'abord, pratiquement, politiquement, polémiqement –, *qui* est l'ami et *qui* est l'ennemi.⁶²⁹

Une pensée critique anti-positiviste, anti-libérale et anti-pacifiste

L'originalité de Schmitt, qui en fait une énigme pour beaucoup, réside dans l'inversion qu'il fait subir au procédé critique. Nous l'avons vu, il diagnostique le temps présent en déconstruisant ce qui tend à disparaître et qu'il souhaite sauver – faisant apparaître *en creux* des concepts novateurs –, afin de conceptualiser à partir de ces fondements retrouvés de quoi assurer la pérennité de ce en quoi il croit. En effet, Schmitt est juriste et pour lui une

⁶²⁷ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 106.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 145-147. « Au regard de ce sens originaire et ontologique, la guerre entre ennemis ne se réduit ni à une concurrence, ni à une discussion intellectuelle, ni à une lutte simplement symbolique. Comme il ne saurait y avoir d'hostilité sans la *possibilité réelle* de cette mise à mort, il n'y a pas non plus, corrélativement, d'amitié hors de cette pulsion mortifère – ce qui ne voudrait pas dire nécessairement criminelle. [...] Il faudrait donc penser, si impossible que cela paraisse et le demeure en vérité pour nous, une hostilité sans affect, du moins sans affect individuel et « privé », une agressivité purement dé-passionnée et dé-psychologisée, une hostilité pure, et finalement purement philosophique [...]. »

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 135-136.

constitution bien construite assure la pérennité de l'État. Mais par l'honnêteté et la justesse de son diagnostic, il révèle des secrets « fondateurs » susceptibles d'être utilisés par ses propres adversaires. Nous aurions avec Schmitt l'inverse du militant qui n'hésite pas à fausser la vérité pour aider sa cause, l'inverse de l'homme d'action qui pense *stratégiquement*, c'est-à-dire qui utilise sa réflexion pour organiser les moyens à sa disposition en vue d'une fin à accomplir tout en se parant des effets indirects pouvant nuire à l'accomplissement de cette fin. De toute évidence, il tient une position déontologique, dont nous pouvons retrouver les principes dans son essai sur Machiavel, auteur qu'il défend contre l'indignation morale que celui-ci soulève.

[...] il ne dit de toute évidence rien de faux. Il eut été seulement plus malin, et plus « machiavélique », de taire ces faits ou, mieux encore, de s'associer à la louange générale de la droiture naïve. Mais c'est justement là que réside l'honnêteté de Machiavel vis-à-vis de ses semblables [...]. Nul n'ignore de nos jours avec quel professionnalisme et quelle assurance un grand système de « techniques psychologiques » s'y entend à manipuler les masses par la propagande et à quel point il est aisé d'utiliser le pathos moralisant à des fins politiques.⁶³⁰

Machiavel et Schmitt sont des politistes et non des politiques ; leur déontologie est donc radicalement différente de celle des hommes politiques⁶³¹. Néanmoins, Schmitt exerce, à côté de son travail de déconstruction-conceptualisation, une *critique* au sens commun, une critique politique si l'on veut, envers des adversaires : le positivisme juridique, le libéralisme politique et l'internationalisme pacifique.

Schmitt, en tant que juriste, s'oppose tout d'abord au positivisme qui domine la pensée juridique de son époque. Le positivisme de façon générale cherche à émanciper les savoirs positifs – comme notamment le droit et les sciences sociales – de la tutelle de la rationalité philosophique. Cette positivisation des savoirs consiste, en termes kantien et hégélien, à séparer l'entendement et la raison : l'entendement positif ne veut plus être gouverné ou jugé par la raison. Nous avons attiré l'attention sur la prise de pouvoir, à l'intérieur même du néo-kantisme, de la *ratio*, l'intérêt spéculatif de la raison pour lequel seul l'entendement légifère (section 1.2.1.). Nous avons également souligné la critique de Hegel envers le

⁶³⁰ Carl SCHMITT, *Machiavel - Clausewitz : droit et politique face aux défis de l'histoire*, trad. fr. Sitta Zielke, trad. fr. Julien Brunet, trad. fr. Jean-Louis Pesteil, trad. fr. Michel Lhomme, trad. fr. Maria Consuelo Ortiz, trad. fr. Christian Roy et trad. fr. François Poncet, Paris, Krisis, 2007, p. 40.

⁶³¹ Nous pouvons faire un parallèle avec la différence entre stratégestes et stratèges. Le stratégeste étudie la stratégie en toute « neutralité axiologique » wébérienne, tandis que le stratège doit avoir un sens politique, nous l'avons démontré avec Clausewitz (section 1.2.2.). M. WEBER, *Le savant et le politique*, op. cit.

mathématisme dans la philosophie (section 1.3.1.), critique que nous pouvons rapprocher de celle que Hegel fait aux sciences lorsqu'il regrette « l'usurpation du nom de philosophie par des sciences empiriques, voire des techniques sommaires »⁶³². Dans le procès dialectique hégélien, le savoir positif permet à la logique pure de surmonter son abstraction en la confrontant au réel et ainsi de faire advenir le savoir spéculatif, le « savoir absolu ». Cette séparation du rationnel et du positif conduit à la destitution de la philosophie de sa fonction normative épistémologie et éthique.

Le positivisme s'appuie sur la conviction qu'il n'existe pas de jugement synthétique *a priori* et que la métaphysique ne peut pas être une science. Or nous avons vu que la conceptualisation schmittienne s'apparente à une construction analytique – positive – et synthétique *a priori* – métaphysique. Schmitt offre ainsi une sorte de « métaphysique de la positivité »⁶³³ radicalement autre que celle Hegel ou de Kant. Il estime en effet que le droit ne peut pas s'auto-engendrer et qu'il lui faut un apport extérieur et générateur, non pas métaphysique, mais *concret* : une *décision* existentielle et politique qui puisse fonder ce droit. En réintroduisant un « au-delà » – « *méta-* » – du droit positif, Schmitt radicalise le mouvement positiviste d'émancipation du droit de la tutelle de la philosophie, mais aussi de celle de la morale ou d'une éthique pouvant constituer un horizon de sens de la théorie juridique. Schmitt reproche au positivisme de ne pas quitter le milieu calculable et de ne pas se risquer sur le « bord des concepts, leurs limites, l'abîme », de ne pas passer « de l'autre côté des limites » et de « rejoindre l'abîme » et par là un nouveau monde⁶³⁴. Mais Schmitt pousse aussi à l'extrême la logique positiviste, en cherchant à purifier et cloisonner les disciplines.

Schmitt fait des efforts, que nous jugeons ici désespérés, *a priori* voués à l'échec, pour soustraire à *toute autre* pureté (objective, scientifique, morale, juridique, psychologique, économique, esthétique, etc.) l'impureté du politique, la *propre et pure impureté* du concept ou du sens « politique ». Car il veut

⁶³² J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, op. cit.*, p. 16. *Ibid.*, p. 17. Kervégan évoque une interprétation qui s'écarte de la perception dominante de Hegel et qui montre comment il est également possible de situer le système hégélien et le projet de « science réelle » « au cœur du processus d'émancipation des connaissances positives » et sa pensée comme un « commentaire spéculatif du mouvement de positivation ».

⁶³³ J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, op. cit.*, p. 24.

⁶³⁴ Carl SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* [Glossaire. Registres des années 1947-1951], Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 189. Traduit par C. JOUIN, *Le retour de la guerre juste, op. cit.*, p. 18.

encore, il n'y renoncera jamais, que le sens polémique de cette pureté du politique soit, dans son impureté même, encore pure.⁶³⁵

Derrida met en évidence chez Schmitt une sorte d'ultra-positivisme : une fois le principe fondateur, et finalement aussi régulateur, apporté au sein d'une discipline ou d'un domaine, depuis son au-delà, tout ce qui s'en écarte doit être considéré comme étranger à cette discipline. Nous retrouvons cette « logique » dans sa conception de l'État. Mais l'au-delà décisionnel chez Schmitt n'est pas métaphysique, nous l'avons vu, il est *concret* ou du moins est une *possibilité réelle*. Cette sorte de matérialisme, que Balibar appelle « matérialisme de la politique »⁶³⁶ pour le distinguer du matérialisme historique marxiste, se révèle dans un « faire vrai » – *veritas in verbo (dicto) non in re*⁶³⁷ : la vérité est dans le dicté, non dans la chose – qui nous rappelle un certain « dire pour que ce soit vrai » qui s'auto-performe et que nous avons appelé, avec Derrida, « performativité » (section 1.3.2.).

En politique comme en droit, Schmitt s'attaque au libéralisme qui pense que la société peut s'auto-organiser sans principe souverain extérieur – de la même façon que le positivisme croit pouvoir s'émanciper d'un *méta-principe*. Il s'attaque également aux idéologies qui prétendent à l'universalité ou à une éthique supérieure, comme le socialisme ou l'humanisme iréniste. Ces idéologies viennent en effet concurrencer son propre *méta-politisme* – construit sur la décision de désignation par chaque État de leur *ennemi absolu* – en lui opposant la construction humaniste d'un internationalisme iréniste ou d'un cosmopolitisme⁶³⁸ tourné contre un *ennemi total*.

Schmitt s'oppose ainsi à ceux qui dans l'approche libérale pensent une auto-organisation autour de principes communs, notamment les libéraux utilitaristes⁶³⁹ qui pensent l'homme de façon optimiste, comme être d'intérêt, guidé par l'utilité et capable de

⁶³⁵ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 135-136.

⁶³⁶ Étienne BALIBAR, *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 191.

⁶³⁷ C. SCHMITT, *Glossarium [Glossaire]*, op. cit., p. 116.

⁶³⁸ Peter SZENDY, *Kant chez les extraterrestres : philosophies cosmopolitiques*, Paris, Minuit, 2011. Szendy fait une lecture croisée Kant-Schmitt très intéressante : le cosmopolitisme pourrait être compatible avec la théorie schmittienne si l'on concevait que la guerre puisse être extériorisée au-delà de la totalité que représente l'humanité, inventant de ce fait un ennemi fictif « extraterrestre ».

⁶³⁹ Nous le verrons (chapitre 2.2.), libéralisme et utilitarisme rendent possible, ensemble, une nouvelle rationalité politique que Foucault appelle *biopolitique*. Le représentant le plus emblématique du libéralisme utilitariste est certainement John Stuart Mill : voir Vincent GUILLIN, « Biopolitique, utilitarisme et libéralisme : John Stuart Mill et les Contagious Diseases Acts », *Archives de Philosophie*, 4-73, 2010, p. 615-629.

s'organiser volontairement, en dehors de toute contrainte. Selon Hobbes, référence commune des libéraux et de Schmitt, le pouvoir politique est constitué au moyen d'un pacte que les hommes font entre eux, mais pas entre le pouvoir souverain et les hommes. Une doctrine libérale utilitariste pensera une auto-limitation spontanée de ce pouvoir en vertu de la fin supérieure qui le justifie : le bien-être, sous-entendu dans la paix et la sécurité. Schmitt, en revanche, voit dans cette souveraineté, un pouvoir politique absolu, un tiers extérieur au pacte des hommes, une dictature souveraine construite sur la possibilité réelle d'une violence. « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle ».⁶⁴⁰ Le pouvoir souverain est institué pour maintenir l'ordre et doit, entre autre, savoir pour cela user de moyens exceptionnels, possiblement violents, afin de réprimer tout désordre social. Schmitt s'appuie sur un principe hobbesien du *De Cive*, « *auctoritas, non veritas, facit legem* » – ce n'est pas la vérité, mais l'autorité qui fait loi –, qui évoque à nouveau ce matérialisme « perverformatif ». Pour Schmitt, l'État libéral, neutre et faible, qui a succédé au XIX^e siècle à l'État fort de l'ère moderne, est celui qui se satisfait de discussions, qui est réticent à toute décision et se refuse à penser l'état d'exception, par excès de confiance dans les lois, ou, ce qui revient au même, par incapacité théorique à penser l'« a-normalité », ce qui est en dehors des normes.

Lorsqu'il s'intéresse à l'idée de dictature, d'État fort, Schmitt pense l'état d'exception – la suspension par le politique du droit « normal » – comme une solution extrême, d'exception, transitoire⁶⁴¹, qui peut permettre de sauver l'État de droit – la République de Weimar – et de restaurer une situation « normale »⁶⁴². Mais ce qui peut sauver l'État de droit peut aussi le détruire ; Schmitt en avait-il conscience ? N'oublions pas que Hitler est arrivé démocratiquement au pouvoir et s'y est installé par le biais d'un état

⁶⁴⁰ Carl SCHMITT, *Théologie politique : 1922, 1969*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

⁶⁴¹ La « dictature du prolétariat » est également conçue, nous l'avons vu, comme une phase transitoire nécessaire à l'avènement d'une société sans classes, d'un idéal de « normalité » qui est celui de la pensée marxiste-léniniste. Jean-Claude Monod estime que l'un des déclencheurs du livre de *La Dictature* de Schmitt est le débat entre Kautsky et Lénine au sujet de la « dictature du prolétariat ». C. SCHMITT, *La dictature*, op. cit., p. 37.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 283-427.

d'exception⁶⁴³. Agamben⁶⁴⁴ retient de l'état d'exception schmittien qu'il a vocation à échapper à l'État de droit, qu'il est, par construction conceptuelle, la faille par laquelle l'immaîtrisable arrive. L'exception, comme les autres apports performatifs de type décisionnel, ou les autres « points d'hérésie » pour utiliser un terme foucaldien, qui viennent générer et réglementer un ensemble normé et normatif sont autant de failles par lesquelles le danger d'implosion arrive. Ce risque est essentiellement « auto-immun »⁶⁴⁵ car l'ensemble n'est pas détruit directement par l'élément « extérieur », mais indirectement par les éléments intérieurs qui se détruisent entre eux. Le principe stabilisateur est aussi un principe déstabilisateur.

Les influences politiques chez Schmitt proviennent d'une part d'une pensée moderne contre-révolutionnaire – celle notamment de Joseph De Maistre – et d'autre part d'une pensée allemande conservatrice révolutionnaire – celle notamment de Jünger et Heidegger. La première pensée vise à combattre l'idée révolutionnaire du peuple comme pouvoir constituant ; la seconde vise à utiliser les ressorts d'un mythe révolutionnaire – ici un mythe nationaliste – pour créer un nouvel ordre fort et hiérarchique⁶⁴⁶. La construction schmittienne de l'État ajoute à la construction hobbesienne, qui met chaque individu humain sur un pied d'égalité, un principe supplémentaire : l'État aura moins de chance de subir un désordre social interne s'il est « homogène », si les individus se rassemblent autour d'un même dogme religieux, ou d'une même identité culturelle ou raciale⁶⁴⁷, selon les sensibilités de l'époque. Schmitt mise sur une volonté homogène d'identité plutôt que sur la volonté générale rousseauiste d'égalité républicaine⁶⁴⁸ ; il incite ainsi, plutôt qu'à une inclusion démocratique, à une exclusion nationale-populaire des éléments hétérogènes⁶⁴⁹. Derrida le souligne : pour Schmitt, le politique doit rompre avec toute anthropologie optimiste.

⁶⁴³ C. SCHMITT, *La dictature*, op. cit.

⁶⁴⁴ Giorgio AGAMBEN, *État d'exception : Homo sacer, II, 1*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003. Agamben y développe la thèse selon laquelle, après le 11 septembre 2001, l'état d'exception serait devenu la « norme », faisant advenir une politique *au-delà* du droit.

⁶⁴⁵ Nous reviendrons avec Derrida sur le risque auto-immun de la démocratie (section 2.4.2.).

⁶⁴⁶ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 14.

⁶⁴⁷ L'idée de purification raciale, identitaire, n'est plus très loin, si ce n'est que « purifier » une discipline académique de connaissances hétérogènes, n'est pas du même ordre que « purifier » un État d'individus hétérogènes.

⁶⁴⁸ J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit, p. 320.

⁶⁴⁹ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 17.

[...] on doit inscrire Hegel dans la grande tradition des penseurs « spécifiquement politiques » (Machiavel, Hobbes, Bossuet, de Maistre, Donoso Cortès, Fichte – « dès qu'il oublie son idéalisme humanitaire ! »), ceux qui ont su rompre avec une anthropologie optimiste (« l'homme serait fondamentalement et originellement bon »). Dans ce discours sur l'homme, sur son innocence première ou sur sa corruption accidentelle et extrinsèque, Schmitt dénonce une stratégie qui trop souvent se met au service du libéralisme anti-étatique. Les théories politiques « authentiques » en revanche présupposent toutes un homme essentiellement « mauvais », « dangereux », un être « dynamique » et « problématique » [...].⁶⁵⁰

Schmitt, du fait de cette anthropologie pessimiste, ne croit pas aux projets humanistes, mondialistes et pacifiques, qui pensent pouvoir se passer du cadre protecteur d'un étatisme fort. Il dénonce ainsi la place *méta*-juridico-politique que ces projets, comme celui de la Société des Nations, donnent à un droit cosmopolitique ou droit de l'humanité. Pour Schmitt, ce n'est pas non plus la perspective métaphysique de la paix perpétuelle ou celle de l'accomplissement d'une philosophie de l'histoire qui fait autorité sur et génère le droit international positif, mais bien la *décision par la guerre*. L'ordre international, que l'on nomme la « paix », est celui des vainqueurs. Pour Schmitt, marqué par le Traité de Versailles, le maintien de l'ordre social, par la mise hors la loi de la guerre à l'intérieur de l'État et son extériorisation en guerre interétatique, est à ce prix : il faut accepter que les États, seuls juges de leur légitimité, puissent se faire une guerre, réglée par un droit international, et parfois changer l'ordre du monde. L'aveuglement des pacifistes, pour Schmitt, n'est pas tant problématique parce qu'il nie naïvement un état de fait « réaliste », mais bien parce qu'il met en danger l'ordre international en voulant détruire ce qui le maintient en place : la possibilité réelle de la guerre.

Inhumanité de l'humanisme, anéantissement favorisé par la propagande humanitaire, totalitarisme de l'universalisme, discrimination radicale servie par l'absolutisation de l'humanité... : toutes ces catégories se renversent à volonté, chez Schmitt, pour imputer à l'humanisme ce que les humanitaires imputent à leurs ennemis.⁶⁵¹

Le pacifisme met paradoxalement en danger la paix internationale : « la dénégation conceptuelle de la violence prépare sa radicalisation réelle »⁶⁵². En permettant au désordre social de renaître, il prépare en effet pour Schmitt une « guerre civile mondiale ».

*

⁶⁵⁰ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 161.

⁶⁵¹ J.-C. MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, op. cit., p. 149-150.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 128.

Avant de passer aux théories des guerres de guérilla, dressons un cinquième bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires de Hegel et Schmitt nous apportent pour notre pensée de la guerre et ses « variations critiques ». La postérité hégélienne en Allemagne – selon Derrida – s’inscrit dans une tradition doctrinale de l’État fort que reprend et absolutise Schmitt ; l’ordre international s’est construit autour de cet étatisme – que Foucault appelle « raison d’État » – qui, pour se protéger de désordres sociaux intérieurs, monopolise le concept de guerre pour en faire le *paradigme classique* ; le *retour de la guerre juste* dévoile, comme l’émergence du *paradigme de la lutte des classes* le laissait soupçonner, cette confiscation du concept de guerre. Derrida nous a également aidé à repérer chez Schmitt une *variation originale du procédé critique* : à une déconstruction analytique conceptualisante – concepts « en creux » – il superpose une construction conceptuelle synthétique *a priori* – concepts absolutisés. Nous poursuivons dans la section suivante le repérage de ce travail critique et nous reviendrons plus amplement (section 2.4.1.) sur la lecture de Schmitt par Derrida, le seul de nos trois auteurs à avoir consacré une étude « déconstructive » des concepts schmittiens⁶⁵³.

1.4.2. SCHMITT ET LES THEORIES DE LA GUERILLA

Si nous nous plaçons dans la perspective Schmittienne, nous observons des ruptures de pensée : les Européens modernes, les « classiques », ont pensé l’*extériorisation* des conflits et instauré des frontières, des *limites* ; les révolutionnaires marxistes ont pensé le conflit *intérieur* ou plutôt l’*abolition de la séparation extérieur/intérieur*, de ces frontières et *limites* ; et Schmitt, qui souhaite sauver et restaurer ce que les Européens modernes ont réalisé, se concentre sur ces *limites* et sur les caractéristiques de l’ordre classique qu’elles impliquent – frontières, normes, public, règles – en faisant apparaître en creux leurs faces inverses, ce qu’elles cachent, refoulent et oublient – marges, anormalité, secret, exception.

L’un des aspects les plus marquants de la pensée de Schmitt tient assurément au fait qu’elle a porté une attention passionnée à des *phénomènes apparemment marginaux* dont il estimait qu’ils étaient en fait de véritables « *révélateurs* » de *structures essentielles* ou à sa thèse [...] « l’exception est plus significative que la règle ». ⁶⁵⁴

Voulant trouver le cœur fondateur de l’ordre européen moderne, le secret de ses fondations pour mieux les consolider, il en est arrivé à concevoir que tous les édifices

⁶⁵³ J. DERRIDA, *Politiques de l’amitié : suivi de L’oreille de Heidegger*, op. cit.

⁶⁵⁴ Jean-Claude MONOD, « Présentation », in C. SCHMITT, *La dictature*, op. cit, p. 17.

reposent entièrement, chacun, sur une pierre essentielle⁶⁵⁵. Sa pensée de l'exception fondatrice – nous l'avons rencontrée avec son concept de souveraineté – fait aussi de lui un penseur de la minorité, du mineur, de l'irrégulier. Schmitt s'est ainsi intéressé aux guerres irrégulières : guerre civile, guerre coloniale, « petites guerres » qui se déroulent en marge des guerres régulières classiques. Mais il a également pensé les guerres qui se faisaient en marge de la lutte des classes. Schmitt a rassemblé ces « guerres-exceptions » et ces « guerres en marge » en une *expression discursive* unique, celle de la « théorie du partisan »⁶⁵⁶.

Une lecture croisée entre un des praticiens de la guerre de guérilla, Che Guevara, et Deleuze et Guattari nous permettra de mettre au défi les concepts de cette théorie schmittienne du partisan, puis de poursuivre notre conceptualisation de la guerre en nous intéressant aux extrêmes de la guerre, aux notions de guerre totale et de guerre absolue, mais aussi à celle de « guerre du peuple », ou guerre de la nation en armes, qui semble être le prolongement naturel de la guerre de guérilla.

L'expression discursive de la « théorie du partisan »

Le partisan, combattant irrégulier, fait exception vis-à-vis des combattants réguliers. Schmitt commence par considérer la figure du partisan telle qu'elle apparaît à Clausewitz au moment de la guérilla espagnole contre l'armée de Napoléon en 1808 ; il ancre ainsi sa théorie dans une conception classique de la guerre. Si Clausewitz s'est intéressé à la guérilla espagnole et a donné des cours sur celle-ci à l'École de guerre de Berlin en 1810-1811, la véritable étincelle théorique vient, pour Schmitt, d'une décision souveraine, une *Magna Carta* prusse du partisan. Derrida le souligne.

Et Schmitt de citer *De la Guerre* de Clausewitz, aussi bien qu'un édit du roi de Prusse appelant en somme à une guerre des partisans. Il ne dissimule pas l'admiration que lui inspirent ces dix pages signées d'un roi légitime. [...] Elles avaient tout pour le séduire et le fasciner : le paradoxe d'une légalité militaire, la légitimité politique, la nationalité prussienne mises régulièrement au service de l'irrégularité d'une guerre révolutionnaire, d'une guerre des partisans – contre un empereur français !⁶⁵⁷

Nous voyons que Schmitt place dès le départ la figure du partisan et la guérilla dans une double perspective classique et révolutionnaire : classique, parce qu'il attribue à la Prusse, berceau de la pensée de l'État fort, l'idée première d'avoir décidé, édicté, dans la légalité, la légitimité et la régularité, le droit exceptionnel du combat partisan – bien sûr du côté « ami » dans le but de combattre le danger existentiel pour la Prusse qu'est Napoléon – ;

⁶⁵⁵ Nous voyons assez nettement l'origine chrétienne de cette pensée.

⁶⁵⁶ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 203-320.

⁶⁵⁷ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 167-168.

révolutionnaire, parce que cette idée, inspirée de l'exemple espagnol, a été soutenue par de jeunes officiers réformistes, notamment Clausewitz, et qu'elle s'inscrit dans un ensemble de méthodes révolutionnaires de combat, venant des armées napoléoniennes, et mises en théorie dans *De la guerre*. Nous verrons que cette perspective révolutionnaire est également liée à l'actualité des années 1960 que Schmitt diagnostique. Clausewitz, nous l'avons vu, avait fait le constat que les guerres de la Révolution française et de l'Empire napoléonien avaient rompu l'équilibre introduit par les traités de Westphalie de 1648. Les guerres de masse, où les passions du peuple se déchaînaient, débordaient les armées des monarchies européennes qui continuaient à mener une guerre régulée politiquement et juridiquement. Le Congrès de Vienne était venu en quelque sorte, en 1815, rétablir la situation *ante* et conforter la définition de la guerre comme instrument de la politique.

Mais le partisan n'est pas né avec les Espagnols ou sous la plume du souverain prussien. Schmitt parle d'un « stade prénapoléonien »⁶⁵⁸ dans lequel il range les guerres coloniales, les guerres civiles et les « petites guerres » du XVIII^e siècle dans lesquelles des troupes légères et mobiles se battent *en marge* de la « grande guerre » qui, elle, se déroule *en lignes de front*. Lorsque Clausewitz mentionne ces « petites guerres » et l'engagement de « réserves » en arrière du front, c'est toujours pour les raccrocher à la grande guerre principale, en tant qu'éléments tactiques ou de soutien. Nous voyons que Clausewitz ne pense pas, ne théorise pas, en dehors des limites du *paradigme dit classique* de la guerre ; il ne peut donc penser l'irrégularité du combattant autrement qu'à l'intérieur de la régularité du combat. *De la guerre* ne contient pas une théorie du partisan. Schmitt tente alors de donner des caractères au concept du partisan : l'*irrégularité* se manifeste par l'absence de ce qui caractérise le soldat régulier – Schmitt mentionne essentiellement l'uniforme et le port apparent de l'arme – ; le *haut degré de mobilité du combat actif* – la rapidité et la souplesse dans l'action – ; le *haut degré d'intensité de l'engagement politique* le distingue du bandit et inscrit son action dans une « prise de parti » qui le dépasse – Schmitt rappelle l'origine française du mot : « *parti* : troupe de gens de guerre qu'on détache pour battre la campagne – *aller en parti*, courir la campagne avec une commission particulière, pour chercher l'occasion d'incommoder l'ennemi »⁶⁵⁹. À ces trois caractères, il hésite à rajouter un quatrième :

⁶⁵⁸ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 208.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 219.

Je retiendrais volontiers un quatrième caractère distinctif du partisan authentique [...] son caractère *tellurique*. Celui-ci est très important pour la situation fondamentalement *défensive* du partisan, lequel change de nature quand il s'identifie à l'agressivité absolue d'une idéologie visant à la révolution mondiale ou techniciste. [...] Il me paraît nécessaire de fonder [le partisan] sur le caractère tellurique pour rendre évidente dans l'espace la défensive, c'est-à-dire la limitation de l'hostilité et pour préserver des prétentions absolues d'une justice abstraite.⁶⁶⁰

Nous retrouvons le processus intellectuel schmittien que nous avons dégagé : son travail critique analytique de l'histoire du terme partisan l'amène à trois caractères distinctifs qui montrent « en creux » qu'il peut s'intégrer *dans les deux paradigmes de la guerre* qui s'opposent, la guerre dite classique et la lutte des classes, puisqu'ils peuvent être légaux comme illégaux. Mais tiraillé, comme l'est Clausewitz, par sa loyauté envers la tradition du *jus publicum europæum*, il sort de l'analytique pour décider d'un quatrième caractère, pour tenter de sauver une fois encore l'ordre européen moderne de la menace révolutionnaire. Ce critère décisif de l'« autochtonie *tellurique* » – selon le terme de Derrida⁶⁶¹ – raccroche le partisan au *nómos* de la terre, lui donne des lettres de noblesse, le légitime. Le « partisan » révolutionnaire – qui ne mérite donc pas l'appellation mais sur lequel la théorie schmittienne est paradoxalement quasiment entièrement fondée – est bien un combattant irrégulier, très mobile et à l'engagement politique fort – même s'il est du camp ennemi. Mais il ne défend pas sa patrie, son sol ; il attaque la classe bourgeoise, quelle que soit sa nation, au nom de la révolution prolétarienne internationale. Cependant, la pure théorie léniniste, nous l'avons vu, a subi quelques altérations substantielles avec ses successeurs. Derrida le dit d'une autre façon.

Ce qu'il faut préciser, c'est sans doute que l'autochtonisme tellurique, la guerre au sol, la prise en compte de configurations géographiques, le sens du *terrain* persistent à travers cette mutation [du partisan classique en révolutionnaire] ; Schmitt le note et en donne de nombreux exemples : Mao Tsé-tung, dont la révolution a un « meilleur fondement tellurique que celle de Lénine », Hô Chi Minh, Fidel Castro, la guerre d'indépendance de l'Algérie, la guerre de Chypre, etc.⁶⁶²

Plutôt qu'une persistance du caractère tellurique du partisan « légitime » – « juste » – de Schmitt dans le révolutionnaire maoïste, nous voyons dans l'apparition de ce caractère chez le guérillero révolutionnaire les entorses à l'orthodoxie doctrinale léniniste. Ces guerres

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁶¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 163-164. Derrida évoque de « faux critères, quasi-concepts, critères de degré d'intensité, c'est-à-dire indéfiniment extensifs » qui par usage métaphorique finissent par dissoudre le concept lui-même.

⁶⁶² *Ibid.*

révolutionnaires sont à la lutte des classes, comme nous l'avons schématisé (*fig. 3* de la section 1.3.2.), ce que les « guerres réelles » sont à la guerre absolue clausewitzienne. Le partisan révolutionnaire de la guérilla est *en marge* de la lutte des classes. La valorisation par Schmitt du caractère tellurique du partisan révolutionnaire, si elle permet d'asseoir une certaine *légitimité* pour ce critère, nuit plus à sa cause qu'elle ne la sert : elle brouille son discours et fait du révolutionnaire un partisan « juste », et par là fait de la cause du révolutionnaire une cause juste. Nous savons que Schmitt ne peut pas raisonner de cette façon puisque la *justa causa* doit être bannie. Mais cette incohérence est aussi due au fait que Schmitt, en cohérence avec ses principes, respecte son ennemi. Le lecteur peut facilement confondre ce respect, très souvent mêlé d'admiration, par une prise de position pour ce qu'en réalité Schmitt rejette.

En concevant le partisan comme l'irrégulier à l'intérieur du « légitime » – ce que le droit international a tendance à ensuite légaliser –, comme l'exception qui confirme la règle, Schmitt ouvre la boîte de Pandore et dévoile à nouveau un secret fondateur de l'ordre étatique moderne. En admettant l'irrégulier dans le régulier, l'utilisation du franc-tireur, des troupes légères, des espions, des agents « sous couverture » par l'État, il révèle sa face cachée, ou plutôt une face que l'ordre européen fort aurait bien assumée mais que le libéralisme a dissimulée. Pour Schmitt, la notion de *raison d'état*, qui normalise et judiciarise ce que l'on appelait avant 1650 les *arcanes* du pouvoir, a été « enfoui[e] tout à fait sous la lourde fonctionnalité de l'appareil d'État à l'âge du positivisme juridique »⁶⁶³. Schmitt critique la démocratie libérale, un « régime qui, parce qu'il a renié le politique et sa dimension d'hostilité, *a des secrets en secret*. »⁶⁶⁴ Le positivisme juridique et le libéralisme nous auraient rendus aveugles aux arcanes, aux stratagèmes secrets qui maintiennent en place l'État, afin de ne pas révéler que l'État de droit ne peut être en réalité qu'un État fort qui dissimule ce qui le fait perdurer. Le secret est l'envers du caractère public que se doit de tenir la démocratie ; il met en évidence, selon Schmitt, qu'elle ne peut être qu'une construction théorique idéale qui ne peut exister réellement, dans les faits. La démocratie ne peut être que directe⁶⁶⁵ et la démocratie représentative souffre de ce que la notion de

⁶⁶³ Céline JOUIN, « Du secret en démocratie. Réflexions sur l'irreprésentable chez Carl Schmitt », in Serge SUR (dir.), *Carl Schmitt : concepts et usages*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 195-214, p. 206-207.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁶⁵ Carl SCHMITT, *Théorie de la constitution*, trad. fr. Lilyane Deroche, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

représentation a à voir avec la notion de « façade », qui oscille entre « public » et « secret », et la notion de « peuple », qui oscille entre « volonté générale » et « multitude d'individus particuliers ».

[...] l'ordre libéral comporte en permanence une *face d'exception*, avouée ou dissimulée, qui tient à ce qu'il s'incarne dans un État garant d'intérêts communautaires *et* particuliers. Il est État de droit, mais aussi État de police ; État d'intégration des individus et des groupes à la « communauté des citoyens », mais aussi État d'exclusion des rebelles, des anormaux, des déviants et des étrangers ; État « social », mais aussi État de classe organiquement associé au marché capitaliste avec ses « lois de population » implacables ; État démocratique et civilisé, mais aussi État de puissance, de conquête coloniale et impériale. De façon latente et parfois ouverte, l'extrémisme n'est pas seulement aux marges, il est aussi *au centre*.⁶⁶⁶

Mais, contre Schmitt, dire qu'une « idée », telle que la démocratie, n'est pas concrètement réalisable ne veut pas dire qu'elle n'est pas souhaitable⁶⁶⁷. Nous verrons que Foucault ne traite pas le constat de la même façon : ce n'est pas le secret qui est un point d'hérésie se cachant au sein de l'immanence de l'État de droit et de la démocratie libérale, mais c'est la société, « immanence totale », qui est tout entière sous la surveillance et le contrôle de pouvoirs qui empêchent les individus de « prendre parti » (section 2.2.2.). L'objectif de maîtrise du désordre social cher à Schmitt est également atteint.

Le partisan révolutionnaire fait clairement partie de ceux qui pour Schmitt engendrent le désordre social à l'intérieur de l'État. Pourtant, il reconnaît que ce partisan sait également inscrire son irrégularité, cette fois-ci vis-à-vis de la doctrine de la lutte des classes, dans la « régularité » d'une « organisation totalitaire » digne de celle d'un État fort. L'allégeance au parti révolutionnaire lui permet d'inscrire son action dans celle d'une « armée révolutionnaire » à laquelle le droit international a cru bon de donner le statut d'armée régulière⁶⁶⁸. Son caractère mobile, accentué par la technicisation de cette mobilité, oblige également le partisan révolutionnaire à se coordonner au sein d'une organisation « régulière » et fait du combat partisan une phase, seulement, de la guerre, phase qui ne peut aboutir seule à la victoire⁶⁶⁹ – Schmitt cite Che Guevara, praticien de la guérilla sur la pensée duquel nous reviendrons plus loin. Mais Schmitt insiste de nouveau sur le contraste

⁶⁶⁶ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 11.

⁶⁶⁷ Nous pourrions à cet égard reprendre les arguments de Kant pour la paix perpétuelle (section 1.2.1.) et les transposer ici.

⁶⁶⁸ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit, p. 219.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 221.

indépassable entre les deux types de partisans, « le défenseur autochtone du sol natal et l'activiste révolutionnaire, force d'agression mondiale ».

Là où la guerre est menée de part et d'autre comme une guerre d'État à État, non discriminatoire, le partisan est une figure marginale qui ne fait pas éclater le cadre de la guerre et qui ne modifie pas la structure d'ensemble de ce phénomène politique. Mais si la lutte comporte des criminalisations de l'adversaire dans sa totalité, si la guerre est, par exemple, une guerre civile menée par l'ennemi de classe contre un ennemi de classe [...] la force explosive révolutionnaire de cette criminalisation de l'ennemi a pour effet de faire du partisan le véritable héros de la guerre [...] le véritable personnage central de la guerre.⁶⁷⁰

En marge dans le paradigme dit classique de la guerre, le concept de partisan ne devient un *point central*, l'élément-clé, que dans le paradigme de la lutte des classes. Dans le cas de la guerre dite classique, il n'est qu'une *anormalité normale*, « inoffensive », sans effet sur la structure politique ; dans le cas de la guerre révolutionnaire, au contraire, il génère une force explosive et structurante pour la révolution. Le partisan révolutionnaire serait finalement la *véritable exception* qui confirme la « règle ». Schmitt nous révélerait à nouveau à ses dépens que la véritable figure du partisan est révolutionnaire et subversive, et non, comme il voudrait le montrer, tellurique et défensive.

Le partisan ne transgresse pas seulement, il confond entre elles les deux distinctions classiques (régulier/irrégulier du point de vue de la technique militaire, *légal*/illégal du point de vue du droit constitutionnel ou international).⁶⁷¹

Le concept du partisan semble être par nature hybride, c'est-à-dire appartenir à la fois aux deux paradigmes de la guerre que nous avons mis en évidence. Mais son hybridité se manifeste également dans sa capacité à être à la fois « en marge » et « au centre ». Cette ubiquité, ou cette réversibilité, lui confère son caractère de danger extrême : de marginal et insignifiant, il peut devenir central et terrifiant. La notion de *terrorisme* exprime cette ubiquité, cette transformation imprévisible et « irrationnelle ». Au danger qu'incarne cette figure hybride « marges/centre » s'ajoute le danger provoqué par l'effet de mimétisme qu'elle induit. Schmitt évoque le cas du général Salan qui finit par devenir lui-même irrégulier. Les questions que soulève le combat régulier contre le partisan sont celles de l'état d'exception⁶⁷² : peut-on protéger la légalité par des moyens non légaux ? Peut-on suspendre le droit pour le défendre ?

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁷¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 163.

⁶⁷² J.-C. MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, op. cit., p. 21. « Une controverse plus étonnante et plus profonde [que celle des motivations idéologiques de Schmitt] est en jeu, ou latente, dans l'utilisation actuelle,

Partisan, « guérillero » ou « nomade » : Che Guevara / Deleuze et Guattari

L'oscillation du partisan entre les marges et le centre de la guerre met en avant le caractère de la *mobilité*. Schmitt l'estime essentiel car il donne au partisan des caractéristiques militaires incroyables, décuplées par la technicisation, permettant de renverser la logique du *nombre* et du rapport de force. Son obstination sur le caractère tellurique du partisan met également en lumière l'importance de la notion de *milieu*, de l'organisation de l'espace qui permet ou pas la mobilité du partisan. Le concept de *nomade* de Deleuze et Guattari, avec ses relations au *nombre nombrant* et à l'*espace lisse*, nous semble incontournable dans cette réflexion sur le concept de partisan. Les deux autres caractères schmittiens, celui de l'engagement politique et celui de l'irrégularité, nous ramènent à la question du partisan comme *moyen* d'une *fin* politique : l'utilisation de l'irrégulier par des « tiers intéressés »⁶⁷³ pour contourner les règles instituées par le droit international nous incite également à lire les praticiens de la guerre de guérilla de la Guerre froide, comme Che Guevara.

Le mouvement d'extériorisation qui permet à l'État de l'ordre européen de rejeter la guerre au-delà de sa frontière, de refouler son désordre intérieur en le portant à l'extérieur, à ses marges, se double d'un autre mouvement d'extériorisation : ces États européens, qui se sont entendus entre eux pour réguler leurs conflits, ont aussi laissé l'espace qui se situe au-delà de leur ensemble géopolitique, libre de toute régulation des guerres. L'ordre européocentrique cher à Schmitt, où l'espace que se partageaient les nations européennes était réglé juridiquement, supposait déjà un espace purement extérieur, non soumis au *jus publicum europæum*, avec lequel il faisait système : le Nouveau Monde, les colonies, l'espace maritime, etc. L'espace interétatique européocentrique, même s'il connaissait des guerres « régulières » – annexions de territoires, remises en question de frontières, partages – ne voyait pas son ordre global modifié. En revanche, le *dehors* de cet espace était le lieu des guerres « irrégulières », les États européens faisant la guerre contre les populations autochtones, ou entre eux, avec l'appui ou sous couvert de combattants autochtones. Après la Seconde Guerre mondiale et le « partage du monde » à Yalta entre les États-Unis d'Amérique et l'U.R.S.S., le droit international a étendu la zone des guerres régulées à l'ensemble de la planète. Pourtant, pendant la Guerre froide, les guerres

et fondamentalement ambivalente, biface, de concepts schmittiens, appliqués à une réalité elle-même biface : les dangers du terrorisme théologique déterritorialisé et les dangers de la « guerre contre le terrorisme » déployant un état d'exception au plan interne américain comme au plan international. »

⁶⁷³ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 290.

irrégulières ont perduré dans les anciennes colonies, parfois avec l'appui couvert de puissances intéressées, comme en Amérique latine.

L'œuvre de Che Guevara, comme celle de Mao ou celle de Ho Chi-minh en Indochine, se veulent des mises en application régionale, adaptées aux conditions et contextes locaux, de la lutte des classes, guerre de libération à portée mondiale. À l'intérieur donc du cadre doctrinal de la lutte marxiste-léniniste, Che Guevara propose une « méthode » qu'il théorise directement à partir de sa propre pratique de la guerre de guérilla, qui est pour lui un « mode de lutte » pour arriver à une fin : « la conquête du pouvoir politique »⁶⁷⁴. Il raccroche cette méthode de lutte à un ensemble plus large, celui de la « guerre du peuple » et de la « lutte de masses ».

La guerre de guérilla, ou guerre de libération, aura en général trois moments : le premier de défense stratégique, moment où la petite force mord l'ennemi [...] dans des attaques limitées [...]. Après cela, on arrive à un point d'équilibre [...] ; ensuite, le moment final, où l'ennemi est débordé et où l'armée de libération peut prendre les grandes villes et liquider totalement l'adversaire.⁶⁷⁵

Le guérillero est l'avant-garde de l'armée du peuple ; il préfigure et fait advenir cette armée qui seule peut véritablement remporter la victoire finale. Che Guevara rappelle qu'à Cuba le terme « guérilleros » avait aussi désigné, du temps du « régime espagnol esclavagiste », des « francs-tireurs »⁶⁷⁶ sympathisants de la couronne d'Espagne. En effet, il admet, comme Schmitt après lui, deux types de guérilla : la « forme de lutte complémentaire à celle des grandes armées régulières – comme celle des partisans ukrainiens en Union soviétique » dont il ne traite pas dans ses écrits, et celle « d'un groupe armé qui progresse dans la lutte contre le pouvoir établi, colonial ou non, se fixe comme base unique, et se propage dans les milieux ruraux »⁶⁷⁷. Cette distinction nous invite à deux remarques. La première est que malgré la volonté de distinguer la guerre de guérilla de la guerre régulière, nous percevons chez Che Guevara une aspiration à l'inscrire dans une certaine « régularité », dans celle d'une « grande armée populaire avec des corps d'armée »⁶⁷⁸ capable d'engager une armée régulière dans une guerre de manœuvre. Il brouille ainsi à nouveau la distinction entre le partisan et le guérillero, en faisant du guérillero le partisan fidèle d'une organisation régulière du marxisme-léninisme. Pourtant, Debray nous fait part d'une particularité du

⁶⁷⁴ E. C. GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires*, op. cit, p. 147.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 163.

mouvement guérilleros né à Cuba, d'une « *hérésie* » vis-à-vis de l'orthodoxie, d'une exception qui consiste à faire de la guérilla, et non du « Parti », le « *chaînon décisif* »⁶⁷⁹ de la révolution. Des *marges* dans lesquelles la doctrine marxiste-léniniste renvoie le guérillero, la révolution cubaine le ramène au *centre*, dans la figure de leur chef, « un seul homme [qui] a réuni la direction militaire (opérationnelle) et la direction politique : Fidel Castro »⁶⁸⁰, et qui fédèrera l'armée populaire autour des guérilleros. Nous pouvons commencer ici notre parallèle avec la « machine de guerre » *nomade*⁶⁸¹ de Deleuze et Guattari : celle-ci suppose toujours la « formation d'un corps spécial » composé du « personnage collectif de l'Exclu »⁶⁸² ? Ces exclus sont des hommes *marginalisés, déterritorialisés* – esclaves affranchis, étrangers, infidèles, enlevés – qui forment un corps de petit nombre distinct du reste des guerriers ; placés autour du chef nomade, ils sont des « éléments déterminants de pouvoir dans la machine de guerre »⁶⁸³.

La seconde remarque concerne le caractère tellurique, dirait Schmitt, du guérillero, « révolutionnaire agraire [qui] interprète le désir de la grande masse des paysans : être propriétaire de la terre, [...] de leurs moyens de production, de leurs bêtes, de tout ce [...] qui constitue leur vie et constitue aussi la terre où ils mourront »⁶⁸⁴. Si autochtonie tellurique il y a, elle ne s'exerce que par procuration ; le guérillero ne se bat pas pour *sa* terre, mais pour celle d'autres. L'obsession tactique de Che Guevara de la connaissance parfaite du terrain et

⁶⁷⁹ R. DEBRAY, *Révolution dans la révolution ?*, op. cit, p. 99.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 102. Au-delà de remettre au centre la guérilla qui avait été marginalisée, nous voyons que le discours se double d'une prise de position totalitariste promouvant l'efficacité de la concentration des pouvoirs. « La guérilla si elle vise réellement à une guerre politique totale ne peut supporter à la longue aucune dualité fondamentale de fonctions ou de pouvoirs. » *Ibid.*, p. 115.

⁶⁸¹ La figure du nomade évoque par-dessus tout la liberté. « Les peuples nomades, | puisqu'aucune terre n'attache ces pasteurs – les Arabes en sont un exemple – tiennent si fort à leur manière de vivre, bien qu'elle ne soit pas entièrement libre de contrainte, et ont tant de hauteur dans leur mépris pour les peuples sédentaires, que la misère inséparable de leur état n'a pu pendant des siècles les en détourner. [...] Ainsi le concept de liberté, entre toutes les lois morales, éveille une émotion appelée enthousiasme ; même la représentation purement sensible de la liberté extérieure suscite la tendance à s'y attacher ou à l'étendre, par analogie avec le concept de droit, jusqu'à la passion violente. » E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 210.

⁶⁸² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 561.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 489.

⁶⁸⁴ E. C. GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires*, op. cit, p. 30.

du besoin vital de l'appui de la population locale⁶⁸⁵ le montre bien : le guérillero est un étranger sur les terres où il se bat. Les représailles qui menaceraient sa famille s'il était « du pays » empêchent le révolutionnaire de livrer le combat sur son sol ; la lutte des classes l'oblige à se déraciner, à renoncer à ce caractère tellurique schmittien. Ce déracinement est justement ce qui distingue le partisan ukrainien du guérillero sud-américain. Comme le rappelle Che Guevara, la « perspective finale [est] la conquête du pouvoir politique »⁶⁸⁶ ; il mise, plutôt que sur les forces urbaines prolétaires, sur la constitution d'une « forteresse rurale [...] structuration du futur appareil d'État, chargé de diriger efficacement la dictature de classe durant toute la période de transition »⁶⁸⁷. Contrairement à Schmitt et à Derrida⁶⁸⁸ qui voient dans la guérilla et la désignation d'un ennemi *concret*, car enraciné dans lieu limité géographiquement, un ré-enracinement d'une radicalisation déracinée – la lutte des classes sans frontières –, nous estimons que chez Che Guevara, le rapport au milieu rural est d'opportunité et que le caractère « agraire » du guérillero sert à la légitimation auprès de la population de l'occupation du terrain.

Ainsi, le guérillero tient plus du corsaire que du paysan résistant à l'occupation, et la guerre de guérilla, de celle des sous-marins, brouillant les distinctions schmittiennes entre

⁶⁸⁵ Le général Roger Trinquier analyse le phénomène de guérilla depuis la guerre d'Indochine jusqu'à celle d'Algérie pour aboutir aux mêmes conclusions : « les moyens les plus puissants dont dispose la guérilla lui sont donnés par : une connaissance parfaite d'une région qu'elle a choisie et de ses possibilités, le soutien que lui apporte l'habitant. » R. TRINQUIER, *La Guerre moderne*, op. cit., p. 108. Dans cet ouvrage connu pour justifier le recours à la torture dans les méthodes d'interrogatoire de « terroristes » en Algérie, Trinquier distingue la méthode de guérilla destinée aux campagnes de la méthode terroriste destinée aux villes, mais les deux moyens leur sont communs. L'organisation clandestine utilise les attentats terroristes pour faire céder la population en ville et obtenir plus rapidement son soutien, mais aussi pour discréditer les forces de police et la capacité de l'État à protéger cette population.

⁶⁸⁶ E. C. GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires*, op. cit., p. 155.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁸⁸ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 170. « [L'alliance de la philosophie et du partisan] libère des forces explosives nouvelles et inattendues, elle provoque l' "éclatement de tout ce monde eurocentrique que Napoléon avait espéré sauver, que le Congrès de Vienne avait espéré restaurer". [...] si enfin et à son tour Lénine détermine l'ennemi absolu de façon encore "trop abstraite et intellectuelle", Staline puis Mao ("le plus grand praticien de la guerre subversive" et son "théoricien le plus célèbre") savent rendre à la même guerre son enracinement absolu, la concrétisation philosophique et historique de l'hostilité absolue. »

terre et mer⁶⁸⁹. Dans sa théorie du partisan, Schmitt, après avoir évoqué les similitudes frappantes entre le corsaire et le partisan, et affirmé que « le partisan d'aujourd'hui est autre chose qu'un corsaire de la guerre sur terre », fait le parallèle entre le partisan espagnol et le sous-marin allemand.

[...] à l'instar de l'Angleterre, puissance maritime se servant dans sa guerre contre la France [en 1808-1813], puissance continentale, du partisan espagnol autochtone qui modifie le théâtre de la guerre sur terre en créant un espace irrégulier, l'Allemagne, puissance continentale, se servira plus tard, dans la Deuxième Guerre mondiale, du sous-marin contre l'Angleterre, comme arme qui juxtapose à l'espace traditionnel de la stratégie maritime un autre espace imprévu.⁶⁹⁰

Ce parallèle, qui pour Schmitt n'a d'autre but que de dénoncer le tiers intéressé, l'Angleterre, utilisant, dans un esprit digne de pirates, le bon partisan espagnol sauvant sa terre – ces pirates se faisant rendre la monnaie de leur pièce plus tard par l'Allemagne – nous intéresse car il met en évidence une juxtaposition d'espaces qui reprend celle des *espaces lisses et striés* de Deleuze et Guattari. Si l'espace lisse a plutôt à voir avec la mer, la glace, le désert, la steppe, et l'espace strié avec les forêts, les terres agricoles, l'opposition n'est pas toujours aussi tranchée.

L'espace lisse et l'espace strié, – l'espace nomade et l'espace sédentaire, – l'espace où se développe la machine de guerre et l'espace institué par l'appareil d'État, – ne sont pas de même nature. Mais tantôt nous pouvons marquer une opposition simple entre les deux sortes d'espaces. Tantôt nous [...] devons rappeler que les deux espaces n'existent en fait que par leurs mélanges l'un avec l'autre : l'espace lisse ne cesse pas d'être traduit, transversé dans un espace strié ; l'espace strié est constamment reversé, rendu à un espace lisse.⁶⁹¹

L'espace lisse est l'espace *nomade* ; il permet le déplacement du nomade ; il est le secret de sa *mobilité*, mais aussi de son *ubiquité*. Il supprime la notion de *nombre nombré* – mesure, décompte – pour la remplacer par celle du *nombre nombrant* – le Chiffre : secret, « stratégie, espionnage, ruse, embuscade, diplomatie, etc. »⁶⁹² ; il apparaît en effet dès que l'on ne *strie* plus l'espace, dès que l'on ne le partage plus pour le distribuer – comme dans le *nómos* schmittien –, mais dès que l'on distribue quelque chose dans cet espace⁶⁹³. Cependant, espace lisse et espace strié se mélangent et passent l'un dans l'autre, permettant

⁶⁸⁹ « Terre et Mer, éléments de politique mondiale (1951) » in C. SCHMITT, *Machiavel - Clausewitz*, op. cit., p. 213-217.

⁶⁹⁰ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 278-279.

⁶⁹¹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 592-593. « Appareil de capture ».

⁶⁹² *Ibid.*, p. 486.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 484.

la « capture » de nomades et de leur machine de guerre. Par exemple, dès lors que les successeurs de Gengis Khan ont succombé à la tentation de laisser sur les terres traversées un appareil d'État pour les exploiter, ils ont permis aux sédentaires de s'approprier la machine de guerre⁶⁹⁴. Une fois capturée et transformée en machine de guerre étatique selon des lois et principes propres à l'espace strié – la guerre en lignes de front étant une transformation paradigmatique de la machine de guerre –, il reste cependant, de façon latente, quelque chose de la machine de guerre nomade, prêt à ressurgir : « chaque fois qu'il y a opération contre l'État, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît, avec reconstitution d'un espace lisse ou d'une manière d'être dans l'espace comme s'il était lisse »⁶⁹⁵.

Ce serait bien la figure du partisan dans sa version révolutionnaire, guérillero, qui serait la véritable *exception génératrice* pour la guerre révolutionnaire – celle du paradigme de la lutte des classes – mais aussi une véritable *exception fondatrice* de l'armée régulière, une sorte de spectre des temps anciens lors desquels l'État s'est approprié la guerre et l'a transformée en guerre limitée – celle du paradigme dit classique de la guerre. Le mélange de distinction et de confusion, par Schmitt et Che Guevara, des deux types de partisans, l'un sédentaire, l'autre d'origine nomade, est le signe d'une tentative de conjuration d'un danger qui guette à la fois l'État classique mais aussi l'appareil de Parti qui, à l'instar des conquérants mongols, s'est laissé prendre par la logique de l'État. Car si l'exception « confirme » la règle, elle la met aussi en danger. La caractéristique essentielle du partisan, du guérillero, du nomade est de faire exception, d'être déraciné, radicalement déterritorialisé.

Conceptualisation et absolutisation de la guerre : la « guerre du peuple »

L'exception schmittienne est un « point-limite », une tension, une extrémité qui se concentre en un seul point ; tout se passe comme si l'intensité de ce point-limite recueillait toute la charge d'exception, d'exclusion de ce qui se trouve aux limites, de ce qui est rejeté *au-delà* des frontières d'une totalité ordonnée, réglée, normée. Mais ce point-limite ne se trouve pas avec les autres limites sur le bord de la totalité ; il surgit en son centre et ce surgissement terrifiant est un monstre hybride stabilisateur et déstabilisateur, fondateur d'ordre et générateur de désordre, tels les Léviathan et Béhémoth qui apparaissent dans

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 521.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 480.

l'ouvrage de Schmitt sur Hobbes⁶⁹⁶. L'État schmittto-hobbesien est une *machine de construction humaine* à qui est conférée une autorité divine et qui doit inspirer la terreur d'un monstre pour susciter obéissance ; il est construit sur une extrémité conceptuelle, un point-limite d'extériorité, pointe hyperbolique, point d'hérésie, qui reprend les faces chaotiques du divin – la transcendance, la démesure, le sublime, l'infini –, de la machine – l'autonomisation, la dérégulation, la perte de contrôle –, de l'humain – la violence – et de la bête – l'irrationnel, l'incertitude⁶⁹⁷. La machine de guerre de Deleuze et Guattari, lorsqu'elle est capturée par l'État, a également des caractéristiques de monstre apprivoisé, machinique et sauvage à la fois, menaçant de s'échapper et se retourner contre ses maîtres. Mais, là où, chez Schmitt, le monstre *est* l'État lui-même, il n'est, chez Deleuze et Guattari, que capturé par une formation sociale « État » qui le précède. Pour ces derniers, l'État se définit par son processus machinique de « capture » : il est dans sa nature de capturer ce qu'il croise et ce qui s'oppose à lui, ce qui est le cas de la machine de guerre nomade⁶⁹⁸.

Les pensées de Schmitt et de Deleuze et Guattari se rejoignent néanmoins sur l'utilisation des notions de limites et d'exception. Chez Schmitt, le point-limite ou point d'exception qui fait surgir quelque chose d'extérieur à l'intérieur d'un ordre cohérent – comme dans le cas de la décision souveraine fondant le droit – est une pointe de quasi-transcendance provenant d'un ordre supérieur – ou simplement extérieur –, mais qui fait partie du réel, et non d'un monde des Idées ou des choses-en-soi. De plus, si Schmitt pense la frontière, la limite d'une totalité ordonnée et normée – État ou droit par exemple –, il ne pense pas ce qu'il y a au-delà de ces limites, comme s'il n'y avait que néant. Il y aurait ainsi deux endroits d'extériorité chez Schmitt : un lieu concentré en un point d'où surgit l'exception qui fonde l'ordre dans lequel elle apparaît ; et un lieu vaste, au-delà des bords de l'ensemble ordonné. Si nous pensons le néant duquel surgit l'exception et le néant au-delà

⁶⁹⁶ Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes : sens et échec d'un symbole politique*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Ségard, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

⁶⁹⁷ Nous étudierons ces points dans la section 3.2.2.

⁶⁹⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 542. « La composition numérique des machines de guerre se superpose à l'organisation lignagère primitive, et simultanément s'oppose à l'organisation géométrique d'État, à l'organisation physique de ville. » Il y a quatre types de formations sociales : les sociétés primitives, les sociétés à État, les sociétés urbaines et les sociétés nomades. Nous reviendrons plus amplement sur cette conception deleuzo-guattarienne dans la section 2.3.1.

des bords extérieurs comme un seul et même lieu, une seule source de chaos générateur⁶⁹⁹ ou déstabilisateur, nous pouvons voir comme un phénomène de bouclage des infinis, une sorte de mouvement de tectonique des plaques, avec « subduction » et « point chaud » : les bords de la totalité s'enfoncent dans le néant, comme la croûte terrestre s'enfonce dans le magma terrestre en passant sous une autre partie de croûte terrestre – mouvement de subduction – ; le point-limite, ou principe extérieur, surgit de nulle part, du *dehors*, comme le magma terrestre surgit à l'endroit du point chaud en perçant la croûte terrestre. Nous trouvons dans *Mille plateaux* la définition d'une « différence conceptuelle entre la “limite” et le “seuil”, la limite désignant la pénultième, qui marque un recommencement nécessaire, et le seuil l'ultime qui marque un changement inévitable »⁷⁰⁰ qui peut nous aider à concevoir ce mouvement de subduction. Au-delà de la *limite*, la transformation, le changement devient nécessaire, le plan ordonné et normé commence à s'enfoncer dans le néant, dans le chaos ; lorsqu'il atteint le *seuil*, il n'y a plus de retour possible, le chaos est inévitable. Entre la limite et le seuil s'étend la zone de *marge* dans laquelle l'ordre n'est déjà plus maître des choses et le chaos commence à absorber les éléments. La figure suivante (*fig. 4*) utilise ce processus de « bouclage des infinis », entre marge et centre, pour représenter le passage de la guerre de guérilla à la guerre du peuple, tel que nous l'avons conçu plus haut.

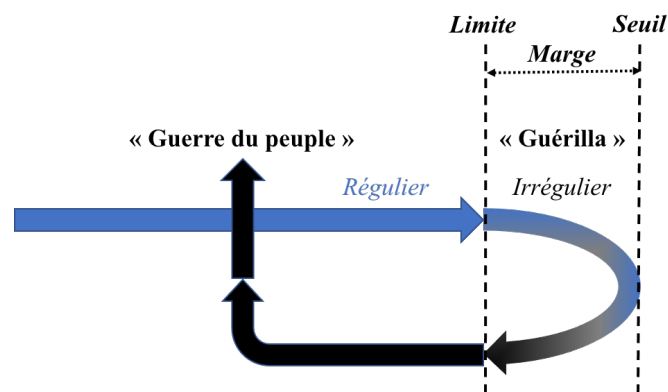


Figure 4 - schéma représentant le passage de la guerre de guérilla à la guerre du peuple, qui suit le mouvement de « bouclage des infinis », mouvement combinant une subduction à partir du passage de la limite – passage du régulier à l'irrégulier – et une résurgence du point chaud au centre de l'espace strié – celui des guerres régulières. L'espace lisse se déploie dès le passage de la limite jusqu'à l'émergence de l'exception au travers de l'espace strié ; il permet l'ubiquité du guérillero, à la fois dans les marges des guerres classiques et révolutionnaires, et au centre de la guerre du peuple.

⁶⁹⁹ Sur le chaos, source créatrice, voir : G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 201-219. Nous avons également abordé en introduction le principe de Darwin par lequel la variation chaotique précède la sélection qui produira l'ordre.

⁷⁰⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 546.

La guerre du peuple, avec sa masse de combattants comparable à celle des armées d'État vient défier ces dernières sur leur propre espace. Nous avons vu que Mao concevait la révolution comme une guerre menée par l'immense majorité de l'humanité (section 1.4.1.), celle des classes opprimées. Schmitt cite Mao dans sa théorie du partisan et rapproche sa conception de la « nation en armes » de celle Clausewitz. Pour Mao, « le peuple en armes et les partisans d'une part, l'Armée rouge d'autre part sont les deux mains de l'homme »⁷⁰¹ ; il met d'un côté les partisans et les combattants du peuple qu'ils fédèrent, et d'un autre l'armée régulière qu'est l'Armée rouge. Clausewitz, dans sa conception trinitaire de la guerre sépare également l'armée, représentée par son chef, du peuple, en reconnaissant à l'un les caractéristiques du pôle de la « libre activité de l'âme » et à l'autre celles du pôle de l'« impulsion naturelle aveugle ». Schmitt reproche à Clausewitz de n'avoir su voir, dans la trinité de la guerre, que l'impulsion naturelle du peuple, et non celle du partisan⁷⁰² ; en rapprochant les deux notions de partisan et de peuple, pour mieux marquer leur radicale différence, il révèle encore une fois en creux le lien profond qui les lie : cette *impulsion* sensible. Pour Clausewitz, la guerre menée par Napoléon, comme celle menée par le peuple espagnol, met en évidence la primauté des forces morales. « De même que toutes les anciennes méthodes conventionnelles ont été bouleversées par la chance et la hardiesse de Bonaparte, et que des États de premier rang furent anéantis presque d'un seul coup, de même les Espagnols ont montré par leur lutte acharnée que l'armement général de la nation et des mesures insurrectionnelles sur une grande échelle peuvent avoir de l'effet en dépit de la faiblesse et du vague dans les détails [...] »⁷⁰³ Les guerres réelles, au XVIII^e siècle, oscillaient essentiellement entre les deux pôles de l'entendement pur, qu'incarnait le gouvernement politique, et de la libre activité de l'âme, qu'incarnait le chef de guerre et son armée⁷⁰⁴. Avec la Révolution et Napoléon, le pôle de l'impulsion naturelle s'est mis à attirer la guerre vers

⁷⁰¹ Schmitt cite Mao dans C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit, p. 263.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 252-253.

⁷⁰³ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 232.

⁷⁰⁴ *Ibid.* « Finalement, ces événements ont tous montré quel facteur immense le cœur et le sentiment d'une nation peut représenter dans le produit des forces de l'État, de la guerre et du combat, et maintenant que les gouvernements ont appris à connaître tous ces moyens additionnels, il ne faut pas s'attendre à ce qu'ils les laissent inactifs dans les guerres futures, si le danger menace leur existence même, ou si quelque ambition fiévreuse les y entraîne. Il est facile de comprendre qu'une guerre menée avec le poids entier de la puissance nationale doit être conduite selon d'autres principes que celle où tout était calculé en fonction des rapports mutuels entre armées permanentes. »

lui et l'a ainsi rapprochée de la guerre absolue, sorte de barycentre entre les trois pôles. Si nous reprenons la figure 2 de la section 1.2.2., nous remarquons que la *ligne de fuite* partant du centre, qui est la guerre absolue, et allant jusqu'au pôle de l'impulsion naturelle est la même que celle de la figure précédente (*fig. 4*) : la guerre absolue clausewitzienne est bien une guerre du peuple impulsée par un pôle qui se trouve à une extrémité du plan, à ses marges. Si Clausewitz n'a effectivement compris le phénomène « partisan » que dans son aspect massif de peuple, sa conception générale de la guerre trinitaire et de son exception, la guerre absolue, reste tout à fait cohérente et visionnaire⁷⁰⁵.

Dans le *paradigme dit classique*, plus il y a de partisans, de guérilleros, d'irréguliers civils dans une guerre réelle, plus elle s'approche du pôle de l'impulsion naturelle, qui est une limite ; lorsque le peuple est entièrement impliqué, la guerre bascule dans un pur espace lisse qui la ramène au centre, à son absolu clausewitzien. Dans le *paradigme de la lutte des classes*, si nous reprenons la figure 3 de la section 1.3.2., plus la guerre de guérilla s'affranchit des frontières – qui est une logique de l'autre paradigme – et donc moins elle est régionalisée ou nationalisée, plus elle s'approche du pôle central de la lutte des classes. Contrairement à la guerre absolue clausewitzienne qui s'est incarnée réellement, au moins avec les guerres de la Révolution française et de Napoléon, la lutte des classes est restée un absolu non réalisé. Dans le plan d'immanence de la lutte des classes, nous pouvons également faire correspondre la zone « régionale »⁷⁰⁶ de la *guerre de guérilla* à un plan d'immanence clausewitzien ; la *guerre du peuple* apparaît alors comme la révolution locale réalisée, l'absolu local, au sens clausewitzien, de cette zone. Dans ce plan zonal de la guerre de guérilla, la concentration des directions politiques et militaires dans les mains du chef des guérilleros dépossède les deux autres pôles de leur influence et place la guerre sur la *ligne de fuite* qui mène vers le pôle de l'impulsion naturelle, puis au bouclage « guérilla-guerre du peuple » (*fig. 4*). Lorsque toutes les guerres réelles dans le monde sont sur cette ligne de fuite, lorsqu'il ne reste plus, dans le plan d'immanence clausewitzien, de guerre réelle « classique » maîtrisable, lorsque les pôles par l'intermédiaire desquels agissent le politique et le commandant de l'armée ont perdus toute influence, alors nous pouvons parler de *guerre*

⁷⁰⁵ Nous développerons cette intuition clausewitzienne de la guerre absolue et l'étendrons pour les deux autres pôles d'attraction dans la dernière partie de cette thèse (sections 3.2.2., 3.3.2. et 3.4.2.).

⁷⁰⁶ Les autres guerres civiles, sociales, ou de races de ce plan d'immanence de la *stásis* pourraient avoir « régionalement » des modèles différents de celui de la guérilla. Nous les étudierons par la suite dans la section 3.4.1.

civile mondiale au sens de Schmitt. En effet, la guerre civile mondiale apparaît lorsque le désordre social est mondialisé, lorsque tous les États ont failli⁷⁰⁷.

La *guerre civile mondiale* schmittienne n'est pas une sorte de guerre civile que les États mènent entre eux⁷⁰⁸ ; elle n'est pas non plus la *guerre totale* du XX^e siècle. En effet, si la « guerre civile mondiale n'a pas eu lieu »⁷⁰⁹, la guerre totale, qui est une guerre embrasant une totalité jusqu'à ses limites, a pu se réaliser dans les deux Guerres mondiales. La *totalité* embrasée était celle du « monde » classique : l'ensemble européocentrique et ses marges, colonies et « Nouveau Monde », comprises. Nous avons vu également avec Mao (section 1.4.1.) une autre acception de la *guerre totale* comme guerre embrasant la totalité de l'humanité ; celle-ci non plus n'a pas eu lieu. Nous avons ensuite aussi évoqué un sens fréquemment donné à cette notion de guerre totale comme guerre illimitée dans ses moyens, comme guerre hors limites (section 1.3.2.). C'est dans ce sens que Liddell Hart accuse Clausewitz d'avoir ouvert la boîte de Pandore : « “La guerre est un acte de violence poussé jusqu'à ses extrêmes limites” ». Cette déclaration a servi de base à l'extravagante absurdité de la guerre totale moderne »⁷¹⁰. La notion de *guerre totale* est protéiforme et reste attachée à la totalité qu'elle prend en compte ; comme la notion de *guerre juste*, elle traverse indifféremment les deux paradigmes de la guerre identifiés jusqu'à présent.

De la même façon, nous avons rencontré la notion de *guerre absolue* à plusieurs reprises. La guerre absolue clausewitzienne, tout en restant réelle, est un passage à la limite d'une guerre trinitaire, la faisant basculer dans une logique binaire de duel et de montée aux

⁷⁰⁷ La notion d'*État failli* (*failed State* en anglais) est apparue à la fin du XX^e siècle pour qualifier un État qui ne parvient pas à assurer ses missions essentielles, en raison d'une guerre civile ou parce qu'il est né de l'effondrement d'un autre État, notamment l'U.R.S.S.

⁷⁰⁸ Cette conception de la guerre civile mondiale comme guerre civile entre États montre particulièrement que les tenants du paradigme dit classique – dominant dans les théories des relations internationales – n'arrivent pas à concevoir la guerre en dehors de la logique étatique. Elle est révélatrice également de cette pensée du pacifisme internationalisme qui transfère la fonction souveraine classique – étatique – dans des instances internationales censées réguler la violence entre États.

⁷⁰⁹ C. JOUIN, « La guerre civile mondiale n'a pas eu lieu », préface de C. SCHMITT, *La guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 7-27.

⁷¹⁰ B. H. LIDDELL HART, *Stratégie*, *op. cit.*, p. 545-546. Liddell Hart est persuadé que l'apprentissage des écrits de Clausewitz dans les Écoles de guerre européennes a permis de générer des officiers qui ont porté la guerre à une extrémité totale. Si cette désignation du bouc-émissaire Clausewitz est la seule « absurdité » ici, elle dénote néanmoins de tout un courant de pensée qui croit en l'efficacité de la conjuration de la guerre et en sa transformation en guerre limitée et réglée.

extrêmes ; elle est par exemple une guerre du peuple. La guerre absolue schmittienne est également un passage à la limite, mais elle pourrait être d'un autre ordre, que Derrida nous aide à décrypter :

c'est parce [que la guerre] est exceptionnelle qu'elle reste l'épreuve décisive. [...] Diagnostic sur notre temps : aujourd'hui, note Schmitt, si les guerres sont moins nombreuses et moins communes qu'autrefois, *plus* exceptionnelles si on peut dire cela de l'exception, l'emprise « totale » de leur puissance s'est accrue dans la même proportion. La possibilité réelle de la mise à mort tend vers l'infini. Cela signifie qu'aujourd'hui encore la guerre, l'état de guerre, le cas de guerre [...] reste l'épreuve décisive, la chose sérieuse, la grande affaire critique, le *krinein* de la crise, le sérieux même de la décision, ce qu'en allemand on appelle « *Ernstfall* » et qui veut dire aussi, dans le code militaire, le « cas de guerre ». La décision sérieuse, c'est le cas de guerre, c'est l'hostilité absolue [...].⁷¹¹

La guerre absolue schmittienne fait planer sur le monde la *possibilité réelle* d'un embrasement de *toutes les totalités* : le dépassement des limites dans l'utilisation des moyens de mise à mort, la perte par les États de leurs capacités à maîtriser l'entrée dans la guerre, l'élargissement de l'hostilité à l'humanité tout entière. Nous avons déjà attiré l'attention sur la confusion fréquente entre les deux notions de guerre totale et de guerre absolue : la guerre totale est un *élargissement* de la guerre au-delà des limites de la totalité considérée, alors que la guerre absolue est un *point-limite* concentrant les possibilités réelles d'une guerre sur cette totalité ; la guerre totale reste dans les marges de la totalité alors que la guerre absolue apparaît au centre de la totalité et plane au-dessus d'elle comme un risque permanent.

La réalisation [de la guerre absolue] n'est que le passage à la limite, l'accomplissement extrême, l'*éskhaton* d'une possibilité *déjà réelle et déjà présente*. La réalisation n'est pas l'actualisation du possible mais, ce qui est tout autre chose, la radicalisation d'une *réalité* possible ou d'une possibilité *réelle*.⁷¹²

La guerre absolue s'incarne dans un point décisionnel *quasi-transcendantal*, c'est-à-dire que la prise de décision ne permet pas la réalisation, dans la réalité, comme dans un schéma transcendantal classique, d'une Idée ou d'une chose-en-soi extérieure à la réalité, mais elle permet la réalisation d'une autre partie de cette réalité qui a été radicalisée, déterritorialisée. Le schéma (fig. 4) peut ainsi être généralisé : la guerre totale embrasant jusqu'aux marges une totalité – guerre limitée, guerre régulière ou guerre révolutionnaire par exemple – est une réalité radicalisée qui bascule dans l'espace lisse du chaos, puis, ainsi déterritorialisée, ressurgit en tant que guerre absolue au centre de cette même totalité. La guerre absolue schmittienne serait alors structurellement identique à la guerre absolue

⁷¹¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 151.

⁷¹² *Ibid.*, p. 147. Derrida cite C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 71. Il souligne.

clauswitzienne qui s'est réalisée une fois dans la guerre du peuple. L'apport véritablement schmittien dans ce concept de guerre absolue consiste à faire d'elle une guerre qui *ne devrait pas se réaliser* : à l'instar du souverain Léviathan, elle a une fonction régulatrice de maintien de l'ordre⁷¹³ ; mais, Schmitt l'observe avec regret : l'État est faillible. En ce sens, la réalisation de la possibilité réelle de la guerre absolue en guerre du peuple – guerre révolutionnaire – est un échec qui montre encore une fois que Léviathan contient aussi en lui Béhémoth – ou une machine de guerre nomade.

CONCLUSION : LA QUESTION DE L'ORDRE MONDIAL ET DU DROIT INTERNATIONAL

Nous avons conclu les premier et deuxième chapitres en posant la question de la *liberté*, puis celle de la *révolution*. Schmitt qui oppose, nous l'avons vu, l'*ordre* et la *loi*, faces positives de l'autorité, à la liberté et la révolution, faces négatives de la subversion, nous invite à aborder maintenant la question de l'ordre et du droit.

Schmitt fait le constat, dans son actualité, de désordres, que l'idéologie de la lutte des classes et de la *révolution* auraient permis, mais aussi que les démocraties libérales, aveuglées par leur propre idéologie permissive de la *liberté*, n'auraient pas su combattre, voire auraient laisser grandir en elles. Il regrette le temps de l'*ordre* européen moderne, interétatique et absolutiste, et son *droit* des gens, érigés par les traités de Westphalie. Pourtant, la Seconde Guerre mondiale a également laissé place, avec le traité de Yalta, à un nouvel ordre international bipolaire, un *ordre* dont on pourrait reconnaître des mérites similaires à celui qui l'a précédé : sous l'ordre westphalien comme sous l'ordre bipolaire, la stabilisation globale du « monde » – c'est-à-dire de la totalité considérée : Europe et ses colonies pour l'un, les deux blocs occidental et communiste pour l'autre – est assurée, malgré quelques « petites guerres » à la marge. Mais Schmitt ne peut pas considérer comme un *ordre*, en un sens qu'il considère n'être qu'absolutiste, un « ordre » bipolaire qui met en face à face et en équilibre les deux courants politiques qu'il rejette : le libéralisme – la *liberté* – et le communisme – la *révolution*. Il ne veut donc pas lui reconnaître les vertus de l'ordre moderne ; il ne peut que rester aveugle au fait que ce nouvel ordre bipolaire s'assoit également deux points d'exception, non plus la décision exceptionnelle, prise dans la *peur*, de former un État, mais celles de former des blocs d'influence, l'un autour d'un idéal de

⁷¹³ La dissuasion nucléaire, avec la possibilité réelle de destruction totale qu'elle incarne, peut être considérée comme une instanciation de cette guerre absolue génératrice d'ordre. Nous reviendrons sur ce point dans la section 3.2.2.

liberté, l'autre de *révolution*. La peur, la liberté et la révolution sont tout autant des dangers qui pèsent sur la stabilité des ordres qu'elles génèrent.

Le droit international, qui a remplacé le *jus publicum europæum* dans cet ordre bipolaire, est pour Schmitt dominé par une idéologie pacifiste et optimiste dans la nature humaine qui, quelle qu'en soit l'origine libérale ou révolutionnaire, rejette dangereusement⁷¹⁴ l'ancien ordre fondé sur la peur. La pensée des *Strategic Studies*, qui s'inscrit pour l'essentiel dans la discipline des théories des relations internationales⁷¹⁵, est une pensée anglo-saxonne née du renouveau de cette discipline qui a suivi ce changement dans l'ordre international. Elle se focalise, du fait de son origine, plus sur les théories libérales que sur les théories marxistes, sans les éluder néanmoins, et elle conserve aussi une bonne partie de théories « classiques » qu'elle a su rendre compatibles avec la pensée libérale⁷¹⁶. L'idéal de guerre limitée et réglée est ainsi conservé, mais un nouvel idéal est venu se superposer à lui : les États ne doivent pas recourir à la guerre pour régler leurs différends sans l'accord d'instances internationales régulatrices ; ils sont dépossédés de leur légitimité à faire la guerre, même une guerre dite « classique »⁷¹⁷. À l'intérieur même du pôle libéral de la pensée des relations internationales, une variante dite *réaliste* reconnaît les difficultés à faire appliquer ces prescriptions et interdictions en l'absence de capacités de décision *souveraine* à l'échelle des instances internationales et de moyens de coercition ; la notion de souveraineté et celle de monopole de la violence légitime restent attachées à l'ancien ordre. Le libéralisme s'est substitué à l'absolutisme en en conservant quelques « outils » qu'il lui est difficile de transposer des structures étatiques à des structures internationales sans se renier.

⁷¹⁴ Le danger pour Schmitt est celui de l'aveuglement et de la conjuration qui laissent libre cours à la surprise et au désarmement. Mais ce danger n'est pas spécifique à cet ordre bipolaire : Schmitt prouve lui-même, certes malgré lui comme nous l'avons vu, que l'ordre westphalien comportait aussi ce danger d'aveuglement et de conjuration.

⁷¹⁵ J.-B. JEANGENE VILMER, *Théories des relations internationales*, op. cit. Le terme de *War Studies*, qui est apparu plus récemment, atteste plus d'un changement sémantique – et d'un retour de l'utilisation du terme « guerre » – que d'une modification de la discipline des *Strategic Studies* qui reste largement ancrée dans le paradigme dominant « réaliste-libéral » des théories des relations internationales. Son programme d'études se restreint au champ international de la guerre, donc essentiellement interétatique ; la transcription française qui semble faire consensus, « études polémologiques », révèle encore plus cette restriction au *pólemos*.

⁷¹⁶ Voir nos remarques sur les lectures par Aron, Howard ou Paret de Clausewitz (section 1.2.2.).

⁷¹⁷ Il est vrai que les deux Guerres mondiales ont montré que les guerres interétatiques pouvaient difficilement être contenues dans une forme respectant l'esprit de la guerre dite classique.

Schmitt n'a pas connu la « chute du mur de Berlin » et la perte de l'Ennemi qu'incarnait l'U.R.S.S. avant son effondrement ; il n'a donc pas vu que les perturbations dans l'ordre bipolaire ont donné du crédit à sa thèse, celle d'un ordre fondé sur la désignation de l'ennemi. Certains, au « grand dam » de Derrida⁷¹⁸, ont vu avec la fin de la Guerre froide une perte existentielle prouvant l'efficacité des thèses schmittiennes : avec la perte de l'Ennemi, les États auraient tout fait pour en retrouver un ; la tentative qui désigne, après le 11 septembre 2001, le terrorisme islamiste comme « ennemi absolu » en serait l'exemple le plus abouti. Mais plutôt que de « *crier au loup* »⁷¹⁹ pour conjurer à nouveau la *peur* dont jaillit l'absolutisme, il faudrait comprendre ce que révèle le retour à une rhétorique de la guerre et de l'ennemi en ce début du XXI^e siècle. Auparavant, l'interdiction portée par le droit internationale de « faire la guerre » était contournée, lorsqu'il s'agissait de « petites guerres », par une opération sémantique consistant à parler d'opérations de police internationale ou d'interventions humanitaires. Le fait de renouer avec les termes classiques de guerre et d'ennemi est le signe d'une relation décomplexée vis-à-vis du droit international. Il existe une faille dans l'interdiction à faire la guerre, qui correspond à son exception : la *légitime* défense. Mais si Schmitt nous met sur la voie, il faut savoir ici sortir de sa pensée conservatrice et absolutiste pour se glisser dans celle des libéraux : la *légitimité* ne se mesure plus tant à la capacité à assurer la sécurité de tous, à rassurer par une souveraineté forte et une monopolisation de la violence, à conjurer la *peur*, elle se mesure maintenant surtout à la capacité à conserver la *liberté* de tous, à éliminer ce qui l'entrave ou la contraint. La liberté de se défendre devient la règle légitime et remplace celle dont elle était l'exception. Il n'est plus nécessaire de remplir des critères contraignants qu'un droit

⁷¹⁸ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 94-95. « On dirait alors le temps d'un monde sans ami, le temps d'un monde sans ennemi. [...] depuis ce qu'une scansion naïve date de la “chute-du-mur-de-Berlin” ou de la “fin-du-communisme”, les “démocraties-parlementaires-de-l'Occident-capitaliste” se trouveraient sans ennemi principal. Les effets de cette déstructuration seraient innombrables. Le “sujet” en question se chercherait de nouvelles inimitiés reconstituantes, il multiplierait les “petites guerres” État-nationales, il alimenterait à tout prix les tentatives dites identitaires et génocidaires, il chercherait à se poser, à se reposer en s'opposant de nouveaux adversaires encore identifiables : la Chine, l'Islam ? Ennemis sans lesquels, eût dit Schmitt, [...] il perdrait son être-politique, il se dépolitiserait, purement et simplement. »

⁷¹⁹ Nous verrons dans le chapitre 2.4. consacré à Derrida que si sa pensée spéculative est source de philosophèmes clés pour notre propre pensée, sa pensée philosophico-politique reste figée dans la tradition européenne des Lumières, comme celle de Schmitt l'est dans l'ère de l'Europe moderne. Nous pensons que cette polarisation nuit, dans ce domaine précis de la pensée de la guerre, à ses réflexions « déconstructives ».

international faisant office de souveraineté supra-étatique impose à la légitime défense⁷²⁰ : le critère de défense de ses libertés devient celui d'une *nouvelle légitimation* qui fait ressurgir avec elle la rhétorique de la guerre juste.

Le danger dans le fait de *ne plus savoir qui est l'ennemi* ne réside pas dans la perte existentielle du fondement d'un ordre politique qui de toute façon n'est plus, mais bien dans l'ignorance pragmatique de la direction depuis laquelle l'entrave des libertés peut arriver. Le face à face qu'oblige la posture bipolaire, rappelant l'opposition fondatrice schmittienne entre ennemis, n'a pas aidé à comprendre le changement survenu. L'équilibre par la terreur de l'arme nucléaire a permis à chacun des blocs, non de conjurer la peur de leur population respective – comme du temps de l'Europe moderne –, mais de déployer en toute liberté dans leur sphère d'influence leur idéologie propre. Le terrorisme international djihadiste s'est montré être une de ces directions capables d'entraver la liberté, fondement de l'« ordre libéral »⁷²¹. Dans un paradoxe auto-immun qui révèle encore plus nettement que la liberté est au fondement de cet ordre, nous observons que si auparavant on utilisait le ressort de la peur pour forcer une population à ne plus vivre dans la peur, aujourd'hui on restreint les libertés pour mieux les conserver, tout en continuant à invoquer, pour se justifier, le spectre sécuritaire de l'ancien ordre.

*

Avant de conclure cette première partie, dressons un sixième bilan conceptuel sur ce que la postérité et les commentaires Schmitt nous apportent pour notre pensée de la guerre et ses « variations critiques ». Notre lecture critique de Schmitt nous a permis de voir la complexité interne du paradigme dominant la pensée de la guerre aujourd'hui en France, mais aussi dans le monde occidental : le *paradigme dit classique*. La difficulté consiste à bien séparer ce qui relève de son fondement et de ses variations interprétatives : conçu

⁷²⁰ Plusieurs exemples historiques viennent appuyer cette thèse, mais notons surtout l'intervention américaine en Iran en 2003 sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 2.4. avec J. DERRIDA, *Voyous, op. cit.*. Voir aussi : J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, *op. cit.*

⁷²¹ Si nous développons plus amplement le pôle libéral de l'ordre bipolaire, l'ordre libéral, nous ne sous-entendons pas que le second pôle a disparu. Il serait intéressant de regarder ce que deviennent notamment la Russie et la Chine qui ne rentrent clairement pas dans un ordre de type libéral. En ce sens, l'étude des phénomènes de « cyberguerre », qui se déroulent dans l'espace de liberté qu'incarne Internet pour le côté libéral, nous aidera à appréhender ce que sont devenues la Chine et la Russie, pour lesquelles Internet est plutôt un risque dont elles préfèrent préserver leur ordre intérieur, en instaurant un contrôle serré de son usage par leur population (section 3.4.2.).

comme un rapport de force réglé entre États soucieux de se concentrer sur l'assise d'une souveraineté forte à l'intérieur de leurs frontières, ce paradigme a été récupéré pour en faire un instrument des droits de l'Homme. Ainsi le paradigme « post-kantien » (section 1.2.1.) correspond-il à cette évolution interne du paradigme dit classique ; Schmitt nous permet de remonter aux sources du paradigme, avant les pensées irénistes de la *paix perpétuelle*. Deleuze et Guattari nous ont également donné les outils conceptuels pour formaliser les philosophèmes schmittiens du partisan et de la guerre civile mondiale, au regard des concepts de *marge*, *limite*, *seuil*, *point d'hérésie*, mais aussi de *guerre totale* et de *guerre absolue*.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE : RETOUR METHODOLOGIQUE

La première partie, moment « diachronique » de cette thèse, s'est focalisée sur les influences et les legs philosophiques qui ont pu marquer la philosophie française à partir des années 1960, et donc les trois auteurs dont nous souhaitons, dans le moment « synchronique » de la deuxième partie de cette thèse, étudier la pensée pour y trouver les *variations critiques* qui pourraient nous permettre de conceptualiser la guerre. Dans cette partie, nous avons traversé deux *événements* – la Révolution française et la Chute du mur de Berlin⁷²² – surgissant alors que les pensées libertaires s'étaient particulièrement bien épanouies – la *pensée critique* des Lumières et de l'*Aufklärung*, puis celle des années 1960 et 1970. Nous avons aussi repéré la genèse de *deux paradigmes de la guerre* qui se partagent le champ de la pensée de la guerre encore aujourd'hui : un paradigme dit classique, qui est une évolution post-kantienne du paradigme classique de la guerre réglée de l'ordre européen moderne, et un paradigme hégélo-marxiste construit autour de l'idée de lutte des classes. Ces deux paradigmes trouvent leur expression théorique la plus aboutie, la première dans la « théorie » clausewitzienne, la seconde dans la « théorie »⁷²³ marxiste-léniniste. Néanmoins, nous avons vu avec Schmitt et les praticiens de la guerre de guérilla qu'une partie de ces paradigmes restait cachée, inexprimée, conjurée, alors qu'elle constitue certainement une des clés de compréhension du concept de guerre lui-même. Les trois philosophes, Foucault,

⁷²² Le premier événement peut être vu comme le début de la fin de l'ordre européen moderne qui s'est étendu des Traités de Westphalie jusqu'au Traité de Yalta ; le second – l'avenir le confirmera peut-être – comme le début de la fin de l'ordre international bipolaire.

⁷²³ Le terme de « théorie » est employé au sens figuré, à la fois pour Clausewitz qui ne le revendique pas, et pour la doctrine marxiste-léniniste qui le revendique en revanche. En effet, ces expressions discursives ne constituent pas des corpus théoriques, des Théories, dans le sens que la science lui donne depuis le positivisme.

Deleuze et Derrida, auxquels nous avons fait appel pour la lecture des auteurs que nous avons croisés dans notre généalogie de la pensée de la guerre, nous ont déjà aidée, dans cette première partie, à entamer la conceptualisation de la notion de guerre avec la formalisation des deux paradigmes de guerre et de leurs exceptions. La deuxième partie, entièrement consacrée à l'étude de ces trois auteurs dans leur rapport au concept de guerre, nous permettra de poursuivre la formalisation de ces deux paradigmes, mais aussi de jeter les bases d'un nouveau paradigme de la guerre.

Si nous revenons aux deux paradigmes que nous avons mis en évidence dans cette première partie, nous constatons que leur constitution s'est faite de façon similaire : tout part d'un mouvement dans l'histoire de la pensée qui a vu l'éclosion de *pensées critiques* – pour ces deux paradigmes, le creuset est le même, celui des pensées des Lumières et de l'*Aufklärung* – qui a permis de former un ensemble cohérent que nous pourrions appeler « *idéologie* » si le terme n'avait pas cette connotation négative que nous ne voulons pas donner ici ; des *pratiques* sont ensuite nées de ces idéologies, puis des tentatives de *théories* de ces pratiques ont vu le jour. Si ces « théories » peuvent être considérées comme l'*expression* des paradigmes de la guerre, elles ne sont pourtant que leur transposition par l'intermédiaire des pratiques qu'ils ont générées. Il s'est donc trouvé plus simple de caractériser chaque paradigme par une pensée de type « *bottom-up* », des pratiques vers l'expression théorique du paradigme, dans l'immanence de ce paradigme, que par une pensée de type « *top-down* », d'une extériorité fondatrice, ou d'une transcendance, vers ce paradigme. Les termes « *bottom-up* » et « *top-down* » que nous avons utilisés dans notre chapitre méthodologique (section 1.1.2.) reprennent une représentation classique de la relation entre immanence et transcendance, plaçant la seconde au-dessus de la première. Or nous avons été amenée à opter pour une représentation inversée de cette relation : la transcendance génératrice n'est plus à l'image d'un Dieu qui se situe dans les cieux mais à l'image de racines, celle de l'extériorité radicale ; elle surgit au centre de l'immanence par son *dessous*.

Nous voyons dans cette inversion de la représentation de la transcendance l'avantage de marquer plus nettement une autre grande rupture dans l'histoire de la pensée qui a été celle de l'avènement du positivisme au XIX^e siècle. La suppression de toute transcendance a peut-être abouti à une forme que nous avons appelée « ultrapositiviste » ou « métapositiviste » (section 1.4.1.) et qui recrée une *autre* transcendance à partir de ce qui est rejeté en marge d'une totalité immanente, dans un *dehors* qui resurgit en son *centre*. Les deux paradigmes de guerre se sont forgés au cours de ce XIX^e siècle et nous avons souligné

la forte imprégnation du rationalisme⁷²⁴ néokantien dans le paradigme dit classique et du matérialisme marxisme dans celui de la lutte des classes : l'accent mis sur le débat entre *théorie et pratique* au sein des deux paradigmes est le signe d'une pensée qui tend à se restreindre à ce mouvement « *bottom-up* », se déroulant entièrement sur la surface visible du plan d'immanence, sur sa face « positive ». Les sciences positives circonscrivent en effet leur domaine d'étude aux phénomènes observables et à leurs relations observées ; elles rejettent au-delà de ce domaine d'étude ce qui a trait aux causes génératrices ou aux caractères intrinsèques. Les différents échanges entre théorie et pratique à l'intérieur de chacun des paradigmes de guerre nous ont ainsi permis de formaliser les faces « positives » des plans d'immanence (*fig. 2 et fig. 3*), mais ils ne pouvaient pas nous permettre de décrire leur face « négative ». Pour cela, il fallait pouvoir sortir d'une logique strictement positiviste, ce à quoi Schmitt nous a aidée. Le schéma général permettant la formalisation de la face « négative » devrait pouvoir ressembler à celui qui a permis de formaliser le passage de la guerre de guérilla à la guerre du peuple (*fig. 4*). L'appréhension de cette face « négative » ou du *dessous* du plan d'immanence d'un paradigme de guerre nécessite de développer ce que nous avons appelé la face critique ou infinitiste du second biface « structuraliste/post-structuraliste » élaboré par Balibar (chapitre 1.1.).

La face « négative » du plan d'immanence est en effet celle où se mêlent les notions de chaos, infini, inconditionnel, radicalité, transcendance, *infra*, *ultra*, *méta-* ; les notions de *totalité* et d'*absolu* servent de passage d'une face à l'autre. Il nous semble également que tout ce qui est « abstrait » ou spéculatif a été rejeté dans un *au-delà* similaire à cette face négative. La valorisation des sciences *inductives* – partant de faits et pratiques qu'elles érigent en théories – a repoussé les sciences dites *déductives*, ou abstraites – partant d'axiomes théoriques indépendants de tout contenu sensible dont elles déduisent des résultats pratiques – dans cet *au-delà* du réel. Le renouveau d'intérêt pour les sciences axiomatiques à partir de la fin du XIX^e siècle marquerait ainsi un retournement et expliquerait pourquoi Lénine – au-delà du fait, que nous avons déjà avancé, qu'une telle Théorie, posée « de droit », permet de figer la pratique dans une orthodoxie toute scientifique – accordait tant d'importance à la théorie en comparaison de Marx. Nous avons donc un *chemin critique* à retracer : de la pratique mise en théorie, en *expression discursive* – face positive ou

⁷²⁴ Au début du XX^e siècle, la « rationalité » des Lumières, celle de la *raison*, n'est déjà plus « intelligible », après un XIX^e siècle matérialiste et positiviste ayant confondu entendement et *ratio*, et par suite entendement et raison.

inductive –, il nous fallait retrouver ce qui a pu permettre cette pratique si cohérente, remonter des actions jusqu'à leur cœur « idéologique » ou l'« image de la pensée » dans laquelle elles s'inscrivent, jusqu'à l'*événement discursif* – face abstraite, déductive ou spéculative – celle du « *dessous des cartes* » ou du négatif. Il s'agissait de remonter la *généalogie de spectres philosophiques* qui se cachent dans le praticien lorsqu'il passe à l'écriture ou aux discours, tout en gardant en tête que le philosophe à l'origine de l'*événement discursif*, spéculait également à partir de son expérience pratique. Dans cette sorte de *bouclage* des événements et des expressions discursives, le déclencheur se trouve dans la *crise*, dans l'*événement* lui-même : la Révolution française pour ce qui concerne nos auteurs de l'*Aufklärung* et de l'idéalisme allemand. C'est pour cela, que nous avons choisi de commencer par l'*événement discursif*.

Dans ce chemin en forme de boucles ouvertes – du spéculatif ou de l'idéologie à l'action, puis de la pratique à la théorie, et ainsi de suite –, comment trouver de quoi former un *concept de guerre* ? Nous avons choisi de travailler sur les paradigmes de la guerre et non directement sur le concept de la guerre⁷²⁵, et d'écouter ce que les auteurs et leur postérité avaient à dire de ce concept. Les *paradigmes* mis en évidence sont ainsi des ensembles cohérents de conceptions de la guerre, initiés à l'occasion d'une *crise* par un *événement discursif* majeur et renforcés par des événements discursifs mineurs, et qui s'articulent autour d'une *expression discursive* majeure, dominant d'autres expressions discursives mineures à l'intérieur d'un paradigme, et faisant office de « théorie ». Suivant la conception kuhnienne, le paradigme ne devient véritablement « Théorie » que lorsqu'il a renversé une théorie ancienne ou son paradigme concurrent. Le paradigme de la lutte des classes et sa « théorie » n'ont pas supplanté le paradigme de la guerre dite classique et sa « théorie », dominante en France dans le champ des théories internationales et des *War Studies*. Et inversement, le paradigme de la lutte des classes et les « méthodes » de lutte révolutionnaire ne sont pas « tombés » avec le « Mur de Berlin ». Nous avons vu que la rhétorique politique de la guerre juste et la théorie du partisan laissaient entrevoir un fonds commun aux deux paradigmes, utile à notre réflexion sur le concept de guerre lui-même. Nous présageons que le paradigme dit classique, issu d'une construction rationnelle dont la vocation est de conjurer ce que le concept de guerre contient d'incontrôlable et de violence extrême, ne peut pas prétendre, du moins sans dévoilement total, au statut de concept philosophique de la guerre.

⁷²⁵ Nous verrons dans la dernière partie (section 3.1.1.) qu'il est difficile de caractériser directement un concept et qu'il faut donc passer par la caractérisation des paradigmes de ce concept.

La tâche de la philosophie est en effet de conceptualiser, de créer des concepts⁷²⁶. Elle n'a donc pas pour rôle d'être une « philosophie de la guerre » ; l'expression, dans cette approche deleuzienne, n'a pas de sens. La philosophie n'est pas « régionalisable » comme peuvent l'être les sciences positives ; elle n'est pas seulement là pour donner un sens épistémologique à une pensée scientifique de la guerre. Son rôle se réalise aussi, dirait Derrida, « hors du discours »⁷²⁷ : il s'agit à la fois de décrypter la *structure* de la face positive des paradigmes discursifs, en utilisant une méthode pouvant s'inspirer de l'archéologie foucauldienne, mais aussi de faire la généalogie spéculative de cette structure, en passant *sous* le plan d'immanence. Pour cela, il nous faut une philosophie critique mais aussi une philosophie subversive.

⁷²⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*

⁷²⁷ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, *op. cit.*, p. 169-170. « Et pour cet événement philosophique, cette invention unique et décisive du partisan ce fut aussi, à la grande déception de Clausewitz, un avortement, un demi-échec. Engels à ce sujet parla d'une guerre semi-insurrectionnelle. L'inaccomplissement trahissait à la fois un manque philosophique et un manque politique. La philosophie n'y était pas assez philosophique, elle manquait à se réaliser hors du discours ou de la représentation. »

2. UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE ET SUBVERSIVE

L'idée de penser la guerre n'est-elle pas déjà en elle-même subversive ? Elle bouscule la tradition établie en philosophie politique, nous l'avons vu, de concevoir une réflexion respectant des critères éthiques ou moraux ; elle menace l'idéal d'un ordre établi autour de *valeurs positives*, comme l'intérêt général et le bien commun ; elle renverse la démarche généralement admise qui consiste à conjurer le négatif en ne s'intéressant qu'au positif. Convaincus de l'inefficacité de ce genre de conjuration et qu'il ne faut pas, au contraire, se détourner des faces *négatives* que comporte notre monde, nous pensons que *l'objet philosophique « guerre » mérite d'être conceptualisé*. Notre recherche nous a d'abord amenée à nous orienter vers une philosophie critique. Cette approche, très fructueuse puisqu'elle nous a permis de formaliser deux paradigmes de la guerre, rivaux et complémentaires, nous a aussi révélé ses limites : une partie cachée à l'intérieur de ces paradigmes ne peut pas lui être directement accessible. Les deux paradigmes conjurent en effet des guerres qui lui sont *subversives*, en ce sens qu'elles menacent, à l'instar de la guerre de guérilla ou de partisans, les règles, ou la *doxa*, qui les instituent. Il nous faut donc, en plus d'une philosophie critique, une *philosophie subversive* qui sache sortir du cadre des éléments discursifs dans lequel nous avons travaillé jusqu'à présent, qui puisse aller *au-delà* du discours, dans le « hors-texte » pour explorer la face « infinitiste » (section 1.1.1.) de la pensée de la guerre. La philosophie française des années 1970, ou plus précisément celle du lendemain de « Mai 68 », est une excellente candidate : remis en question pour le formalisme de leur démarche, les philosophes de l'approche critique française, alors à leur apogée dans ces années 1960, ont dû sortir de leur cadre discursif pour explorer un « ultra-structuralisme »⁷²⁸.

Foucault, Deleuze et Derrida, chacun à leur façon représentent ces deux moments, critique des années 1960 et subversif des années 1970, de la pensée philosophique française. S'ils nous ont déjà permis, dans la première partie, d'utiliser des méthodes et outils conceptuels pour notre approche critique de la guerre, nous avons, pour l'instant, peu fait appel à eux. En effet, il s'agissait dans un premier temps d'analyser les influences et legs qui marquent le contexte intellectuel de ces années 1960 et 1970 pour ce qui concerne la pensée de la guerre, et nos auteurs, comme la plupart des philosophes, nous l'avons déjà souligné, ont très peu commenté les travaux en rapport avec une pensée de la guerre, qu'ils soient

⁷²⁸ François DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2012, p. 29-45.

philosophiques ou non. Nous avons néanmoins repéré quelques apports indirects que nous avons brièvement résumés dans les conclusions partielles des sections de la première partie et sur lesquels nous allons revenir dans cette partie. S'ils ont bien franchi l'Acheron en étudiant la guerre, comme nous allons le voir dans cette deuxième partie, nous pouvons d'ores et déjà annoncer que leur apport subversif à la pensée de la guerre n'est pas direct mais seulement indirect. Penser la guerre en philosophie, même dans les années 1970 en France, reste un tabou difficile à transgresser ; aucun de nos trois philosophes ne revendiquerait d'avoir été un penseur de la guerre. Nous montrerons comment l'étude de leurs textes, bien que ne fournissant pas de concept de guerre assez large pour qu'il nous soit directement exploitable, nous est néanmoins indispensable pour poursuivre la formalisation des paradigmes de la guerre. Nous avons non seulement besoin de leurs outils conceptuels critiques et subversifs, mais aussi de ce qu'ils ont pu dire et faire de la notion de guerre au cours de leur parcours philosophique.

Composer sur le thème de la guerre à partir de pensées subversives – composer, comme en musique, des variations rythmiques, mélodiques et harmoniques –, demande une méthode que nous exposerons dans un premier chapitre méthodologique. Puis, nous nous engagerons dans une lecture de certains textes de nos trois auteurs, afin d'en extraire ce qu'ils peuvent comporter d'éclairant pour la pensée de la guerre. Sans entrer dans le détail de ces trois chapitres, donnons d'ores et déjà quelques repères saillants : avec Foucault, nous explorerons ce qu'il entend par *guerre des races* ; avec Deleuze, accompagné de Guattari, nous entrerons dans le monde *nomade* de la *machine de guerre* ; et avec Derrida, nous reviendrons notamment sur le *concept du 11 septembre*.

2.1. ATTITUDE SUBVERSIVE ET METHODOLOGIE

Si l'*approche critique française des années 1960 n'a pas encore donné tout le bénéfice escompté de l'originalité de sa démarche*, c'est aussi parce qu'elle est celle qui permet, à l'intérieur d'elle-même, d'ouvrir sur une philosophie subversive, celle des années 1970. En effet, nous avons vu que la pensée systémique (section 1.1.2.) est venue recouvrir, à partir des années 1980, la pensée structuraliste en remplaçant la notion structurale de système par une notion organiciste incapable, par construction, de sortir du cadre du *tout* organique. Il nous faut donc reprendre la démarche structuraliste à la fois pour sa face formaliste mais aussi pour pouvoir bénéficier de son dépassement « post-structuraliste », « ultra-structuraliste » ou « infinitiste ». Après avoir exposé, dans le premier chapitre de la première partie, une méthodologie pour penser de façon critique une pensée de la guerre

elle-même critique, nous proposerons donc, dans ce chapitre introductif, en continuité, une méthodologie pour *penser de façon subversive une pensée de la guerre elle-même subversive*.

Mais il nous faut aussi reprendre la méthode archéologique exposée dans le chapitre introductif de la première partie, car nous ne l'avons pas encore exploitée complètement. En effet, nous avons décrit cette méthode d'inspiration foucaldienne comme un processus de déconstruction et de création. La déconstruction part des événements discursifs, ou « types de rationalité » foucaldiens, pour mettre en question les paradigmes existants ; puis la création est celle de paradigmes nouveaux que suggèrent les expressions discursives, ou « jeux stratégiques » foucaldiens. Pour l'instant, nous avons pu créer, à partir des expressions discursives des praticiens des « jeux stratégiques » de la guerre, les deux paradigmes sur lesquels nous travaillerons dans cette deuxième partie. En revanche, nous n'avons appliqué la méthode déconstructive qu'aux travaux de Schmitt – que nous n'avons d'ailleurs pas voulu appeler *événement discursif* – et non aux événements discursifs « Kant » et « Hegel ». Dans ce bouclage ininterrompu allant d'événements discursifs en expressions discursives *via* des paradigmes, il nous fallait en effet prendre un point de départ et admettre, sans le montrer sous peine de régression à l'infini, que ces événements discursifs avaient, en leur temps aussi, mis en cause un ancien paradigme de la guerre. Nous avons ainsi pu commencer le travail de « création de paradigmes »⁷²⁹ pour retrouver, à partir des *expressions discursives* qui se sont inscrites dans le sillage de ces deux événements discursifs, un *paradigme dit classique* (section 1.2.1.) et un *paradigme de lutte des classes* (section 1.3.1.). La nostalgie de Schmitt pour l'ordre européen moderne nous a laissé entrevoir un ancien paradigme « détrôné » de la guerre, le *paradigme classique*⁷³⁰, que nous ne devons pas confondre avec le paradigme post-kantien, également dit classique. La lecture de la pensée schmittienne de la guerre nous a aussi permis de déceler dans les deux paradigmes, celui qui se *dit* à son tour *classique* et celui de la *lutte des classes*, des impensés, des « failles » à partir desquelles commencer le travail de déconstruction (chapitre 1.4.). Il nous faut dorénavant reprendre ce

⁷²⁹ La « création de paradigme » dans ce processus archéologique consiste à créer une formalisation pour un ensemble paradigmatique qui existe déjà par lui-même. Ce processus ne crée pas de « contenu » ; il est seulement formel.

⁷³⁰ Nous n'avons pas cherché à retrouver l'expression discursive majeure qui porte ce paradigme classique. La piste du « droit des gens » et de ses formulations serait certainement une entrée en matière prometteuse pour ce travail.

travail, mais cette fois-ci à partir de ce que nous pourrions peut-être appeler un *événement discursif*, c'est-à-dire à partir du structuralisme des années 1960 en France.

2.1.1. APPROCHES SUBVERSIVES ET VARIATIONS CRITIQUES

Les *événements discursifs* « Kant » et « Hegel », pour ce qui est du champ de la pensée de la guerre, sont bien des « événements » au sens de ce concept (section 1.1.2.) pour nos trois auteurs : ils sont singuliers, imprévisibles et inconditionnels et ils marquent les discours – ils se remarquent dans les discours – des théoriciens de la guerre. Tout ne se passe pas néanmoins dans le plan des discours ; il n'y a pas de passage direct des écrits philosophiques aux écrits théoriques sur la guerre. Notre méthode archéologique insiste – en entorse aux purs principes structuralistes nous allons le voir – sur la nécessité de passer par du « hors-texte » dont la notion de paradigme rend compte : un paradigme de la guerre est à la fois une *sortie* – ou « descente » si l'on reste dans le schéma de Goldschmidt (introduction et section 1.1.2.) – *en dehors* des textes spéculatifs, ici kantiens et hégéliens, mais aussi une *sortie* – ou la « montée » – *en dehors* des textes à prétention théorique sur la guerre. Du côté de la sortie des textes des philosophes, nous avons souligné plusieurs fois que les paradigmes, du fait des interprétations données à ces textes, qu'elles soient néo-kantiennes, marxistes ou schmittiennes notamment, pouvaient être fort éloignés parfois de la pensée de l'auteur à partir duquel ils étaient nommés (sections 1.2.1. et 1.3.1.) ; ce *dehors* est ainsi véritablement manifeste. Mais les contours des deux paradigmes que nous avons mis en évidence restent extrêmement flous car un paradigme n'a pas la consistance du *système philosophique* dont il émerge, ni celle d'une véritable théorie au sens de Kuhn⁷³¹. En effet, l'existence d'un ensemble aux contours flous en sortie des textes de théorie révèle que ceux-ci ne constituent pas la formalisation d'une véritable théorie⁷³², mais celle d'une *théorie en devenir* ; lorsqu'une théorie parvient à maturité, le paradigme disparaît et la théorie gagne son autonomie vis-à-vis du système philosophique qui l'a fait naître.

Le paradigme se placerait donc entre deux plans textuels, l'un philosophique et spéculatif, l'autre « théorique et pratique ». Ce second plan est à la fois « théorique et

⁷³¹ Nous avons présenté l'articulation kuhnienne entre paradigme et théorie dans l'introduction.

⁷³² Même si la thèse kuhnienne que nous utilisons s'inscrit dans une sociologie des théories scientifiques, nous ne souhaitons pas ici restreindre notre champ au domaine scientifique, même élargi aux sciences humaines et sociales. Nous voulons ainsi nous éloigner d'un discours positiviste dont nous percevons les limites, notamment sur la question du positionnement de l'abstrait rencontrée lorsque nous avons parlé d'ultra-positivisme (chapitre 1.4.).

pratique » parce qu'il n'est en réalité ni vraiment « théorique », nous l'avons vu, ni vraiment « pratique » : ces textes sont des tentatives de mise en théorie de pratiques, de « théorisation de pratiques ». Nous avons déjà évoqué les « combats », du moins les prises de position stratégiques que l'on trouve dans ces textes, sur ce qui doit prévaloir entre la théorie ou la pratique (section 1.3.2.). Ce plan textuel comporte deux faces : une « théorique », tournée vers la théorie en devenir qu'est le paradigme ; et une « pratique », tournée vers les pratiques elles-mêmes, les expériences, toute une « réalité »⁷³³ dont ces écrits rendent compte. Au « hors-texte » que constitue le *paradigme* – « au-dessus » du plan textuel pour continuer sur notre schématisation goldschmidtienne –, il faut ajouter un autre « hors-texte » aux contours extrêmement vagues et que nous appellerons l'*expérience* de la guerre.

Le *chemin diachronique* que nous avons décrit dans la première partie de cette thèse passe successivement d'un *plan synchronique* à un autre, et, dans l'ordre, des systèmes philosophiques – événements discursifs – aux paradigmes⁷³⁴, puis des paradigmes à l'expérience, puis de l'expérience aux « théories de la guerre » – expressions discursives. La figure ci-dessous (*fig. 5*) schématise ce chemin diachronique⁷³⁵. Ce séquençement met en évidence une orientation de pensée *inductive* et non pas *hypothético-déductive* : en effet, nous aurions pu concevoir que les systèmes philosophiques donnent lieu à des paradigmes de pensée théoriques capables d'être directement des modèles d'actions, prescrivant les pratiques et créant l'expérience – ce qu'aurait voulu Lénine par exemple (section 1.3.2.) – mais ce séquençement n'est valable que dans un cadre très restreint, lorsqu'il existe une véritable théorie à mettre en pratique, soit lors d'expériences scientifiques qui, en suivant une théorie scientifique, parviennent à reproduire artificiellement un processus de création naturel, soit lors de productions artisanales qui appliquent un « état de l'art ». La validité des théories et la qualité des états de l'art sont données dans l'expérience. Dans le cas des pensées de la guerre, il est clair que celles-ci se nourrissent directement de l'expérience, de la même façon, d'ailleurs, que les réflexions philosophiques de Kant et de Hegel se sont nourries de l'expérience. Le vieux débat qui opposait ceux qui voyaient dans la guerre une science et

⁷³³ Nous verrons dans la dernière partie, notamment dans la section 3.4.1., que cette « réalité » comprend également l'imaginaire, réalité concrète du psychisme humain.

⁷³⁴ Nous voyons sur la figure ci-dessous (*fig. 5*) que nous n'avons pu tenir compte de la représentation « classique » ou « *top-down* » qui fait « descendre » des concepts aux paradigmes. Il n'y a pas de hiérarchie entre les plans discursifs, tout comme une transcendance ne vient pas forcément « d'en haut » (*fig. 4*).

⁷³⁵ Nous allons voir que ce chemin diachronique se situe lui-même à l'intérieur d'une « strate » synchronique qui correspond à ce Foucault appelle l'*épistémè*.

ceux qui y voyaient un art serait alors un faux débat, qui reste enfermé à l'intérieur d'une pensée hypothético-déductive. *La guerre est une expérience* qui donne, si on ose s'y atteler, matière à réflexion philosophique, et dont la pratique donne aussi matière à réflexion théorique ; *la guerre est une expérience qui ne se laisse pas dicter de règles* – au grand dam des juristes du droit international mais surtout ô combien hélas ! pour nous tous. Nous tenterons dans la dernière partie de cette thèse d'élaborer des éléments d'une pensée de l'action à la guerre qui devra sortir du champ structuraliste des formations discursives.

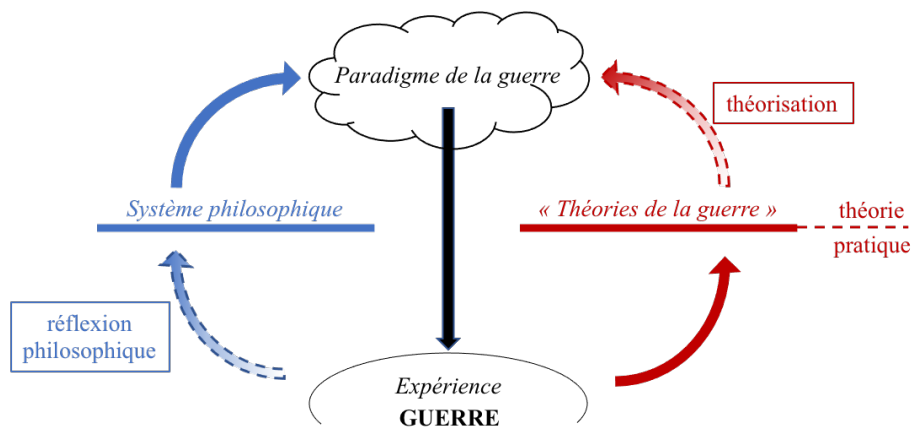


Figure 5 - schéma représentant comment, à l'intérieur d'une strate synchronique ou *épistémè*, retrouver, grâce au processus archéologique, le chemin diachronique qui permet de penser la guerre ; celui-ci passe par deux plans discursifs, celui de l'événement discursif qu'est le système philosophique et celui de l'expression discursive qu'est l'effort de théorisation de la guerre, et par du « hors-texte », le paradigme et l'expérience de la guerre.

Pour que le structuralisme puisse être considéré comme un *événement discursif* à l'égal de ceux de « Kant » et « Hegel » pour la pensée de la guerre, il faudrait qu'il permette la « création » d'un paradigme de la guerre ayant un regard sur l'expérience de la guerre différent des paradigmes précédents, et ouvrant la possibilité à des efforts de théorisation qui rendent compte de l'existence de ce nouveau paradigme. Ce chemin diachronique du structuralisme pourrait être encore inachevé ; nous allons dans cette deuxième partie de thèse *évaluer cette prétention du structuralisme et de sa face critique « infinitiste » à être un événement discursif pour la pensée de la guerre.*

Le structuralisme est-il un événement discursif ?

La première question à se poser dans cette évaluation du structuralisme est : peut-on parler d'un *système philosophique* structuraliste ? En effet, si les pensées de Kant et Hegel pouvaient chacune constituer un système philosophique cohérent, il peut sembler plus difficile pour plusieurs pensées de philosophes, parfois très différents les uns des autres, de

former d'emblée un système cohérent. Pourtant, la recherche de cohérence systémique dans la pensée d'un seul philosophe n'est déjà pas aussi évidente qu'il n'y paraît en première approche. Cette pensée peut évoluer au cours du temps, montrer parfois des points de rupture ou de renversement ; il peut ainsi y avoir « plusieurs philosophes en un » – on parle parfois d'un « premier Althusser » et d'un second par exemple. La recherche d'une cohérence systémique à l'intérieur d'un ensemble de pensée de plusieurs auteurs pourrait utiliser la même démarche que pour celle d'un seul philosophe. Les méthodes structuralistes sont particulièrement bien adaptées à cet exercice qui doit dépsychologiser, décontextualiser et comparer, afin de trouver les noyaux matriciels cohérents d'une démarche commune. Martial Guérault a proposé une méthode pour réaliser des monographies d'œuvres de philosophes pris dans leur cohérence interne – enchaînement conceptuel, contradictions ou absences conceptuelles –, pour « rechercher comment chaque doctrine se constitue à travers et au moyen des intrications de ses structures architectoniques »⁷³⁶. Cette méthode présuppose une autonomie du système philosophique, une fois celui-ci énoncé, vis-à-vis des conditions extérieures au discours, tel un monument immuable dont on ne peut saisir la structure qu'à travers une archéologie, une fouille d'une strate synchronique qui correspond à une époque.

Le structuralisme doit pouvoir rendre compte de cette « consistance » synchronique qui est la structure elle-même du système philosophique. Foucault, Deleuze et Derrida se sont également attachés, nous l'avons vu dans la première partie, à déterminer les structures souvent très complexes, même si elles s'appuient sur des principes simples comme la permutation ternaire, de systèmes philosophiques. Deleuze a travaillé sur la *Critique* kantienne (section 1.2.1.) pour y trouver la *structure ternaire et hiérarchisée* d'une méthode dite transcendantale et qui s'articule pourtant selon lui à l'intérieur d'une immanence : la raison est seule juge de la raison. La hiérarchisation et la distribution des rôles entre les trois facultés, la raison, l'entendement et la sensibilité – ou imagination –, dépendent de la nature de l'intérêt de la raison, spéculatif, pratique, ou du désintéressement de cette raison dans le jugement esthétique. Néanmoins, Deleuze décèle, avec le « sublime », un accord discordant dans cette répartition ternaire bien ordonnée, qui marque l'ouverture vers une véritable extériorité ou transcendance, une pointe de génie et de *subversion* dans une pensée qui se présente somme toute comme classique. Foucault, quant à lui, met en évidence une *structure en miroir*, ou à double face positive et négative, entre les *Critiques* et l'*Anthropologie*

⁷³⁶ Martial GUÉROULT, *Leçon inaugurale au Collège de France, 4 décembre 1951 : Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*, Paris, Collège de France, 1952, p. 16-17.

kantiennes (section 1.2.1.), ainsi que des structures ternaires dans d'autres textes de Kant qui recourent la structure ternaire première, raison/entendement/sensibilité. Derrida, enfin, s'intéresse à la structure de l'œuvre hégélienne (section 1.3.1.) dans laquelle il retrouve l'élément ternaire, utilisé déjà chez Kant, mais de façon radicalement différente, voire orthogonale : l'élément ternaire hégélien est diachronique, là où l'élément ternaire kantien est synchronique. En effet, Derrida montre comment toute l'œuvre de Hegel se déploie et s'ouvre, telle une série de poupées russes⁷³⁷ chacune représentant un moment décomposable dans les trois moments de la dialectique hégélienne, tout entière tournée vers l'accomplissement de l'Esprit. La structure du système philosophique kantien faite de permutations ternaires réglées par la raison souveraine peut se glisser, sans trop de contorsions comme l'ont montré Foucault et Deleuze, à l'intérieur d'un plan synchronique biface structuraliste. En revanche, la structure du système philosophique hégélien s'inscrit dans un plan purement diachronique, le cycle ternaire bouclant à l'infini, non sur lui-même, en élargissant la boucle à chaque tour. Le plan synchronique du système hégélien se réduit à un *point* doté d'une puissance diachronique considérable et qui « aspire » tout synchronie dans un élan téléologique ; on comprend pourquoi les structuralistes ont été si réticents à la pensée hégélienne⁷³⁸. Introduire ce point dans le schéma de la strate synchronique de la pensée de la guerre à partir de l'*Aufklärung* (fig. 5) est comme introduire un *point subversif* à côté du plan synchronique kantien. Cette cohabitation de deux systèmes philosophiques structuralement orthogonaux est à l'origine du dédoublement du paradigme de la guerre, puis des plans synchroniques théoriques et pratiques de la guerre (fig. 3).

Si nous revenons à notre question d'un structuralisme comme système philosophique, nous avons vu qu'il serait techniquement possible de mener une étude structurale, de la façon

⁷³⁷ Nous utilisons ici cette image des poupées russes qui n'est pas de Derrida lui-même.

⁷³⁸ Si les trois auteurs appliquent une méthode de déconstruction structurale similaire, nous pouvons d'ores et déjà percevoir des variantes, des « variations critiques » dans leur façon d'aborder le travail structuraliste : Foucault est celui qui entre le plus en détail dans le fonctionnement synchronique et qui s'intéresse, nous allons le voir avec l'*épistémè*, au passage entre les strates synchroniques qui se succèdent dans l'histoire des idées ; Deleuze, ensuite, est celui qui cherche la pointe de subversion ou les lignes de fuites qui nous permettent de rompre avec la « surface plane » de la représentation structuraliste « classique » ; Derrida, enfin, est celui qui se met dans l'inconfort de travailler *au-delà* du champ de prédilection structuraliste, du moins dans les années 1960 et 1970, et donc nous permet de rentrer pleinement dans la pensée « post-structuraliste » ou « infinitiste », d'aller au bout de la pointe subversive ou de la ligne de fuite. Nous reviendrons dans les chapitres suivants sur ces caractéristiques particulières.

dont Foucault, Deleuze et Derrida l'ont fait pour Kant et Hegel, dans le but de dégager une éventuelle cohérence systémique entre les pensées de plusieurs auteurs, une sorte de matrice impersonnelle, mais faite d'une consistance conceptuelle que n'a pas un paradigme. Nous avons déjà évoqué (section 1.1.1.) le classement de Deleuze qui reconnaît le structuralisme chez les auteurs suivant plusieurs critères. Le premier critère du « symbolique » correspond à l'introduction d'un troisième terme, celui du symbolique, entre le « réel » et l'« imaginaire » dont les rapports duels emplissaient la philosophie jusqu'au structuralisme ; ce troisième ordre est plus profond, plus enfoui – d'où le terme d'archéologie utilisé par Foucault – que les deux premiers⁷³⁹. Pour Deleuze, le réel est le règne du « un », de la totalité unifiée, tandis que l'imaginaire est celui du « deux », du dédoublement du réel par des jeux de miroir, et le symbolique, celui du « trois », de la triade qui permet la circulation entre le réel et l'imaginaire⁷⁴⁰. Les structuralistes placent tous un élément symbolique dont la structure n'est pas une forme sensible, ni une figure de l'imagination, ni une essence intelligible, entre le réel et l'imaginaire ; il en découle une prévalence du *signe* et du discursif dans leur pensée. Le deuxième critère deleuzien est un « critère local ou positionnel » : le positionnement dans la structure, pur *spatium* constitué de proche en proche, est ce qui *donne du sens* à l'élément symbolique. Il en découle une *nouvelle philosophie transcendantale* : le sens n'est pas donné par-delà un monde intelligible dans lequel il s'incarne dans une sorte de substance ; il est un *effet* d'une combinatoire topologique elle-même non signifiante, sur le modèle de la linguistique saussurienne, et par là toujours en excès ou surdéterminé⁷⁴¹. Le troisième critère est celui du *différentiel* et du *singulier* : les éléments symboliques se déterminent réciproquement, acquièrent un *sens*, dans un *rapport différentiel*⁷⁴², dans leur positionnement de proche en proche ; mais le *sens* est aussi donné au travers de points de singularité qui « sont autant de places dans la structure, qui distribuent les rôles ou attitudes imaginaires des êtres ou objets qui viennent les occuper »⁷⁴³. Le quatrième critère est « le différenciant, la différenciation » : la structure est une

⁷³⁹ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit, p. 300-304.

⁷⁴⁰ Lacan parle de « RSI » (réel, symbolique, imaginaire) comme son « hérésie » vis-à-vis de Freud dont il renouvelle la lecture. Voir F. DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 1*, op. cit, p. 147-154.

⁷⁴¹ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit, p. 304-307.

⁷⁴² G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, op. cit, p. 247. Deleuze appelle à ne pas confondre le modèle mathématique du structuralisme, qui est celui du calcul différentiel, avec le modèle axiomatique des mathématiques du groupe Bourbaki qui utilise également le terme de structure.

⁷⁴³ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit, p. 310.

infrastructure, un inconscient, une virtualité réelle mais non encore actualisée, une idéalité non encore image ou idée abstraite ; elle fait coexister des *virtualités*, qu'elles soient rapports différentiels ou répartitions de singularités, qui attendent de s'actualiser dans le réel ou l'imaginaire. Certaines de ces virtualités s'actualisent, d'autres non, ou plus tard, générant une différenciation des espèces ou des parties ainsi actualisées⁷⁴⁴. Le cinquième critère est « sériel » : une structure est au minimum bi-sérielle ; deux séries d'éléments symboliques, rapports différentiels et répartitions de singularités se répondent en homologie au sein de la structure. Elles se déplacent relativement l'une par rapport à l'autre selon deux degrés de libertés : la métaphore qui permet de passer d'une série à l'autre et la métonymie à l'intérieur d'une même série⁷⁴⁵. Le sixième critère de la « case vide » met en évidence un dernier élément essentiel au fonctionnement de la structure, le « *tiers originaire* » circulant entre les deux séries permettant leurs déplacements et leur communication. Il est le point de convergence des deux séries divergentes, la *position absolue constamment renouvelée* à partir de laquelle s'ordonnent les places dans la structure et se mesurent la variation des rapports ; il est un élément fuyant et doté d'ubiquité, le lieu vide qui permet à la structure de s'articuler avec une autre structure grâce à sa propre case vide⁷⁴⁶.

Le « système philosophique »⁷⁴⁷ structuraliste – selon la déconstruction deleuzienne et si l'on pouvait parler de « système » dans une acception non totalisante tellement il s'ouvre à l'infini dans toutes ses dimensions – aurait une structure dans laquelle la dimension ternaire apparaît, comme dans les systèmes kantien et hégélien, mais de façon tout à fait différente. Le tiers, structure symbolique, vient s'interposer entre le réel et l'imaginaire pour les faire communiquer ; et à l'intérieur même de cette structure, le tiers originaire vient aussi assurer la circulation entre deux séries d'éléments symboliques. Ces tiers sont des éléments de liaison et de mise en mouvement d'un univers binaire, ou biface, flottant et sans étendue. Le

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 312-318.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 318-321.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 321-330.

⁷⁴⁷ Le terme de « paradigme structuraliste » est souvent employé pour signifier ce que nous appelons ici « système philosophique structuraliste », par exemple par F. DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 1, op. cit.* Nous nous plaçons dans la perspective d'un système philosophique et non d'une théorie scientifique. Nous préférons donc réserver le terme de paradigme au domaine des sciences, ou de façon élargie au domaine des discours scientifiques. Nous utilisons également le terme de paradigme dans le cas particulier d'un objet conceptuel, par exemple celui de la guerre. Nous consacrerons un développement sur ces usages du paradigme dans la section 3.1.1.

mouvement incessant des tiers ne se révèle que dans un plan synchronique. En effet, la structure ne peut être perçue que comme synchronique car ses « effets » dans le réel et l'imaginaire n'apparaissent qu'à un moment donné et dans un espace donné. Dans le système kantien, le « tiers » assure la bonne assise de la structure – à l'image du tabouret – et permet un mouvement de permutation qui ne remet pas en cause la stabilité du système ; dans le système hégélien, le « trois » vient après le « deux », qui vient lui-même après le « un », dans un cycle qui s'enclenche dès lors que le « un » a le courage d'aller à la rencontre de son contraire, le « deux », et qui aboutit nécessairement dans la plénitude du « trois ». Dans le « système » structuraliste, les choses sont bien moins maîtrisées et stables : tout au contraire, les variations sont premières et il s'agit de trouver une « grille de sélection » darwinienne⁷⁴⁸, seul invariant⁷⁴⁹, qui permet d'actualiser tel ou tel élément de la réalité ou de l'imagination. Les philosophies « classiques » – vis-à-vis du structuralisme –, à laquelle celle de Kant et Hegel appartiennent, placent l'invariant comme premier par rapport à la variation ; leur système est d'abord formaliste, dans le but de décrire l'invariant, avant de montrer une face non formaliste, dans le but de prendre en compte l'invariant. Nous ne devons donc pas aborder le système structuraliste – comme il est souvent présenté – comme un système formaliste en premier lieu, qui aurait trouvé une face subversive, non formaliste, à partir de la fin des années 1960. La formalisation structuraliste est d'emblée subversive et c'est en cela qu'elle ne doit pas être confondue avec les autres pensées systémiques de cette époque. En effet, elle ne formalise pas le fonctionnement « organique » d'une totalité bien délimitée, elle formalise la structure inconsciente et fuyante qui permet de comprendre comment la réalité, à partir d'un chaos infini qui la domine, peut prendre corps à un moment donné et dans un lieu donné dans quelque chose qui pourrait être perçu comme fixe. Parce que les philosophes dans l'après-Seconde Guerre mondiale⁷⁵⁰ en France ont vu s'effondrer les certitudes rassurantes véhiculées par les systèmes philosophiques classiques, ils en sont venus à en rechercher de nouvelles à l'aide d'un nouveau formalisme prometteur issu de la linguistique. La découverte de ce nouveau « tiers » symbolique et de son tiers originaire permet de rassurer et explique l'emballlement formaliste de ces années 1950 et 1960 dans les

⁷⁴⁸ Nous avons introduit le principe de Darwin selon lequel la variation est première et la sélection seconde dans l'introduction de cette thèse.

⁷⁴⁹ Cette « invariance » n'est néanmoins pas éternelle et reste sujette à évolution, ne serait-ce qu'à chaque changement d'*épistémè*. Cette grille de sélection sera appelée plus loin « diagramme » (section 2.3.1.).

⁷⁵⁰ Lévi-Strauss, par qui le mouvement structuraliste en France a été lancé, est d'abord philosophe avant d'être ethnologue et anthropologue.

sciences humaines et sociales. « Mai 68 » confirme ce renouveau et ce renversement dans l'histoire des idées ; la tension et l'urgence de la *crise* s'apaisant, la pensée structuraliste s'est lentement éteinte pour n'être plus présente en France dès les années 1990.

Nous prenons donc position pour dire que le structuralisme est bien un *événement* majeur dans l'histoire des idées dont il faut maintenant déterminer s'il est un événement discursif pour ce qui est de la pensée de la guerre et suivre le chemin critique qui l'amène à un éventuel paradigme de la guerre.

Qu'est-ce qu'un paradigme structuraliste ?

La deuxième question à se poser, si nous suivons le chemin critique (*fig. 5*), dans l'évaluation du structuralisme à être un événement discursif pour la pensée de la guerre est : quelle est la capacité du structuralisme à générer des paradigmes de pensée ? La conception discontinuiste de l'histoire de la philosophie, qui fait passer de systèmes en systèmes, est présente dans l'œuvre de Foucault au travers de la notion d'*épistémè*. En 1966, chez Foucault, l'*épistémè* est une structure stable dans l'histoire des idées, qui se forme à un moment donné et pour une aire géographique donnée, et qui détermine les formes de pensées permettant l'émergence de connaissances et de théories⁷⁵¹. Foucault met évidence trois *épistémè* pour l'Occident : celle de la Renaissance, celle classique et celle moderne. Nous retrouvons, pour l'*épistémè classique* qui débute notamment avec Hobbes, la centralité de l'ordre et du couple identité/différence⁷⁵² que nous avons vu avec Schmitt (section 1.4.1.). Pour l'*épistémè moderne* qui débute avec Kant, Foucault déplace cette centralité de la réflexion sur l'homme et les trois « quasi-transcendants »⁷⁵³ de la Vie, du Travail et du Langage. Le paradigme classique de la guerre, celui de l'ère européenne moderne selon Schmitt, serait alors produit à l'intérieur de l'*épistémè classique* ; les deux autres paradigmes de la guerre seraient quant à eux produits à l'intérieur de l'*épistémè moderne*.

Par *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; [...] L'*épistémè*, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des

⁷⁵¹ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 64-72.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 262.

relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives.⁷⁵⁴

Foucault, dans une démarche qui est celle du structuralisme, veut retirer de sa notion d'épistémè tout élément psychologisant ou historicisant pour ne retenir que les *relations entre formations discursives*, les sciences n'étant qu'un cas particulier de ces formations discursives, celles qui ont franchi un seuil de scientificité. Nous pouvons reconnaître la notion de paradigme au sens kuhnien dans celle de la formation discursive foucauldienne. Nous avons préféré le terme de paradigme car nous le positionnons dans un « hors-texte » que l'appellation de formation « discursive » aurait rendu ambigu⁷⁵⁵. En revanche, la notion d'épistémè permet de rendre compte de relations d'arrière-plan entre paradigmes, mais son étude dépasse le champ de cette thèse qui se concentre sur les paradigmes de la guerre. Elle permet néanmoins d'insister sur le fait que ces paradigmes ne sont pas des totalités autonomes et fermées – nous avons parlé de contours flous – car ils sont nécessairement reliés à d'autres paradigmes, dont certains leur sont directement connexes comme nous le verrons dans la dernière partie de cette thèse (section 3.1.1.).

Foucault inscrit ses propres travaux, ainsi que ceux des philosophes des années 1960, dans la continuité critique de l'*Aufklärung* (section 1.1.1.); il ne mentionne pas de changement d'épistémè mais laisse entendre, sans cependant vouloir se prononcer plus précisément, qu'au moment où il écrit, en 1966, pourrait se dessiner « un bond décisif vers une forme toute nouvelle de pensée »⁷⁵⁶. Nous avons interprété le premier moment critique des Lumières comme *crise* de l'autorité, accompagnée d'un *cri* pour la liberté, pour l'émancipation individuelle, pour l'autonomisation de la raison et de l'entendement ; le second moment des années 1960 en France serait, dans la continuité critique, celui d'une *crise* du sujet, accompagné d'un *cri* pour la liberté, mais cette fois-ci pour l'émancipation du sujet de la pression que les pensées comme le marxisme, la phénoménologie ou

⁷⁵⁴ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit, p. 259.

⁷⁵⁵ Il nous semble que l'ambiguïté est déjà présente chez Foucault qui veut décrire ce qui se passe dans une époque et un lieu donnés lorsque des problématiques centrales – l'ordre, ou l'homme par exemple – et des manières de théoriser émergent, sans pour autant s'intéresser à la vision du monde qui les fait naître. Ce tour de force l'amène à restreindre son objet sur le discursif qui se fait constamment déborder par le « hors-texte », les manières de penser et de pratiquer, les jeux stratégiques de pouvoir, ce que, Foucault le sait, la philosophie du langage anglo-saxonne, celle des *speech acts*, met bien en avant.

⁷⁵⁶ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit, p. 318. Cette arrière-pensée traverse entièrement *Les Mots et les choses*.

l'existentialisme font peser sur lui, et l'autonomisation du social, ainsi libéré de la toute-puissance du sujet, vis-à-vis de l'individu. Pourtant, Foucault fait remonter à Kant, et non aux années 1960, le tournant dans l'histoire de la pensée du *cogito* (section 1.2.1.) : alors que le *cogito* cartésien de l'épistémè classique, sujet de l'universel, capable de toute connaissance, règne en souverain, Kant introduit, selon Foucault, le *cogito* d'un sujet conscient de ses limites et de sa finitude, ouvrant l'épistémè moderne qui découvre l'« homme », sujet et objet, « étrange doublet empirico-transcendantal »⁷⁵⁷. L'homme devient à la fois sujet transcendantal, capable de connaître le monde, et objet empirique à connaître au travers d'études scientifiques. L'interprétation foucauldienne du sujet kantien et de la philosophie transcendantale comme analytique de la finitude n'est cependant pas celle que la postérité kantienne, et notamment néo-kantienne, avait portée jusque dans les années 1960, c'est-à-dire une philosophie du sujet universel ; elle marque une sensibilité nouvelle, celle du structuralisme. Si nous pouvons entendre avec Foucault que Kant, que l'événement discursif « Kant », est bien le précurseur d'une nouvelle philosophie transcendantale s'interrogeant à l'intérieur d'une finitude – nous reviendrons plus loin sur ce point essentiel – ce discours n'a réellement pu être « entendu », « compris » que dans les années 1960. Il y aurait un décalage, un délai d'assimilation, entre l'apparition d'un élément de doctrine philosophique et sa prise en compte dans un « paradigme » de pensée. Cela dépend du degré de résistance au changement des paradigmes existants et de la qualité plus ou moins avant-gardiste, plus ou moins révolutionnaire, du *philosophème*. Ainsi, le structuralisme, en tant que potentiel événement discursif pour la pensée de la guerre, pourrait, de la même façon, ne pas avoir engendré de changements dans les paradigmes de la guerre, ou pourrait très bien les engendrer plus tard.

Foucault montre que la pensée moderne, celle de l'Occident depuis Kant, bénéficie d'une cohérence interne qui la rend résistante aux changements. En renonçant à la connaissance des choses-en-soi et du monde suprasensible, cette pensée s'est mise à l'abri des perturbations extérieures ou transcendantales, à l'intérieur d'une clôture dans laquelle boucle indéfiniment l'analytique des positivités. « Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du *Même* l'identité et la différence des positivités et de leur fondement. »⁷⁵⁸ Contrairement à la pensée classique qui s'ouvrait sur une métaphysique de l'infini au travers de l'opposition identité/différence, la pensée

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 326.

moderne se ferme sur une analytique de la finitude dans laquelle la différence est la même chose que l'identité, puisque qu'elle n'est que la répétition du positif dans le fondamental. Pourtant, la métaphysique n'a pas totalement disparu : elle tente régulièrement de se reconstituer, à l'intérieur même de la finitude, autour de quasi-transcendants. Mais « minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines »⁷⁵⁹, ces quasi-métaphysiques s'effondrent sur elles-mêmes. L'analyse du vécu – la phénoménologie depuis Husserl et ses continuateurs en France, notamment Sartre – est la dernière tentative que relève Foucault de restaurer, dans une théorie du sujet, la dimension du transcendantal : cette tentative ratée ne fait que « remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour le transcendantal. »⁷⁶⁰ Le doublet empirico-transcendantal de la pensée moderne s'incarne dans deux discours dominants s'opposant et se complétant, l'un positiviste qui place la vérité du discours dans celle de l'objet, l'autre eschatologique qui place la vérité objective dans le discours sur l'homme à venir ; Comte et Marx sont les représentants majeurs respectifs de ces deux discours entre lesquels la pensée moderne oscille en permanence sans arriver à les dissocier. Nous retrouvons dans ces deux discours positiviste et eschatologique les deux orientations des paradigmes de la guerre que nous avons mis en évidence dans la première partie de cette thèse. Nous comprenons pourquoi ils ne sont pas parvenus à se dépasser l'un l'autre : ils forment un « *paradigme-doublet* » de la guerre qui s'inscrit parfaitement dans l'épistémè moderne foucaldienne. Ce double paradigme ne pourra être dépassé que par un paradigme ouvrant à nouveau sur une métaphysique de l'infini. Le structuralisme, en tant que nouvelle théorie du discours, est un candidat potentiel pour une pensée nouvelle⁷⁶¹. Pourrait-il faire naître de nouveaux paradigmes ? Ou n'est-il, à l'instar de la phénoménologie, qu'un avatar d'une pensée moderne qui cherche à sortir de sa finitude ?

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 332.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 349. « On devine aussi par là quelle menace fait peser sur l'être de l'homme, ainsi défini et posé, la réapparition contemporaine du langage dans l'énigme de son unité et de son être. Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage ? – dans ce cas, il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être un retour naïf à la théorie classique du discours [...]. »

Nous avons vu que Balibar (section 1.1.1.) situe dans la pratique structuraliste la déconstruction du sujet comme principe ou cause (*archè*) et sa reconstruction comme effet, ainsi que la confrontation à ses propres limites. Deleuze, dans l'élaboration de ses critères de reconnaissance du structuralisme, rajoute aux six critères déjà évoqués ci-dessus, des critères qu'il qualifie lui-même d'obscurs. Ce sont encore des « critères de l'avenir » au moment où Deleuze écrit. Il nomme ces critères : « du sujet à la pratique »⁷⁶² ; le *sujet*, dans les pensées structuralistes, est ce qui suit la « case vide » – le sixième critère –, ce qui est *assujetti* au tiers originaire toujours fuyant. « Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais [...] qui conteste l'identité du sujet [...] sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles. »⁷⁶³ Le sujet accompagne et souligne le parcours de la case vide ; il est *central sans être un centre* autour duquel tout tourne – pour faire référence à l'image de la révolution copernicienne chez Kant. Il est tellement essentiel qu'il est à l'origine, pour Deleuze, des deux « accidents » possibles pour une structure : soit lorsqu'il manque et n'accompagne plus la case vide, soit lorsqu'il occupe lui-même la case vide. Dans les deux cas, il n'y a plus de circulation possible dans la structure et celle-ci doit surmonter ces événements qui lui sont inhérents par des mutations. C'est là qu'intervient la pratique. La *praxis* est la pratique d'un sujet qui se transforme lui-même, qui travaille sur lui-même pour s'améliorer, se montrer plus efficient, surmonter ses difficultés. Ainsi, le sujet de la structure et sa praxis seraient les éléments principaux d'un renouvellement vertueux et auto-suffisant de la structure. Les problèmes naissent et se résolvent à partir du sujet et de sa praxis.

Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s'installer. Car le structuralisme n'est pas seulement inséparable des œuvres qu'il crée, mais aussi d'une pratique par rapport aux produits qu'il interprète. Que cette pratique soit thérapeutique ou politique, elle désigne un point de révolution permanente, ou de transfert permanent.⁷⁶⁴

Lorsque Deleuze sort de la description du fonctionnement de la structure pour passer à la pratique *concrète* du structuraliste, celle « thérapeutique ou politique » s'épanouissant dans la psychanalyse – avec Lacan –, dans le nouveau marxiste – avec Althusser –, ou encore dans l'anthropologie – avec Lévi-Strauss –, il révèle sans le savoir la puissance dominatrice de la pensée moderne qui fait douter Foucault, nous l'avons vu, sur la capacité du nouveau discours structuraliste à s'implanter dans la pensée occidentale. En effet, la

⁷⁶² G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit, p. 330-334.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 331.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 333-334.

valorisation par Deleuze de penseurs qui touchent « aux produits qu'ils interprètent » nous rappelle le *diktat* positiviste qui oblige à croire qu'une vérité n'est vraiment accessible qu'à travers l'objet lui-même. De même, la valorisation de penseurs du structuralisme, participants « d'un air libre du temps »⁷⁶⁵ et praticiens d'une « révolution permanente » nous rappelle l'eschatologie marxiste. Dans l'expérience structuraliste, la pensée se présenterait comme un nouveau positivisme et une nouvelle eschatologie. Cela traduirait-il seulement le besoin pour le structuralisme de se valoriser en utilisant les codes de la pensée dominante ? Ou est-ce plus profondément le signe d'un structuralisme qui, malgré son originalité, ne serait qu'une nouvelle tentative de dépasser le doublet « positivisme-marxisme » par un autre doublet similaire ? Il est également intéressant de noter que les deux accidents de la structure selon Deleuze reproduisent ce doublet : l'absence du sujet pour accompagner la case vide traduit la volonté du positivisme de supprimer le sujet transcendantal qui connaît ; la sur-présence du sujet qui remplit la case vide traduit la façon dont l'eschatologie surdétermine le sujet comme objet de vérité de l'histoire humaine. Pour le structuralisme, le positivisme et l'eschatologie seraient révélateurs d'accidents de fonctionnement interne de la structure des pensées dans les différents champs dans lesquels ils s'expriment. Ce qui domine dans la pensée moderne depuis le début du XIX^e siècle serait une série d'anomalies inhérentes d'une pensée déjà structuraliste. Tout ceci plaiderait pour l'inscription de la pensée structuraliste dans l'épistémè moderne foucauldienne. S'il agit d'empêcher ces doublets d'accidents, nous comprenons la difficulté de Foucault à trancher la question de savoir si le structuralisme fait partie de l'épistémè moderne ou s'il est le signe d'une nouvelle ère de pensée en Occident. En effet, nous pouvons tout à fait concevoir le structuralisme comme une tentative de la pensée moderne de se débarrasser du doublet positiviste-eschatologique qui la réduit et l'entrave.

Nous pouvons toutefois considérer, à ce stade, que le structuralisme est bien capable de générer des paradigmes de pensée originaux, notamment dans le domaine de la guerre. Si les six critères deleuziens peuvent servir à caractériser le système philosophique d'après lesquels se forment ces paradigmes de pensée, les deux critères complémentaires du *sujet nomade*, accompagnant du tiers originaire, et de sa *praxis*, qui consiste à empêcher les travers positiviste et eschatologique, seraient ceux qui caractérisent le fonctionnement interne d'un paradigme structuraliste.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 299.

L'expérience : une déconstruction du rapport entre empirique et transcendantal

La troisième question à se poser, si nous suivons le chemin critique (*fig. 5*), dans l'évaluation du structuralisme à être un événement discursif pour la pensée de la guerre est : si un tel paradigme anti-positiviste et anti-eschatologique existe dans la pensée de la guerre, comment transforme-t-il le rapport de cette pensée avec l'expérience de la guerre ? Peut-on déconstruire ce qu'est devenu, dans la dominance positiviste et eschatologique, le doublet empiro-transcendantal ?

Sans jamais avoir été qualifié de structuraliste, Schmitt a néanmoins tenu un discours antipositiviste et anti-eschatologique (section 1.4.1.) qui pourrait révéler l'existence d'un paradigme concurrent du *paradigme-doublet* dominant de la guerre. Cependant, nous avons vu que Schmitt se projetait dans l'idéal perdu de l'ère européenne moderne, celle correspondant à l'épistémè classique foucaldienne, et nous serions tentée de croire que le paradigme tiers, mineur, sur lequel s'appuie Schmitt n'est que la réminiscence du paradigme classique de la guerre, qui reste celui d'une époque et d'une aire géographique révolues. Nous pourrions également être tentée de dire que Schmitt, malgré son conservatisme affirmé d'Ancien régime et surtout malgré lui – sa franchise de diagnostic le poussant à dévoiler l'impensé –, pourrait être une des clés d'accès à un paradigme de la guerre entièrement nouveau. Nous avons vu que ses points d'exception et ses zones marginales fonctionnaient comme des quasi-transcendances à l'intérieur d'une pensée d'origine positiviste ; nous avons parlé alors d'ultra-positivisme (section 1.4.1.). De même, nous avons montré l'importance pour Schmitt de la décision, de la parole qui acte et crée un nouvel ordre, et sa similarité avec la façon dont les marxistes accordent aux discours – notamment eschatologiques – une vérité objective fondatrice ; nous avons parlé de performatif (sections 1.3.2. et 1.4.1.). Nous retrouverions chez Schmitt le doublet foucaldien du discours de vérité de l'objet et de la vérité objective du discours caractérisant l'épistémè moderne, mais cette fois-ci *subverti* : à la fois par un ultra-positivisme qui admet pour le discours de vérité d'un objet un fondement qui lui soit extérieur, et par une anti-eschatologie qui n'admet la vérité fondatrice d'un discours qu'en tant qu'elle ne vise pas la promesse d'une révolution à venir mais la conservation de l'ordre qu'elle crée. Schmitt contre et conjure, d'une façon qui ne peut appartenir à une épistémè classique, la clôture positiviste qui n'admet aucune extériorité, autant que l'enclenchement inexorable du mouvement téléologique vers une extériorité qu'il n'atteindra jamais. Est-il, dans son opposition au doublet positiviste-eschatologique, un représentant « mineur » ou « rebelle » de la pensée moderne, ou est-il celui d'une nouvelle pensée contemporaine ?

Foucault montre que la pensée moderne est celle d'une immanence à la recherche permanente du manque de ce qu'elle veut conjurer : la transcendance. L'*a priori* ou le motif transcendantal kantien est toujours resté comme le spectre de cette pensée, « dans ses marges mais aussi bien entrecroisés avec sa propre trame, une part de nuit [...], un impensé »⁷⁶⁶ que la phénoménologie, là encore, n'a pas réussi à faire disparaître. C'est à partir de la quatrième question kantienne « *Was ist der Mensch ?* », qui vient surdéterminer et déborder les trois questions critiques, que « la pensée depuis le début du XIX^e siècle [...] opère, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage »⁷⁶⁷. Ce qui veut aussi dire que la pensée moderne, qui est née avec l'événement charnière de la pensée kantienne, n'a connu son doublet réducteur empirico-transcendantal positiviste-eschatologique qu'après Kant, et que par conséquent ce doublet ne la caractérise pas initialement. Nous avons insisté sur une difficulté propre au paradigme « post-kantien » de la guerre (section 1.2.1.) qui s'inscrit pour une part dans la suite de la pensée kantienne – notamment la poursuite humaniste de la paix perpétuelle – tout en la pervertissant pour une autre part – la *ratio* remplaçant la raison et l'entendement, et permettant la radicalisation positiviste de la pensée. La Révolution française lors de laquelle « on a coupé la tête du roi » est révélatrice d'une crise de la souveraineté autant que d'une crise de la transcendance : l'idéal politique libéral qui en est sorti côtoie l'idéal d'une immanence totale dans la pensée. La recherche d'une transcendance qui puisse être acceptable et compatible avec cette volonté d'atteindre une immanence libérée d'une souveraineté extérieure, est bien celle de Kant et de sa révolution copernicienne du « Je » : la transcendance, si elle est séparée de l'empirique, reste à l'intérieur d'une immanence qui exclut le monde des choses-en-soi. Hegel, également, entre dans cette recherche avec la projection d'une finalité, d'une quasi-transcendance, à l'intérieur d'un procès conceptuel clôt. Schmitt ne serait donc pas une exception dans la pensée moderne et ne révélerait pas forcément l'avènement d'une pensée nouvelle. Ces transcendances, ou quasi-transcendances, génèrent, conditionnent, gouvernent, jugent, excluent, « rationalisent », dans le sens de la raison avec Kant et Hegel, puis dans le sens de l'entendement, de la *ratio*, chez Schmitt, le monde immanent de la pensée moderne.

La distinction, dans le doublet de la pensée moderne, entre le transcendantal et l'empirique reprend mais déplace la distinction entre l'idéalisme et le réalisme. Le réalisme

⁷⁶⁶ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 337.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 352.

empirique s'oppose à la fois à l'idéalisme de type platonicien qui place la réalité dans un monde suprasensible différent du monde sensible qui n'est qu'apparence de la réalité, et à l'idéalisme subjectif qui identifie les produits de l'activité mentale du sujet avec la réalité. Or l'idéalisme transcendantal kantien n'est pas un idéalisme subjectif (section 1.2.1.), ni un idéalisme de type platonicien : la réalité n'est pas dans le monde suprasensible mais dans le monde sensible. Le système philosophique kantien est à la fois un idéalisme transcendantal et un réalisme empirique.

Le réalisme empirique est une constante de la philosophie critique. Les phénomènes ne sont pas des apparences, mais ne sont pas davantage des produits de notre activité. Ils nous affectent en tant que nous sommes des sujets passifs et réceptifs. Ils peuvent nous être soumis, précisément parce qu'ils ne sont pas des choses en soi.⁷⁶⁸

Deleuze distingue deux sortes de philosophie critique : la critique transcendantale, d'une logique constructive et d'un modèle mathématique, se demande comment quelque chose peut se donner à un sujet – c'est la question kantienne –, tandis que la critique empirique, d'une logique constitutive et d'un modèle physique, se demande comment le sujet se constitue dans le donné⁷⁶⁹. Car le sujet, ou le problème de la subjectivité, est bien au cœur de l'essence de l'empirisme pour Deleuze⁷⁷⁰ : Hume sépare l'acte connaissant du sujet, la croyance qui se fait au moyen de l'inférence – le sujet infère à partir du donné quelque chose qui n'est pas donné ; il dépasse le donné – et l'acte moral du sujet, l'invention qui se fait au moyen de la réflexion et du jugement – le sujet dépasse ce qui l'affecte par un jugement moral, esthétique ou social⁷⁷¹. Le sujet se constitue dans le donné, qui est le flux du sensible, un ensemble d'impressions et de perceptions ; il s'« individue »⁷⁷² dans la pratique. L'*expérience*, pour un empiriste comme Hume est alors celle « d'une succession mouvementée de perceptions distinctes. [...] Ainsi, l'expérience est [...] le mouvement des idées séparables en tant qu'elles sont différentes, et différentes en tant qu'elles sont séparables. De *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est *l'expérience*. [...] Elle

⁷⁶⁸ G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, op. cit, p. 23.

⁷⁶⁹ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit, p. 92.

⁷⁷⁰ Deleuze fait ainsi remonter à Hume l'émergence du problème de la subjectivité, majeur dans les années 1960 en France, anticipant encore plus cette émergence que Foucault fait coïncider avec la pensée kantienne.

⁷⁷¹ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit, p. 90-91.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 117.

n'implique aucun sujet »⁷⁷³. Kant ne transforme pas cette perception de l'*expérience*⁷⁷⁴ mais il sépare ce qui est de l'ordre du sensible de ce qui est de l'ordre du suprasensible, puis ce qui est de l'ordre de la raison spéculative et de la connaissance qui se donne à travers l'expérience sensible, de ce qui est de l'ordre de la raison pratique et de l'action humaine qui s'exerce dans le monde sensible. Les choses-en-soi ne sont pas accessibles à la connaissance ; l'illusion transcendantale, pour Kant, est celle d'un entendement qui sort de ses prérogatives en appliquant ses principes en dehors de ce qui lui est donné par l'expérience sensible. La raison pratique, quant à elle, a pour prérogative de permettre l'expérience pratique dans le monde sensible ; elle s'exerce dans la liberté donnée aux hommes d'agir. Hormis la liberté, aucun concept du supra-sensible ne montre sa réalité dans le monde sensible – nous avons aussi montré (section 1.2.1.) que ce monde suprasensible était chez Kant une construction intellectuelle visant à remplir une fonction nécessaire à l'accueil des finalités et des Idées.

À l'aube de l'épistémè moderne, donc, l'opposition irréductible entre empirisme et transcendantal est venue recouvrir celle entre réalisme et idéalisme – puisque dorénavant une certaine forme d'idéalisme admet un réalisme dans le sensible. Cette opposition s'incarne dans les pensées humiennes et kantienne : les premières misent tout sur l'expérience à partir de laquelle se constitue un sujet empirique, connaissant et moral ; les secondes misent tout sur le sujet transcendantal auquel l'expérience se donne – sujet connaissant – ou qui agit directement sur elle – sujet moral. La révolution copernicienne introduite par Kant ne remet pas en cause le réalisme empirique mais rompt avec la théorie du sujet empirique. L'expérience reste ce flux du sensible dont le principe constitutif est celui de la différence pure, mais les conditions de possibilité de cette expérience ne sont pas expérimentables en elles-mêmes. L'irréductibilité de l'opposition entre l'empirique et le transcendantal se place au niveau des *conditions de l'expérience*, provenant de l'expérience

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁷⁴ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, op. cit, p. 139. « La philosophie critique est cette philosophie qui ne commence pas par *tenter* de construire [comme le dogmatisme] ou de renverser [comme le scepticisme] des systèmes, ou simplement (comme le modérantisme) de poser un toit sans maison sur des supports pour se mettre à l'abri à l'occasion, mais qui commence son enquête à partir de l'examen du *pouvoir* de la raison humaine (quel qu'en soit son dessein) et qui ainsi ne raisonne pas à tort et à travers quand il est question de philosophèmes qu'aucune expérience ne peut attester. » Cette citation est extraite de l'article « Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie » publié en 1796.

elle-même, immanentes, pour le premier, et indépendantes ou extérieures à l'expérience pour le second. Or, pour Foucault, la pensée moderne est celle qui a rendu confuse la séparation entre l'empirique et le transcendantal – après Kant nous l'avons vu – en faisant du transcendantal une *répétition* de l'empirique : « du cœur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter, ou, comme on voudra de descendre, jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. »⁷⁷⁵ Les formes de l'expérience finie n'ont pas leurs conditions de possibilité en elles-mêmes, ni dans une extériorité infinie, mais dans une autre finitude, celle de l'homme. La vie, le travail et le langage de l'homme conditionnent cette expérience qui n'est plus considérée qu'à travers la positivité de contenus limités.

Ce positivisme est un réalisme qui peut se décliner selon les deux logiques de pensée précédemment citées : celle hypothético-déductive, héritée de Comte, qui assoie le fait positif, ou la validité du discours, dans l'observation *a posteriori* de l'expérience ; une autre inductive, inspirée des empiristes comme Hume et Locke, qui part de l'expérience sensible comme *a priori* fondateur de toute connaissance⁷⁷⁶. Le transcendantal redoublant l'empirique et le réalisme ne s'opposant plus à l'idéalisme, une nouvelle opposition irréductible apparaît : l'idéalisme s'oppose dorénavant au matérialisme, et cette opposition se déroule autour de la notion d'expérience. Nous avons vu que Lénine considérait cette opposition, qu'il réduit et simplifie en une opposition entre un idéalisme subjectif berkeleyien et un matérialisme marxiste, comme fondatrice de la philosophie (section 1.3.2.) ; s'opposent ainsi un monisme qui ne reconnaît que ce que se passe dans l'esprit, et un dualisme qui reconnaît ce qui se passe à la fois dans l'esprit et dans l'*expérience*⁷⁷⁷. Il tourne en dérision tout écart de ces deux grands courants : ceux de Hume, Kant et des néo-kantiens, mais aussi celui de l'empiriocriticisme qui s'écarte des thèses matérialistes et déplace le concept d'expérience dans la sphère de l'esprit et de la conscience, confondant

⁷⁷⁵ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 326.

⁷⁷⁶ Le positivisme logique est notamment un empirisme logique.

⁷⁷⁷ V. I. LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit., p. 13. « Le matérialisme consiste à reconnaître l'existence de “choses en soi” ou en dehors de l'esprit ; les idées et les sensations sont, pour lui, des copies ou des reflets de ces choses. La doctrine opposée (idéalisme) : les choses n'existent pas “en dehors de l'esprit” ; les choses sont des “combinaisons de sensations”. »

ainsi matérialisme et idéalisme⁷⁷⁸. L'empiriocriticisme se positionne alors comme un monisme positiviste : son objet d'étude est l'expérience pure comprise comme collection d'expressions humaines⁷⁷⁹. En voulant s'attaquer au dualisme, également positiviste, du néo-kantisme dominant de l'époque et supprimer son volet « métaphysique » qui subsiste, selon lui, au travers de l'existence de choses extérieures au monde subjectif, l'empiriocriticisme remet aussi en question le matérialisme marxiste en déplaçant le lieu de la question de la « causalité et de la nécessité »⁷⁸⁰ de l'expérience – en langage kantien, la question des conditions de possibilité de l'expérience – de la sphère physique à la sphère psychologique. En effet, dans la logique positiviste de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, il ne peut être question que de *relations de cause à effet*, et non plus de *conditions de possibilité* d'une expérience, puisque seul importe le fait, l'objet ou la relation observable. Ainsi, le débat n'est plus celui du positionnement des conditions de l'expérience, en elles-mêmes ou en dehors d'elles-mêmes, mais celui du positionnement de l'expérience elle-même, étant entendu que l'expérience décrit positivement ses propres lois. Soit ces lois de l'expérience qui régissent les relations de cause à effet sont des lois de la nature – nous avons alors affaire à un matérialisme ou un physiologisme – ; soit elles sont des lois de l'esprit – nous avons alors affaire à un subjectivisme ou un psychologisme.

Lénine critique le positivisme de l'empiriocriticisme, mais le marxisme échappe-t-il à cette conception immanente de l'expérience ? Lénine donne la conception dialectique de la cause et de l'effet en citant Engels.

« Cause et effet sont des représentations qui ne valent comme telles qu'appliquées à un cas particulier dans sa connexion générale avec l'ensemble du monde, elles se fondent, elles se résolvent dans la vue de l'universelle action réciproque, où causes et effets permutent continuellement, où ce qui était effet maintenant ou ici, devient cause ailleurs ou ensuite, et vice versa » [...]. Ainsi, le concept humain de la cause et de l'effet simplifie toujours quelque peu les liaisons objectives des phénomènes de la nature, qu'il ne reflète que par approximation en isolant artificiellement tel ou tel aspect d'un processus universel unique.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 140-141. « [...] la confusion de Mach et Avenarius [...] “La conscience et l'expérience psychique directe sont des concepts identiques” [...] ; la matière, elle, “n'est pas l'expérience” mais “l'inconnu dont naît tout ce qui est connu” ».

⁷⁷⁹ Richard AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung [Critique de l'expérience pure]*, Hamburg, Severus Verlag, 2010.

⁷⁸⁰ V. I. LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, *op. cit.*, p. 144-161.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

Nous retrouvons bien la question positiviste des relations de cause à effet mais cette fois-ci teintée d'une conception « dialectique » de l'expérience : les multiples relations de cause à effet singulières « se résolvent », à la façon hégélienne, dans une unique relation universelle d'action réciproque perpétuelle ; le grand dessein se dévoile dans un « processus universel unique » qui se décline dans des lois de la nature s'exprimant positivement dans les relations observées entre causes et effets. Lénine prend l'argument anti-subjectiviste de l'« approximation », pour ce qui concerne les représentations humaines des phénomènes de la nature, chez Feuerbach qu'il cite longuement juste avant. Or, ce faisant, il retourne la thèse de Feuerbach qui, au contraire, accorde à l'homme et sa pensée un rôle majeur dans la connaissance de l'expérience. Se positionnant contre les théistes, qui sépare les êtres matériels de l'être spirituel et qui attribue à cet être spirituel – Dieu – le rôle d'ordonner la nature originellement chaotique en lui donnant des lois et un but, Feuerbach estime qu'un tel être spirituel n'existe pas et qu'il n'est pas possible de savoir si des lois de la nature, en tant que telles, existent. « L'ordre, le but, la loi ne sont que des mots à l'aide desquels l'homme traduit en *son* langage, afin de les comprendre, les choses de la nature ; ces mots ne sont dépourvus ni de sens ni de contenu objectif [...] [ils] sont, au sens humain, l'expression de quelque chose d'arbitraire. »⁷⁸² Il n'est donc pas du tout question d'approximation humaine mais plutôt de création humaine arbitraire. Ce qui est intéressant, c'est que ce passage de Feuerbach revient sur la question initiale de l'expérience que le positivisme avait éludée : quelle est l'origine de la représentation ordonnée du monde ? Qu'est-ce qui rend possible l'expérience que l'homme a de la nature ? Est-ce Dieu, la Nature, l'Homme, ou encore une autre origine ? La question métaphysique que les sciences positives ont évincée ressurgit pleinement sans que Lénine n'y prête aucune attention, car elle n'est pas non plus une question pour le marxisme-léninisme. Il y a bien un grand dessein pour l'homme : la Révolution prolétarienne. Mais il n'est pas utile de se demander qui pose ce grand but à l'humanité ; il est surtout utile et vital d'en montrer la positivité dans l'expérience.

Un paradigme de la guerre concurrent du paradigme positiviste-eschatologique, qu'il appartienne à la pensée moderne ou à une nouvelle pensée contemporaine, serait avant tout un paradigme qui n'éluderait plus la question des *conditions de possibilité* de l'expérience éminemment humaine de la guerre : d'où viennent les « lois » observables de l'expérience

⁷⁸² *Ibid.*, p. 145-146. Lénine cite Feuerbach (*Werke*, t. VII).

« guerre » ? La question métaphysique ramène avec elle les questions éthiques et morales également enfouies par le paradigme-douplet de la guerre positive et eschatologique.

2.1.2. METHODOLOGIE POUR UNE Pensee SUBVERSIVE DE LA GUERRE

La quatrième question à se poser, si nous suivons le chemin critique (*fig. 5*), dans l'évaluation du structuralisme à être un événement discursif pour la pensée de la guerre est : si un tel paradigme subversif, anti-positiviste et anti-eschatologique, existe dans la pensée de la guerre, comment transforme-t-il la formalisation de l'expérience de la guerre dans un discours à portée théorique ? Autrement dit, quelles sont les transformations conceptuelles du structuralisme susceptibles d'avoir une influence sur la pensée de la guerre ? Après avoir déconstruit la perception positiviste et eschatologique de l'expérience, il nous faut montrer comment une approche concurrente du paradigme-douplet dominant, telle que celle des structuralistes, peut faire ressortir l'*impensé* des conditions de possibilité de l'expérience de la guerre. Comment nos trois auteurs, notamment, conçoivent-ils le rapport de l'expérience avec la pensée ? Nous verrons que tous les trois établissent un rapport particulier à l'empirisme, ouvrant sur une nouvelle forme d'empirisme.

L'expérience et la pensée : un empirisme aveugle

Foucault, tout d'abord, qualifie lui-même sa méthodologie de réflexion d'« empirisme aveugle »⁷⁸³. Pour lui, la société occidentale produit des effets de vérité, de façon concomitante avec la production d'effets de pouvoir, qui sont des objets ou des relations difficiles à saisir. Pour chacun des objets qu'il étudie – la folie, le système punitif, la sexualité, etc. – et dont il n'est même pas certain qu'il existe en tant que tel, Foucault part, comme tout empiriste, des effets de cet objet supposé dans la réalité, qu'il observe avec des instruments, une méthode, qu'il fabrique au fur et à mesure, en espérant découvrir l'objet recherché. Nous verrons dans le chapitre suivant comment il applique cet empirisme aveugle à l'objet « guerre ».

⁷⁸³ M. FOUCAULT, *Dits et Écrits, tome 3, op. cit.*, p. 404. Texte n° 216 (1977). « [...] je suis, si vous voulez, un empiriste aveugle, c'est-à-dire que je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. [...] C'est-à-dire qu'en général on a une méthode ferme pour un objet que l'on ne connaît pas, ou l'objet préexiste, on sait qu'il est là, mais on considère qu'il n'a pas été analysé comme il faut et on se fabrique une méthode pour analyser cet objet préexistant déjà connu. Ce sont là les deux seules façons raisonnables de se conduire. Moi, je me conduis d'une façon tout à fait déraisonnable et prétentieuse, sous des dehors de modestie, mais c'est de la prétention, de la présomption, du délire de présomption presque au sens hégélien que de vouloir parler d'un objet inconnu avec une méthode non définie. »

Que dit Foucault de la question des conditions de l'expérience ? Dans *Les mots et les choses*, il laisse entendre, nous l'avons vu, que la philosophie devrait maintenir séparés, tout en les visant l'un et l'autre en même temps, l'empirique et le transcendantal. L'homme, selon Foucault, est devenu après Kant le lieu d'un redoublement de l'empirique dans le transcendantal : « les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles »⁷⁸⁴. Ce redoublement génère un double inattendu, un Autre de l'homme, un jumeau, un impensé du *cogito*, que la pensée moderne n'a de cesse de vouloir ramener au Même de l'homme. Comme le transcendantal répète l'empirique, le *cogito* répète l'impensé : les conditions de la connaissance étant en lui, l'homme est aussi le lieu de sa méconnaissance.

C'est la raison pour laquelle la réflexion transcendantale, sous sa forme moderne, ne trouve pas le point de sa nécessité, comme chez Kant, dans l'existence d'une science de la nature, [...] mais dans l'existence muette [...] de ce non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi.⁷⁸⁵

Le « point de nécessité » de la réflexion transcendantale se cache dans l'impensé de l'être de l'homme, qui se perd également dans la recherche de son origine qui ne fait que reculer au fur et à mesure qu'il s'en approche. Pour Foucault, les redoublements de l'empirique dans le transcendantal et de l'impensé dans la pensée, s'accompagnent d'un redoublement du recul de l'origine dans son retour. En effet, la pensée moderne, en établissant un rapport à l'origine inverse pour l'homme et pour les choses – elle inscrit en même temps, la chronologie de l'homme dans celle des choses à la manière positiviste, et, à l'inverse, l'expérience que l'homme a des choses dans sa propre chronologie – rencontre une difficulté fondamentale. Il faudrait alors pourvoir décrire l'expérience originaire en dehors de toute science positive et de tout psychologisme ; ce que la pensée moderne a résolu en imaginant une couche originaire de l'être de l'homme dans lequel s'inscrit sans contradiction la chronologie de l'homme – qui n'a pas besoin d'être contemporain de son être – et la chronologie des choses, et qui fonde l'expérience. Or « que cette couche de l'originaire, découverte par la pensée moderne dans le mouvement même où elle a inventé l'homme, promette l'échéance de l'accomplissement et des plénitudes achevées, ou restitue le vide de l'origine [...] de toute façon, ce qu'elle prescrit de penser, c'est quelque chose comme le "Même" »⁷⁸⁶. En effet, les pensées, comme celles de Hegel et de Marx, par le mouvement

⁷⁸⁴ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 333.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 334.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 345.

qu'elles accomplissent se courbent sur elles-mêmes pour revenir à soi ; les pensées, comme celles de Nietzsche ou Heidegger, retournent éternellement dans le même vide d'une extrémité originaire en recul. Que l'origine de l'être de l'homme soit pleine ou vide de cet être, elle reste dans l'horizon du temps de l'être de l'homme. Le cercle plein ou vide du temps permet à la pensée moderne de retrouver, dans la dimension eschatologique, la finitude découverte par le positivisme. Foucault laisse entrevoir, nous l'avons vu, qu'une nouvelle pensée contemporaine serait celle qui annoncerait la fin de l'Homme, la fin de ce qui enferme toute transcendance dans les limites d'une analytique de la finitude. « La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas dans un retour au vécu [...] mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question [...] se demander si vraiment l'homme existe. »⁷⁸⁷

Nous avons vu que le refoulement de la question métaphysique allait de pair avec celui de la question éthique et morale. Le fait que la pensée soit hantée de l'intérieur par un mouvement qui lui intime de saisir l'impensé a une conséquence directe sur la pensée morale. Foucault observe une rupture dans l'éthique occidentale : il fait dater le moment charnière à la découverte du sujet moral kantien qui se donne à lui-même sa propre loi, loi qui est universelle. Avant Kant, l'éthique se basait sur un ordre du monde dont il fallait découvrir la loi pour en déduire les principes de vie ; après Kant, il n'y a plus aucune morale, la réflexion de la pensée sur elle-même, dans la prise de conscience de l'impensé, constituant une forme d'éthique. Nous verrons dans la troisième partie de cette thèse (section 3.1.2.) que la pensée de l'action à la guerre s'est surtout développée autour de deux axes : un axe stratégique et politique et un axe de l'*éthos* du combattant, délaissant la pensée éthique et morale déjà figée dans la doctrine, soit des droits de l'Homme, soit du marxisme-léninisme, selon le camp politique. Marquant le refus de penser l'impensé, le politique est en effet venu recouvrir l'éthique : ce qui auparavant était dévolu à la philosophie – penser une éthique qui a vocation à se formaliser dans une doctrine juridique –, revient à la politique – décliner l'idéologie partisane directement dans une doctrine juridique. Toute réflexion éthique non intériorisée, donc exprimée publiquement, équivaut à une prise de position politique⁷⁸⁸. Il

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 339. « [...] la pensée, au ras de son existence [...] est en elle-même une action, – un acte périlleux. [...] Peut-on dire que l'ignorant, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est « progressiste » ou « réactionnaire » ? Leur sottise est de croire que toute pensée « exprime » l'idéologie d'une classe ; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée. »

n'y a plus d'abstraction possible ; tout est pratique même la théorie. La pensée devient action et s'inscrit dans un camp politique. La parole devient un acte qui libère ou asservit ; elle est un danger potentiel. Le performatif (sections 1.3.2. et 1.4.1.) est ainsi une caractéristique de la pensée moderne qui, plutôt que d'aller vers l'impensé, le comble avec une pensée-acte déjà inscrite dans un programme politique, en fait le succédané d'une transcendance, d'une condition de possibilité de l'expérience.

Pourtant le retour de la guerre juste (section 1.4.1.) pourrait être le signe que l'impensé de l'éthique de la guerre force son retour à la surface de la pensée. Nous avons conclu, dans la première partie, que son incantation, que ce soit par un camp ou l'autre, ne marquait pas l'arrivée d'un nouveau paradigme de la guerre mais restait inscrit dans l'un ou l'autre des deux paradigmes existants, finalement dans le paradigme-doublet positiviste et eschatologique de la guerre. Le besoin d'inscrire la guerre dans une réflexion éthique dépassant le niveau politique est systématiquement rabattu dans le cercle de la plénitude et de la finitude de l'être de l'homme, c'est-à-dire dans l'horizon fini de l'Homme des droits de l'Homme dans un cas ou de la Révolution prolétarienne dans l'autre cas. Avant l'ère du *jus publicum europæum*, l'ordre de Dieu décidait si la guerre était juste ; aujourd'hui, c'est l'Homme qui décide si la guerre est juste. Il faudrait alors certainement reprendre cette *question de la guerre juste* et y réfléchir hors de tout dogmatisme partisan.

Mais est-on capable de lancer une telle réflexion sur la guerre juste, sur la guerre en tant que question éthique, sans sortir de la pensée moderne sous son aspect réductionniste positiviste et eschatologique, voire sans sortir radicalement de cette pensée moderne ? Dès qu'il s'agit de penser la guerre, quelle qu'en soit la dimension, éthique ou non, les auteurs reviennent tous à Clausewitz qui se tient à la charnière entre l'épistémè classique et l'épistémè moderne. Il semble qu'aucune pensée de la guerre n'a pu naître depuis l'époque de Clausewitz. Or, nous avons vu que celui-ci (section 1.2.2.) sépare sa réflexion en deux moments : un premier qu'il qualifie de philosophique et dans lequel il travaille le *concept pur* de guerre ; un second dans lequel il s'intéresse directement aux *phénomènes* et à l'*expérience* des « guerres réelles ». Le premier moment fait penser à ce que Foucault appelle les « genèses idéales » de la pensée classique du XVIII^e siècle : « se placer au plus près du pur et simple redoublement de la représentation »⁷⁸⁹. Ainsi, à l'instar de l'économie pensée à partir du troc, la guerre est pensée à partir du duel. Dans le second moment, il induit de l'observation des phénomènes de guerre réelle une loi trinitaire, à la façon empiriste

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 340.

classique, ici également. Hormis les quelques appels à la pensée kantienne que nous avons relevés précédemment (section 1.2.2.), Clausewitz reste fondamentalement un penseur imprégné de pensée classique et donc non encore restreint par la clôture de la pensée moderne, ce qui explique très certainement pourquoi, dès lors que l'on aborde les questions de l'absolu, des forces morales et de l'irrationalité de la guerre, sa pensée n'a pas été dépassée aujourd'hui⁷⁹⁰.

L'expérience et la pensée : un empirisme transcendantal

Pour Deleuze, « l'empirisme transcendantal [...] est le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique »⁷⁹¹. Si Deleuze constate, comme Foucault, le redoublement de l'empirique dans le transcendantal, il ne propose pas de les séparer mais au contraire de les assembler. L'empirisme transcendantal deleuzien n'est pas pour autant un *mix* de deux termes que les traditions humiennes et kantiennes avaient placés en contradiction ; Deleuze entend « élever » l'empirisme à un niveau « supérieur »⁷⁹², le faire accéder à un domaine qui correspond à celui du transcendantal kantien, sans l'être cependant. Deleuze reproche en effet à Kant d'avoir « décalqué » le transcendantal sur l'empirique, et ce faisant, d'avoir asservi le transcendantal à l'empirique. Ce reproche peut sembler paradoxal puisque Kant a justement voulu donner une autonomie au transcendantal en le situant au niveau des conditions de possibilité de l'expérience.

[...] de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur ; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde. Toutefois, que fait-il ? [...] Il est clair que Kant décalque [...] les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique [...].⁷⁹³

Deleuze radicalise le transcendantal kantien, en lui retirant tout psychologisme et en lui donnant la mission d'élever l'empirisme à un niveau supérieur. Il ne s'agit pas de faire rejoindre l'empirisme humien et le transcendantal kantien mais bien de créer un nouvel empirisme, un « empirisme transcendantal ». Deleuze renverse la vision héritée de Kant :

⁷⁹⁰ Nous verrons par la suite que sa pensée du rapport de la guerre à la politique, en revanche, ancre Clausewitz parmi les penseurs modernes (section 3.4.1.).

⁷⁹¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit, p. 187.

⁷⁹² Nous retrouvons les analogies, vu avec Goldschmidt (section 1.1.2.), d'un transcendantal qui se place *au-dessus* de l'empirique ou du sensible.

⁷⁹³ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit, p. 176-177. Nous pouvons noter que Deleuze considère le transcendantal comme « montagne ou souterrain de ce monde », et le place donc *au-dessous* ou *en-dessous* de la surface du monde, mais bien *de ce monde*.

l'empirique n'est plus dans la position dérivée de l'*a posteriori* et le transcendantal dans la position moteur de l'*a priori* ; l'empirique redevient initiateur. Deleuze choisit le terme transcendantal à la fois parce qu'il comprend le sens de « constitutif » mais aussi, dans une logique *subversive*, pour contrer une certaine orthodoxie dans la pensée. Alors que Foucault dénonce la pensée moderne dans son réductionnisme positiviste-eschatologique, Deleuze dénonce ce qu'il appelle « l'image de la pensée [...] dogmatique ou orthodoxe, image morale [...] qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble »⁷⁹⁴. Cette lutte contre l'image de la pensée est celle contre la forme de la représentation et contre l'élément du sens commun dans sa bonne nature et son affinité avec le vrai, mais aussi elle est celle qui s'oppose à la répartition présupposée de l'empirique et du transcendantal. « Chez Kant comme chez Descartes, c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même. »⁷⁹⁵ Une pensée de la représentation, de la recognition, ne peut penser le nouveau, le différent. Le *cogito* de l'image de la pensée a quatre branches : il conçoit, juge, imagine et se souvient, perçoit, mais il *ne pense pas*. Rien dans le *cogito*, ni même le doute, ne le force à penser : il manque « une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité »⁷⁹⁶. Chacune des facultés doit être mise, dans son exercice empirique, devant sa limite propre pour s'élever à un exercice transcendant : la sensibilité devant le *signe*, l'insensible qui ne peut être que senti ; la mémoire devant l'impossible à rappeler qui ne peut être que rappelé ; la pensée devant l'essence, être de l'intelligible, l'impensé qui ne peut être que pensé ; et ainsi de suite pour toutes les facultés⁷⁹⁷.

Transcendantal ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde.

Si l'exercice transcendantal ne doit pas être décalqué sur l'exercice empirique, c'est précisément par ce

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 184. « Chacune a [...] brisé la forme du sens commun qui la maintenait dans l'élément empirique de la *doxa*, pour atteindre à sa nième puissance comme à l'élément du paradoxe dans l'exercice transcendantal. [...] Discorde des facultés [...] où chacune affronte sa limite, et ne reçoit de l'autre (ou ne communique à l'autre) qu'une violence qui la met en face de son élément propre, comme de son disparate ou de son incomparable. »

qu'il appréhende ce qui ne peut être saisi du point de vue d'un sens commun, lequel mesure l'usage empirique de toutes les facultés d'après ce qui revient à chacune sous la forme de leur collaboration.⁷⁹⁸

Chaque faculté doit être portée à un point extrême qui, à la fois, la force à s'exercer, et la met devant la violence de ce qui n'est pas saisissable empiriquement mais qu'elle est seule à pouvoir saisir. Cette triple violence est celle d'une naissance dans la répétition, d'une « différence radicale et son éternelle répétition »⁷⁹⁹, mais elle est aussi celle d'un *accord discordant* des facultés. Nous avons déjà rencontré ce thème à propos du sublime kantien (section 1.2.1.) : Deleuze voit dans l'imagination la seule faculté kantienne qui puisse se libérer du sens commun, en étant contrainte, dans le sublime, d'affronter sa propre limite, informe, difforme, unimaginable. Deleuze reconnaît donc à Kant la découverte, à la marge de sa *Critique*, de cet exercice véritablement transcendant qui ouvre à une tout autre conception de la pensée que celle de l'image de la pensée, et qui force à penser le supra-sensible. Les Idées kantienne en effet sont pour Deleuze des « instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque faculté »⁸⁰⁰. Elles sont les *problèmes qui apportent les conditions de l'exercice supérieur* ou transcendant des facultés, notamment celle de penser.

L'Idée, qui parcourt toutes les facultés, ne se réduit pourtant pas au sens. [...] l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais constitue elle-même le sens de tout ce qu'elle produit (structure et genèse).⁸⁰¹

Ainsi les structures transcendantales de la pensée ne s'articulent pas autour de l'erreur, ou du négatif, qui serait celle ou celui d'un Même, d'un Identique, mais autour de la bêtise, de la lâcheté, de la cruauté, etc., c'est-à-dire ce qui amène à l'Autre – ou comme dirait Foucault à l'a-normal. Ce transcendantal n'est pas décalqué sur les figures empiriques qu'il rend possibles ; il provient de l'*individuation*⁸⁰² – et non d'un Je pense ou *cogito* – qui « n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi »⁸⁰³. Les structures transcendantales de la pensée sont alors mises en mouvement par ces éléments déclencheurs

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁰² Nous reviendrons sur la notion essentielle d'individuation dans la dernière partie de cette thèse (section 3.4.2.), notamment avec Simondon.

⁸⁰³ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 197.

que sont la bêtise, la cruauté, etc. qui mettent en rapport, dans l'individuation, ce *fond* informe avec un Je et un Moi – un individu – en lui tendant un « miroir difforme ou déformant »⁸⁰⁴. Ainsi, le fondement de la pensée, ou de ce qui est pensé n'a pas à être plus large que ce qu'il fonde, mais à lui être intérieur : « la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque »⁸⁰⁵. La notion de « possible », pour Deleuze, conforte l'image dogmatique de la pensée parce qu'elle est utilisée, que ce soit par les empiristes ou par Kant, pour assurer la pré-existence de solutions aux problèmes qui se posent, aux Idées qui naissent. Il préfère les notions de « virtuel » et d'« effectif » – ou d'« actuel » – qui rendent mieux compte d'une genèse intrinsèque qui « tend à engendrer le discontinu à partir du continu ou à fonder les solutions dans les conditions des problèmes. [...] Seule l'Idée, seul le problème est universel. Ce n'est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution »⁸⁰⁶. Si l'Idée est universelle, elle n'en est pas moins concrète : aux « rapports qui constituent l'universel du problème, correspondent des répartitions de points remarquables et singuliers qui constituent la détermination des conditions du problème »⁸⁰⁷. La singularité, chez Deleuze, n'est pas le particulier, comme l'universel n'est pas le général, ou encore le virtuel qui n'est pas le possible. La nouvelle « formalisation » de la pensée qu'il propose pour remplacer l'image de la pensée requiert un nouveau vocabulaire ; pourtant, Deleuze conserve les termes d'immanence et de transcendance en leur donnant un nouveau contenu⁸⁰⁸.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 210-211.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 211. Nous retrouvons les termes utilisés par Deleuze pour poser ses critères structuralistes : « rapport », « répartition de singularités ».

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 212. « Le problème est à la fois transcendant et immanent par rapport à ses solutions. Transcendant, parce qu'il consiste en un système de liaisons ou de rapports différentiels entre éléments génétiques. Immanent, parce que ces liaisons ou rapports s'incarnent dans les relations actuelles qui ne leur ressemblent pas, et qui sont définies par le champ de solution. »

L'expérience et la pensée : un empirisme radical

Derrida, comme Foucault et Deleuze – et au même moment –, aborde aussi les thématiques de la *fin de la métaphysique* – avec par exemple Husserl⁸⁰⁹ ou Heidegger⁸¹⁰ –, et de la violence dans la pensée de l'*altérité* pour cette philosophie traditionnelle – pensée de l'*altérité* qu'apporte notamment Emmanuel Levinas⁸¹¹. La philosophie s'est installée dans une *totalité* dont elle ne sort plus ; ce qu'elle pense traditionnellement comme *infini* n'est qu'un « faux-infini »⁸¹². Le mot « in-fini » lui-même, par la négation qu'il contient, trahit la pensée traditionnelle classique en ce qu'elle ne peut pas rendre compte, comme elle le souhaiterait, d'une plénitude positive de l'infini ; la pensée est en rupture avec le langage. Derrida estime que « les pensées modernes qui ne veulent plus distinguer ni hiérarchiser la pensée et le langage [c'est-à-dire les pensées structuralistes] sont essentiellement, certes, des pensées de la finitude originaire »⁸¹³ mais pour lesquelles le mot *finitude* n'a plus le sens classique de totalité du Même et l'Un ; il ne serait plus question des couples binaires de l'analogie spatiale *dehors/dedans*, *extérieur/intérieur* ou *exclusion/inclusion*. Contre les pensées classiques mais également celle de Levinas, une telle pensée nouvelle est celle où « Dieu est ou apparaît, *est nommé* dans la différence entre le Tout et le Rien, la Vie et la Mort, etc. Dans la différence et au fond comme la Différence elle-même. »⁸¹⁴ Derrida ne rejoint cependant pas entièrement Foucault et Deleuze dans leur diagnostic sur la

⁸⁰⁹ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 229-230. « Le phénoménologue [...] est le “vrai positiviste” qui retourne aux choses mêmes et s'efface devant l'originalité et l'originarité des significations. »

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 120. « Après avoir restauré l'intention proprement ontologique dormant dans la métaphysique, après avoir réveillé l'“ontologie fondamentale” sous l'“ontologie métaphysique”, Heidegger propose finalement, devant la ténacité de l'équivoque traditionnelle, de renoncer désormais aux termes “ontologie”, “ontologique” ».

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 122-123. La pensée de Levinas est une pensée « qui veut, sans philosophie, par la seule fidélité à la nudité immédiate mais enfouie de l'expérience elle-même, se libérer de la domination grecque du Même et de l'Un [...] comme d'une oppression, certes à nulle autre au monde semblable, oppression ontologique ou transcendante, mais aussi origine et alibi de toute oppression dans le monde ».

⁸¹² *Ibid.*, p. 127. « En dehors de[s] deux anticipations [que sont l'ancêtre grec de l'Infini transcendant la totalité (totalité de l'être ou du noème, du même ou du moi) et l'ancêtre latin de l'Infini s'annonçant à la pensée comme ce qui la déborde toujours], la tradition n'aurait [selon Levinas] jamais connu, sous le nom d'infini, que le “faux-infini” impuissant à déborder absolument le Même : l'infini comme horizon indéfini ou comme transcendance de la totalité aux parties. » Note de bas de page.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 169.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

phénoménologie : il estime que la pensée de l'être de Heidegger permet à la phénoménologie de dépasser la clôture de la totalité dans laquelle reste la métaphysique ou l'ontologie ; de plus, cette pensée de l'être n'a rien à voir avec un « dessein *humain* secret ou non. »⁸¹⁵ En effet, Derrida veut inscrire sa pensée de la *différance* dans la lignée de la pensée heideggerienne de « l'étrange différence entre l'être et l'étant [...] [, l]'être *n'étant rien* hors de l'étant »⁸¹⁶. Cette différence primordiale sans être première, au sens classique philosophique d'origine ou d'*archie*, est seule capable d'ouvrir sur des philosophies premières, ontologie ou éthique, permettant ensuite de déborder la finitude de la pensée de l'époque logocentrique. Si Derrida souhaite réconcilier la pensée et le langage, c'est parce qu'il sait que la pensée philosophique est le *logos* grec lui-même et ne peut en sortir⁸¹⁷. Il estime que la pensée doit alors aller jusqu'au bout d'elle-même, à l'intérieur de son langage, vers la *finitude originare*, à la fois finitude de l'être et positivité de l'infini, l'impossibilité d'abandonner les mots « fini » et « infini » démontrant « la nécessité pour ce débordement incommensurable de prendre appui dans la métaphysique »⁸¹⁸.

La *différance*⁸¹⁹ derridienne n'a ni essence ni existence ; elle n'est pas un mot et encore moins un concept ; elle n'est ni sensible, ni intelligible, mais elle *est métaphysique*. S'appuyant sur les caractères saussuriens du signe comme arbitraire et différentiel, Derrida fait de la différence la possibilité du concept signifié, qui n'est que différence vis-à-vis d'autres concepts, et le procès de cette conceptualité arbitraire et différentielle. La différence est le jeu des différences dans la langue et la possibilité du rapport entre la parole et la langue, c'est-à-dire du « sujet *parlant* »⁸²⁰. La différence est ainsi une « archi-écriture », sans origine ou *archie* présente, qui demande de dépasser la sémiologie saussurienne par une « grammatologie, celle-ci opérant un travail critique sur tout ce qui, dans la sémiologie et

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 201-202. La pensée de l'être « est, prise en elle-même, la seule pensée sur laquelle aucune anthropologie, aucune éthique, aucune psychanalyse éthico-anthropologique surtout ne peut sans doute se refermer ».

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 226-227. « Nécessité d'emprunter les voies de l'unique *logos* philosophique qui ne peut que renverser la "courbure de l'espace" au profit du même. [...] Un tel lieu de rencontre ne peut offrir seulement une hospitalité *de rencontre* à une pensée qui lui resterait étrangère. [...] Le miracle grec, [...] c'est l'impossibilité à jamais, pour aucune pensée, de traiter ses sages [...] comme des "sages du dehors". »

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁸¹⁹ J. DERRIDA, *Marges, op. cit.*, p. 9. Sa « terminaison en *ance* reste indécise entre l'actif et le passif ».

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 16.

jusque dans son concept matriciel – le signe – retenait des présupposés métaphysiques incompatibles avec le motif de la différance »⁸²¹. S'appuyant également sur la pensée de Nietzsche, Derrida fait aussi de la différance une discorde dynamique de forces différentes et de différences de forces : les termes des couples d'opposition sont alors dans la différance l'un de l'autre, « différé[s] dans l'économie du même »⁸²² *qui n'est pas l'identique*, différés dans la différance comme *répétition*. La différance est encore la possibilité du présent, non pas celui de la présence pleine et positive, mais de la synthèse originaire d'un intervalle entre le passé et le futur ; elle est aussi le procès qui ouvre cet intervalle, cet « *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). »⁸²³ Elle est ainsi une « archi-trace » en référence, nous l'avons vu, à la phénoménologie heideggerienne ; métaphysique elle-même, elle permet de penser l'autre du texte métaphysique, le *hors-texte*, sa propre *marge*, l'exorbitant.

Comment sortir du texte logocentrique, comment excéder « l'orbe métaphysique » ? « La *sortie* est radicalement empiriste. [...] Mais ici le concept d'empirisme se détruit lui-même. »⁸²⁴ Pour Derrida, l'empirisme est une philosophie du frayage hétérologique⁸²⁵ :

le vrai nom de cette inclinaison de la pensée devant l'Autre, de cette acceptation résolue de l'incohérente incohérence inspirée par une vérité plus profonde que la « logique » du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage, c'est l'*empirisme*. Celui-ci au fond n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. [...] Elle est le *rêve* d'une pensée purement *hétérologique* en sa source. Pensée *pure* de la différence *pure*.⁸²⁶

Là où Derrida se sépare de Levinas, qui se réclame aussi d'un *empirisme radical* qui n'est surtout pas positiviste, c'est sur la notion d'*expérience* : Levinas fait de l'expérience de l'autre, l'expérience par excellence. Or Derrida fait remarquer que le concept d'expérience a toujours été déterminé dans une métaphysique de la présence : elle est « rencontre d'une présence irréductible, perception d'un phénoménalité »⁸²⁷. L'empirisme

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² *Ibid.*, p. 18.

⁸²³ *Ibid.*, p. 14.

⁸²⁴ Jacques DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 224.

⁸²⁵ J. DERRIDA, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 44. « L'effraction vers l'altérité radicale (au regard du concept philosophique – du concept) prend toujours, *dans la philosophie*, la *forme* et l'a-posteriori et (*sic*) de l'empirisme. »

⁸²⁶ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 224.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 225.

radical de Derrida diffère de celui de Levinas en ce sens qu'il ne fait pas de l'expérience le lieu de la radicalité empirique – l'expérience reste celle de la phénoménologie – car le *lieu* de la radicalité, celui qu'ouvre la différence, *chôra*, n'est pas expérimentable. Logique autre que celle du *logos*, ni sensible, ni intelligible, invisible, la *chôra* de Platon est un « troisième genre »⁸²⁸, à la fois « mère » qui reçoit les empreintes des Formes et « nourrice » des choses sensibles. Mais, pour Derrida, « cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer, nous ne pouvons plus la considérer comme une origine. Pré-originale, *avant* et hors de toute génération, [...] le non-rapport ressemble davantage à celui d'un intervalle ou de l'espace au regard de ce qui s'y loge pour y être reçu »⁸²⁹. Le retour à cette pré-origine requiert l'audace d'un *discours philosophique impur*⁸³⁰, celui d'une non-philosophie comme l'empirisme.

L'empirisme radical est alors à la fois pur et impur : une pensée pure de la différence pure et un discours philosophique impur qui refuse les oppositions traditionnelles. « Un système n'est ni fini ni infini. Une totalité structurale échappe en son jeu à cette alternative. Elle échappe à l'archéologique et à l'eschatologique et les inscrit en elle-même. »⁸³¹ Derrida s'inscrit donc en continuité et en impureté par rapport à ce que Foucault appelle le doublet empirico-transcendantal, mais en non en rupture. Contrairement à Deleuze aussi, il ne change pas le vocabulaire et se dit non « allergique » à une philosophie de la *possibilité*, du *peut-être*. Les « philosophes de l'avenir sont déjà des philosophes capables de (*penser*) l'avenir, de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le métaphysicien allergique au *peut-être*, d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant. »⁸³² Ce qui *peut* surgir de l'intervalle « *chôra* » de la différence est un principe pur et infini qui ne dépend d'aucune condition : il est un truisme *inconditionnel*, déjà dans la langue avant même sa première énonciation, mais qui, une fois énoncé, devient *performatif*⁸³³ et *transforme l'expérience*.

CONCLUSION : UNE METHODE SUBVERSIVE DE PENSEE DE LA GUERRE ?

⁸²⁸ Jacques DERRIDA, « Chôra », in *Poikilia : Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions EHESS, 1987, p. 265-296, p. 265.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 291.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 292.

⁸³¹ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit, p. 180.

⁸³² J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 55.

⁸³³ Nous notons ici qu'il s'agit bien d'un énoncé *performatif* car il est *inconditionnel*, alors que l'énoncé *pervformatif* (section 1.3.2.) est *conditionné* par une volonté partisane.

Nous recherchions, auprès de nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, une méthodologie pour *penser de façon subversive une pensée de la guerre elle-même subversive*. Il nous fallait pouvoir faire ressortir l'*impensé* des conditions de possibilité de l'expérience de la guerre – si nous utilisons la terminologie kantienne – ; il nous fallait pouvoir formaliser l'expérience de la guerre dans un discours à portée théorique qui ne se réduise pas à un discours positiviste et/ou à un discours eschatologique. Malgré l'usage d'un vocabulaire différent par nos trois auteurs, se dégage une certaine unité, dans l'approche du rapport entre l'expérience et la pensée, qui peut permettre, pour ce qui est de la pensée de la guerre, de *réintroduire la philosophie* aux côtés de discours scientifiques majoritairement positivistes et de discours politiques majoritairement eschatologiques. Par ce retour d'une pensée philosophique, qu'elle soit celle d'un empirisme aveugle, transcendantal ou radical, nous espérons pouvoir œuvrer au renouvellement d'une pensée de la guerre qui n'a pas encore réussi à dépasser celle de Clausewitz.

S'il n'est pas possible de déterminer à ce stade si le structuralisme est un événement discursif pour la pensée de la guerre capable d'engendrer un nouveau paradigme, nous pouvons néanmoins penser qu'il peut aboutir à une mutation majeure du paradigme-doublet actuel. En effet, si nos auteurs parlent, à la fin des années 1960 en France, de l'éventualité d'une pensée nouvelle – une pensée contemporaine qui remplacerait la pensée moderne, ou une pensée délivrée de l'image de la pensée, ou une philosophie de l'avenir qui puisse endurer le terrifiant –, ils ne l'inscrivent pas forcément en rupture totale avec la pensée dominante non structuraliste. Or nous avons vu avec Deleuze qu'un paradigme de pensée pouvait subir des mutations, de l'intérieur même du système de pensée envisagé de façon structurale.

L'*expérience de la guerre* ne doit plus seulement être étudiée à partir de sa phénoménalité, mais aussi comprendre une réflexion sur ce qui la conditionne, la génère ou la rend possible, avec là encore une réflexion plus large que la seule analyse politique, c'est-à-dire une réflexion qui puisse être éthique ou métaphysique. Nous l'avons vu avec Schmitt, un des rares penseurs de la guerre après Clausewitz à s'intéresser à ce qui peut conditionner ou générer un ensemble cohérent d'éléments concrets, qu'il peut être facile de confondre une décision normative et politique – un énoncé performatif – avec un principe inconditionnel et transcendant – un énoncé performatif, tel que l'entend Derrida, métaphysique, éthique, voire pré-éthique. Le niveau de l'analyse politique est celui de la *critique* (chapitre 1.1.), tandis que le niveau de la réflexion transcendantale, à partir du moment où celle-ci suppose que la pensée se recroqueville sur elle-même, s'enroule à l'intérieur d'elle-même, perce son

impensé, se fasse violence pour se forcer à réellement penser, ou encore ait besoin d'un tiers, d'un troisième genre, ce niveau transcendantal, donc, est celui du *subversif*.

Le structuralisme n'a pas besoin d'une face non formaliste, d'un post-structuralisme, pour être déjà en lui-même subversif, ne serait-ce qu'en admettant, tel que Deleuze le présente dans ses critères, le principe d'un tiers infini et insaisissable. De plus, il ne rompt pas radicalement avec les pensées modernes sous leur double aspect empirico-transcendantal puisque la structure comprend aussi le double aspect *concret* et *procès* sous celui de *synchronie* et *diachronie* : elle *sélectionne*, au travers de la répartition des singularités et des rapports différentiels des éléments symboliques, ce qui devient *concret* – réel ou imaginaire – ; et elle est le lieu d'une mise en mouvement permanente, de la *variation* primordiale de la couche originaire qui renouvelle dans un *procès*, en les répétant, les rapports différentiels et les répartitions des singularités. En revanche, la pensée structuraliste ne prend pas les mêmes orientations que celles prises par la pensée positiviste et eschatologique à partir du XIX^e siècle puisqu'elle ne restreint pas l'horizon des sciences à celui perçu par l'homme et le procès à un mouvement tiré par un *télos* humaniste. Le structuralisme ne serait donc pas une pensée de la fin de l'homme mais une pensée antérieure ou autre à celle qui a mis l'homme en son centre, une pensée qui s'inscrit dans la grande histoire des pensées du *logos*, dont on peut tracer l'évolution au travers de la notion d'épistémè. Ces pensées du *logos* sont tentées, de par leur origine grecque, par un certain dogmatisme de l'image de la pensée et par un divorce d'avec le langage dont elles ne pourront jamais se séparer. Cette antériorité d'une pensée qui peut dépasser l'anthropocentrisme positiviste et eschatologique nous était déjà apparue, pour ce qui concerne la pensée de la guerre, avec Schmitt et son rejet de l'idéologie humaniste dans laquelle il comprend l'idéologie libérale des droits de l'homme mais aussi l'idéologie marxiste. Sous les aspects conservateurs et absolutistes d'une pensée classique révolue, la pensée schmittienne cache aussi une pensée moderne qui se révèle dans la recherche de quasi-transcendants.

Mais faut-il, pour sortir de cette pensée moderne réductrice du doublet positiviste et eschatologique, couper la tête de l'homme comme on a coupé la tête du roi pour faire tomber ce que la pensée classique comportait d'absolutiste ? Est-on passé d'une sorte d'aliénation à une autre sorte plus « intime » ?

C'est en ceci que l'illusion anthropologique est, d'un point de vue structural, comme l'envers, l'image en miroir de l'illusion transcendantale. Celle-ci consistait à appliquer les principes de l'entendement hors des limites de l'expérience, et donc à admettre un infini actuel dans le champ de la connaissance

possible, par une sorte de transgression spontanée. Or l'illusion anthropologique réside dans une régression réflexive qui doit rendre compte de cette transgression. La finitude n'est jamais dépassée que dans la mesure où elle est autre chose qu'elle-même et où elle repose sur un en-deçà où elle trouve sa source ; cet en-deçà, c'est elle-même, mais repliée du champ de l'expérience où elle s'éprouve sur la région de l'originnaire où elle se fonde. Le problème de la finitude est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression à une interrogation sur le retour à soi ; d'une problématique de la vérité à une problématique du même et de l'autre. Elle est entrée dans le domaine de l'aliénation.⁸³⁴

Nous en revenons à la question de la liberté (conclusion du chapitre 1.2.), et derrière elle, à celle de la révolution (conclusion du chapitre 1.3.). Le besoin de conjurer (section 1.3.2.) naît directement de cette nouvelle sorte d'aliénation, c'est-à-dire de l'analytique de la finitude et de l'impensé recroquevillé dans la pensée. Il n'y a plus d'extérieur où refouler l'anormal ; celui-ci est donc refoulé dans l'inconscient tout en sachant qu'il peut resurgir à tout moment. La conjuration est le besoin de répéter sans cesse que l'anormal n'existe pas pour le tenir bien enfoui. Les images de mouvement de subduction et de points chauds que nous avons proposées (section 1.4.2.) reprennent cette tentative de rejeter sur les bords, dans les marges, ce que l'on veut conjurer, qui n'est finalement refoulé qu'au plus profond de soi et peut surgir à nouveau depuis ce centre qu'est le moi. Dans cette aliénation « intime », l'immanence est totale : il ne peut y avoir que des quasi-transcendants. Les marxistes ont cherché un substitut de transcendance, la société sans classes, projetée dans l'histoire à la façon hégélienne mais sans être spéculative ; Schmitt a cherché ce substitut dans la décision exceptionnelle, métapositive, de créer des États totaux basés sur une homogénéité d'identité, dans lesquels les conflits internes n'existeraient plus du fait de l'homogénéité d'intérêt et de vue, des États capables de réinvestir les principes de l'ordre du *jus publicum europæum*. Ces deux substituts transcendants, marxiste et schmittien, nécessitent le passage par une période transitoire de même nature : la dictature – du prolétariat dans un cas, absolutiste dans l'autre. Alors qu'il avait souhaité se libérer de la domination d'une puissance souveraine extérieure à lui-même, l'homme avait retrouvé une autre forme de domination à l'intérieur de lui-même. Tout se passe comme si, pour sortir de cette aliénation intime, l'homme n'avait pas trouvé d'autre solution que d'extérioriser à nouveau cette domination – même si cela est présentée comme une phase transitoire vers une libération totale et définitive. Il y aurait comme un retour en arrière, l'aliénation intime se révélant plus dangereuse que l'aliénation à une puissance externe. L'immanence totale ne serait-elle qu'une idée irréalisable, un rêve des Lumières, comme nous le laisse entendre les lectures structuralistes de Kant et Hegel par

⁸³⁴ M. FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », art. cit, p. 77-78.

nos trois auteurs ? Faut-il penser, pour ne pas retomber sur une aliénation extérieure, une autre forme de transcendance, différente encore de celle des quasi-transcendants des pensées marxistes ou schmittienne, une forme d'intervalle ouvrant sur un *tiers* originaire telle que nous le propose Deleuze ou Derrida ? L'immanence ne serait alors plus totale mais ne serait pas pour autant *ordonnée* par un principe souverain ; le principe originaire tel que le propose Deleuze et Derrida est *arbitraire* et *inconditionnel*.

Nous nous étions inspirés de la *méthode archéologique* foucauldienne en commençant (sections 1.2.1. et 1.3.1.) par une *généalogie spéculative* – que nous avons appelée *effort théorique* dans le chapitre 1.1. – pour déterminer dans quelles rationalités, ou idéologies, le rapport au monde et à la guerre a été transposé « positivement », et en poursuivant (sections 1.2.2. et 1.3.2.) par l'*analyse discursive* – que nous avons appelée *effort pratique* dans le chapitre 1.1. – des expressions « positives » de paradigme de la guerre. Si la méthode foucauldienne nous a bien permis de réaliser une partie de la modélisation *spéculative* de la réalité, il nous faut dorénavant une *méthode subversive* pour terminer cette modélisation spéculative et passer sous le plan d'immanence des régimes discursifs, dans les profondeurs de ce qui les génèrent et de ce qui rend possible l'appropriation théorique de l'expérience de la guerre. Dans la première partie de cette thèse, nous avons parlé de « face négative » du plan d'immanence – dans laquelle se mêlent chaos, infini, inconditionnel, radicalité, transcendance, *infra*, *ultra*, *méta*-, les notions de *totalité* et d'*absolu* servant de passage entre les faces positives et négatives – qui serait à l'image de la face positive de ce plan, cette face négative étant ainsi visible et connaissable à partir du moment où l'on se donne les moyens d'y accéder. Foucault, Deleuze et Derrida nous ont montré à quel point ce qui correspond à cette face négative est difficile d'accès car enfoui en profondeur : il s'agirait donc, plutôt que d'une « face », d'une *couche originaire* qui se cacherait dans l'épaisseur du plan d'immanence, sous la surface de sa face positive, ou positiviste, et qui ne manifesterait son existence qu'au travers de déchirements de cette surface, d'ouvertures d'intervalles ou de surgissements de points, apportant un élément de transcendance dans le plan d'immanence. Cette couche originaire, dans la pensée structuraliste, est le tiers symbolique – *chôra*, le S du « RSI » lacanien – qui permet l'actualisation, si nous utilisons la terminologie deleuzienne, d'une virtualité différentielle et singulière dans le *concret*, réel ou imaginaire.

Comment cela pourrait-il se traduire dans une pensée de la guerre ? Comment pourrions-nous utiliser les variations critiques que nous allons découvrir auprès de nos trois auteurs Foucault, Deleuze et Derrida, pour composer un discours spéculatif sur la guerre qui prenne en compte ses aspects positifs comme ses aspects originaires et enfouis ? Il nous

faudrait, si nous suivons les critères deleuziens, récupérer, au travers des *signes* de la structure symbolique, la variation différentielle – la vibration des *harmoniques idéelles* – et la grille sélective qui fixe le positionnement, la répartition des singularités – la *rythmique symbolique* –, variation et sélection qui donnent le sens des discours de nos auteurs sur la guerre – les *mélodies concrètes*. Il nous faudrait pour cela décomposer leurs discours philosophiques sur la guerre en philosophèmes à classer en *séries* paradigmatiques⁸³⁵ – cinquième critère deleuzien –, ensuite, repérer les variations entre les *séries* de nos auteurs, ainsi que le *sujet nomade* qui les connecte entre elles, afin de déterminer une intelligibilité structuraliste ou de type « *French Thought* » à cette pensée philosophique sur la guerre.

La difficulté pour une pensée subversive qui cherche à renverser une pensée dominante n'est pas la même que pour une pensée comme celle de Kant ou d'Hegel qui a formalisé un paradigme de pensée qui était déjà dominant. Cela explique certainement, au-delà de l'engouement des années 1960 et 1970 en France pour cette pensée structuraliste, pourquoi celle-ci n'a pas « percé » jusqu'à aujourd'hui ; elle était certainement un peu trop en avance sur son temps. Il est peut-être temps de revenir sur les pensées de Foucault, Deleuze et Derrida pour y asseoir les bases d'un *nouveau paradigme de la guerre*. L'objectif des trois chapitres qui vont suivre n'est pas, comme nous l'avons annoncé dans l'introduction de cette thèse, d'étudier et d'interpréter pour elles-mêmes les pensées de nos auteurs, mais est bien de séjourner dans la philosophie de ces auteurs, de les prendre au mot dès lors qu'ils parlent de la guerre, et de rattacher nos analyses de leurs philosophèmes à notre problématique.

2.2. FOUCAULT

La réflexion sur la guerre marquerait, selon Roberto Nigro, un tournant majeur dans la pensée de Foucault : « ce projet d'écrire ou d'analyser la complexité des rapports de pouvoir, comme rapports de force et de guerre, s'interrompt en 1976 »⁸³⁶. La « nouvelle dimension de pensée [à partir de la notion de gouvernement] marque une discontinuité d'autant plus importante dans l'œuvre de Foucault, qu'elle se déprend de “tout paradigme ou modèle de guerre” pour l'explication et l'analyse des rapports sociaux »⁸³⁷. Foucault émettait lui-même

⁸³⁵ Au sens de la linguistique et non au sens de Kuhn (section 3.1.1.).

⁸³⁶ Roberto NIGRO, « De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ? », *Labyrinthe*, 2005, n° 22, p. 19.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 18. Voir aussi A. FONTANA, « Situation du cours », art. cit. « [...] s'il est vrai aussi que ces discours naissent dans la guerre et non dans la paix, il n'en reste pas moins que le rapport binaire qu'introduisent, dans ces discours, les faits de domination et qu'explique le modèle de la guerre, ne paraissent rendre compte tout à

un doute sur le modèle binaire de la guerre pour analyser le pouvoir : le « rapport de force dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre ? Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou par non »⁸³⁸. Pour Nigro, c'est à ce moment-là que « la notion de gouvernement dut apparaître à Foucault plus opératoire pour décrire les processus réels »⁸³⁹. Pourtant, l'œuvre de Foucault, en 1975-1976, semble poursuivre une certaine continuité, depuis *Surveiller et Punir* qui finit par : « il faut entendre le grondement de la bataille »⁸⁴⁰, à : « [s]ous le pouvoir politique, ce qui gronde et ce qui fonctionne c'est essentiellement et avant tout un rapport belliqueux »⁸⁴¹ dans « *Il faut défendre la société* » ; puis du dernier chapitre de ce cours au Collège de France dans lequel apparaît pour la première fois le terme de « bio-pouvoir », au premier ouvrage qui le consacre, *La Volonté de savoir*⁸⁴², au côté des termes de « biopolitique » et de « gouvernementalité ». De plus, Foucault, dans ce même ouvrage, relie explicitement ses travaux sur les « disciplines » effectués jusqu'en 1975 – avec notamment les cours au Collège de France de 1972-1973 (*La Société punitive*), de 1973-1974 (*Le Pouvoir psychiatrique*), de 1974-1975 (*Les Anormaux*), et enfin l'ouvrage *Surveiller et punir* –, et ses travaux sur les « bio-pouvoirs » et la « gouvernementalité » – avec *La Volonté de savoir*,

fait ni de la multiplicité des luttes réelles suscitées par le pouvoir disciplinaire ni, et encore moins, des effets de gouvernement sur les conduites produits par le bio-pouvoir. »

⁸³⁸ M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, tome 3, op. cit, p. 266. Voir aussi Michel FOUCAULT, « La torture, c'est la raison », in *Dits et Écrits*, tome 3, Paris, Gallimard, p. 390-391. « peut-on décrire l'histoire comme un processus de guerre ? Comme une succession de victoires et de défaites ? [...] Quand on parle de lutte des classes, qu'entend-on par lutte ? Est-ce qu'il est question de guerre, de bataille ? Peut-on décoder la confrontation, l'oppression qui se produisent à l'intérieur d'une société et qui la caractérisent, peut-on déchiffrer cette confrontation, cette lutte comme une sorte de guerre ? Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliqués que la guerre ? » Michel FOUCAULT, « L'œil du pouvoir », in *Dits et Écrits*, tome 3, Paris, Gallimard, p. 206. « Le rapport de force dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre ? Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou non. [...] Ce thème de la lutte ne devient opératoire que si on établit concrètement et à propos de chaque cas, qui est en lutte, à propos de quoi, comment se déroule la lutte, en quel lieu, avec quel instrument et selon quelle rationalité. »

⁸³⁹ R. NIGRO, « De la guerre à l'art de gouverner », art. cit, p. 22.

⁸⁴⁰ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit, p. 360.

⁸⁴¹ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op. cit, p. 18.

⁸⁴² Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976.

les cours de 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*), de 1978-1979 (*Naissance de la bio-politique*) et de 1979-1980 (*Du gouvernement des vivants*).

Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part.⁸⁴³

Les deux pouvoirs, le pouvoir disciplinaire et le bio-pouvoir, « ne constitueraient donc pas, comme on l'a dit parfois, deux “théories” dans la pensée de Foucault, l'une exclusive de l'autre, l'une indépendante de l'autre, l'une successive à l'autre, mais bien deux modes conjoints de fonctionnement du pouvoir, avec, il est vrai, des foyers, des points d'application, des finalités et des enjeux spécifiques : le dressage des corps d'une part, la régulation de la population de l'autre »⁸⁴⁴.

Quelle serait alors la fonction de la guerre dans les réflexions de Foucault ? Serait-elle l'élément déclencheur d'un tournant majeur dans sa pensée, d'une discontinuité qui permet de passer de l'analyse d'un modèle de pouvoir à un autre, sans pour autant que ces modèles soient exclusifs l'un de l'autre ? Tout se passe comme si le cours de 1976, en abordant la question de la guerre comme analyseur historique du fonctionnement du pouvoir politique, avait retourné le pouvoir disciplinaire pour faire apparaître une autre face du pouvoir, celui qui s'attache à la vie. La guerre agirait comme un opérateur de renversement des modèles de fonctionnement du pouvoir politique, mais aussi comme un opérateur de « continuation » entre ces deux modèles.

Je crois en effet – et j'essaierai de le démontrer – que le principe selon lequel la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens était un principe bien antérieur à Clausewitz, qui a simplement retourné une sorte de thèse à la fois diffuse et précise qui circulait depuis le XVII^e et le XVIII^e siècle.⁸⁴⁵

Nous voulons montrer que l'outil « guerre », tel qu'esquissé au travers des réflexions sur la guerre comme analyseur de pouvoir dans le cours « *Il faut défendre la société* », comme « dispositif »⁸⁴⁶, conserve sa pertinence dans les analyses postérieures et reste opératoire en toile de fond des relations de pouvoir.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁴⁴ A. FONTANA, « Situation du cours », art. cit.

⁸⁴⁵ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 41.

⁸⁴⁶ Gilles DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Michel Foucault philosophe : Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 185-195. Le terme de « dispositif » se rapporte à un ensemble hétérogène, une sorte de réseau qui inclut tant du dit que du non-dit, c'est-à-dire aussi bien des

2.2.1. LA GUERRE COMME DISPOSITIF

La guerre à laquelle Foucault s'intéresse n'est pas un concept abstrait, mais une technique, une technologie qui opère dans les rapports de pouvoir. Elle est aussi un mode d'analyse, un « analyseur historiquement situé qui est traité comme un événement d'un vouloir/savoir »⁸⁴⁷, c'est-à-dire de la volonté de savoir. Nous pourrions ainsi reprendre le terme de « dispositif de guerre » que propose Daniel Defert⁸⁴⁸. Pour celui-ci, l'enjeu du cours de 1976, « *Il faut défendre la société* », est d'étudier une nouvelle forme de « volonté de savoir », celle qui s'exprime dans l'analyse des rapports sociaux en termes de guerre. Les cours de Foucault, depuis le premier de 1971 intitulé *La volonté de savoir*, décrivent différentes formes de savoir-pouvoir. Foucault suit le modèle nietzschéen du *Gai savoir*⁸⁴⁹, qui part d'un jeu de pulsions, d'une lutte. « Est-ce bien exactement de la guerre qu'il faut parler pour analyser le fonctionnement du pouvoir ? [...] Le pouvoir, tout simplement, est-il une guerre continuée par d'autres moyens que les armes ou les batailles ? »⁸⁵⁰ Foucault ne fait pas l'analyse de la guerre, mais de la forme « guerre »⁸⁵¹ dans les discours sociaux.

La guerre comme analyseur de rapport de force

Le pouvoir est globalement pensé par Foucault à l'intérieur de la notion de domination ; la guerre se présente comme un modèle possible pour aborder les rapports de force et par suite les rapports de domination.

En quoi un rapport de domination peut-il se ramener ou se rabattre sur la notion de rapport de force ?

En quoi et comment le rapport de force peut-il se ramener à un rapport de guerre ? [...] est-ce que la

discours, des lois, des règlements, des énoncés administratifs ou scientifiques, que des institutions ou des ensembles architecturaux.

⁸⁴⁷ Daniel DEFERT, « Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir », in Mauro BERTANI et Jean-Claude ZANCARINI (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1 : À propos de « Il faut défendre la société »*, Lyon, ENS-LSH Éditions, 2001, p. 56-65.

⁸⁴⁸ *Ibid.* « Foucault n'emploie pas encore le concept de dispositif – comme il dira plus tard « dispositif de sexualité » – mais on peut penser que ce serait le bon terme : le dispositif de guerre dans l'analyse des discours sociaux, dispositif qui décrit à la fois des rapports de pouvoir et une production de connaissances spécifiques. »

⁸⁴⁹ Friedrich NIETZSCHE, « Le Gai Savoir », in *Œuvres*, trad. fr. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2003, p. 31-321.

⁸⁵⁰ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 18.

⁸⁵¹ D. DEFERT, « Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir », art. cit. « Il ne fait pas l'histoire de la guerre – il le dit très nettement – ça n'a rien à voir avec Hobbes qui aborde le concept de guerre comme concept universel d'analyse des rapports entre les individus, entre les groupes ou entre les nations. [...]. Ce qu'il étudie donc, [...] [c'est] une forme discursive : l'émergence d'un discours sur la guerre à une époque donnée. »

guerre peut effectivement valoir comme analyse des rapports de pouvoir et comme matrice des techniques de domination ? [...] est-ce qu'effectivement le fait de guerre peut et doit être considéré comme premier par rapport à d'autres relations [...] ? Est-ce que les problèmes d'antagonisme, de rivalité, d'affrontement, de lutte entre individus, ou entre groupes et classes, peuvent et doivent être regroupés dans ce mécanisme général, dans cette forme générale qu'est la guerre ?⁸⁵²

La domination chez Foucault⁸⁵³ est comme la limite asymptotique des rapports de pouvoir, celle qui délimite la structure dans laquelle ils évoluent, mais aussi celle vers laquelle ils tendent lorsqu'un des adversaires, placé en position de résistance, s'épuise avec le temps. Lorsqu'il y a domination pure – nous pourrions dire « domination *au sens fort* » – cela veut dire que les résistances se sont éteintes. En dehors de ce cas limite, le schéma binaire de la guerre, qui oppose deux adversaires, paraît pertinent comme principe et moteur de l'exercice du pouvoir. Lorsque le rapport de force entre les adversaires est égal, la guerre est symétrique ; lorsqu'il est inégal, ce qui est le plus courant, l'un domine – cette fois-ci *au sens faible* – l'autre qui lui résiste. Dans la suite de notre analyse, la domination est prise au sens faible.

Dans le cours du 7 janvier 1976, Foucault oppose deux formes d'analyse du pouvoir : une analyse classique en termes de contrat, cession et aliénation, et une analyse non économique du pouvoir : « le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens »⁸⁵⁴. Il oppose ainsi deux grands systèmes d'analyse : l'un se rapportant à l'« hypothèse de Reich⁸⁵⁵ », le schéma « pouvoir-contrat » ; l'autre se rapportant à l'« hypothèse de Nietzsche », le schéma « guerre-répression ». La répression se distingue, chez Foucault, de l'oppression. « La répression ne serait [pas] autre chose que la mise en œuvre, à l'intérieur de cette pseudo-paix que travaille une guerre continue, d'un rapport de force perpétuel. »⁸⁵⁶ Le premier schéma oppose légitime et illégitime, avec une oppression ponctuelle ; le second oppose lutte et soumission, avec une répression permanente. Mais Foucault veut aller plus profondément dans l'analyse du pouvoir. Il va donc « essayer de

⁸⁵² M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 40.

⁸⁵³ M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir : le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », *art. cit.*, p. 320. « [l]a domination, c'est une structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les ramifications et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société ; mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires. »

⁸⁵⁴ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 16-17.

⁸⁵⁵ Wilhelm Reich, médecin, psychiatre, psychanalyste (1897-1957).

⁸⁵⁶ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 17.

voir dans quelle mesure le schéma binaire de la guerre, de la lutte, de l'affrontement des forces, peut effectivement être repéré comme le fond de la société civile, à la fois le principe et le moteur de l'exercice du pouvoir politique »⁸⁵⁷.

Est-ce bien exactement de la guerre qu'il faut parler pour analyser le fonctionnement du pouvoir ? Est-ce que les notions de « tactique », de « stratégie », de « rapport de force » sont valables ? [...] Sous le thème [...] que le pouvoir a en charge de défendre la société, faut-il entendre [...] que la société dans sa structure politique est organisée de manière que certains puissent se défendre contre les autres, ou défendre leur domination contre la révolte des autres, ou, simplement encore, défendre leur victoire et la pérenniser dans l'assujettissement ?⁸⁵⁸

Il faut à Foucault un schéma binaire capable de penser la réciprocité de la lutte. Dans le cours du 14 janvier 1976, Foucault énonce la méthodologie qu'il va suivre pour tenter de retrouver les schémas historiques dans lesquels on peut repérer le phénomène de la guerre et les rapports de force à l'intérieur de la société politique. Il revient sur ses travaux sur le « comment du pouvoir », ses mécanismes entre d'un côté « les règles de droit qui délimitent formellement le pouvoir », et de l'autre « les effets de vérité que ce pouvoir produit, que ce pouvoir conduit, et qui, à leur tour, reconduisent ce pouvoir »⁸⁵⁹. Selon lui, la philosophie politique s'intéresse à la question traditionnelle : « comment le discours de vérité [peut-il] fixer les limites de droit du pouvoir ? », notamment pour éviter l'abus, l'oppression. Le problème que se pose Foucault, lui, est plutôt : « quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité ? »⁸⁶⁰ Le pouvoir politique produit des discours de vérité, eux-mêmes techniques et tactiques de domination⁸⁶¹. Cependant, l'action du pouvoir politique provoque aussi en réaction de révolte chez l'assujetti des discours de vérité que Foucault qualifie d'historico-politiques.

Foucault estime que le premier discours historico-politique sur la société, sur *la guerre entendue comme relation sociale permanente*, est apparu à la fin du Moyen Âge. Très différent du discours philosophico-juridique, ce discours intervient au moment même où

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 11-12. « [...] je crois qu'il faut orienter l'analyse du pouvoir du côté de la domination (et non pas de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir. [...] il s'agit de l'analyser à partir des techniques et tactiques de domination. »

« on voit émerger un État doté d'institutions militaires »⁸⁶², où les moyens de guerre ont été centralisés, en Europe, autour des États par les États. Une sorte d'étatisation de la guerre semble alors se substituer à une pratique quotidienne et non maîtrisée de celle-ci. Foucault étudie le premier discours sur la conquête en Angleterre au XVII^e siècle. Ce qu'il met en lumière à travers le discours des *Diggers* et Niveleurs, c'est que le pouvoir politique, en l'occurrence le gouvernement normand, est perçu comme menant une guerre contre une partie de ceux qu'il gouverne, les Saxons. La révolte de ceux-ci contre le gouvernement n'est que l'envers de cette guerre.

[L]a révolte ce n'est [pas] autre chose, pour les *Diggers*, que cette autre face de la guerre, dont la face permanente, c'est la loi, le pouvoir et le gouvernement [...] la guerre des uns contre les autres. La révolte ne va donc pas être la rupture d'un système pacifique de lois pour une cause quelconque. La révolte, cela va être l'envers d'une guerre que le gouvernement ne cesse de mener. Le gouvernement, c'est la guerre des uns contre les autres ; la révolte, cela va être la guerre des autres contre les uns. [...] les Niveleurs et les *Diggers* vont dire qu'il faut se libérer des lois par une guerre qui répondra à la guerre. Il faut mener la guerre civile jusqu'au bout, contre le pouvoir normand.⁸⁶³

La nécessité logique et historique de la révolte s'inscrit dans la guerre que mène secrètement le gouvernement normand. Cette analyse historique met au jour la guerre « comme trame et secret des institutions et des systèmes de pouvoir », et place la révolte comme « adversaire du discours philosophico-juridique qui fonde la souveraineté de l'État ». Foucault appelle ce type d'analyse, l'« historicisme politique » : « dès que l'on a affaire à des rapports de pouvoir, on n'est pas dans le droit et on n'est pas dans la souveraineté ; on est dans la domination [...]. Le discours philosophico-juridique de Hobbes a été une manière de bloquer cet historicisme politique »⁸⁶⁴ et donc d'étouffer un discours de vérité qui mettait en lumière les techniques et tactiques qu'utilise le pouvoir politique, et qui sont celles de la domination. Ce premier discours historico-politique permet aussi à Foucault d'introduire ce qu'il appellera la *guerre des races* :

[...] dans ce discours on dit, qu'il y a deux races lorsqu'on fait l'histoire de deux groupes qui n'ont pas la même origine locale ; deux groupes qui n'ont pas, du moins à l'origine, la même langue et souvent pas la même religion ; deux groupes qui n'ont pas formé une unité et un ensemble politique qu'au prix de guerres, d'invasions, de conquêtes, de batailles, de victoires et de défaites, bref de violence ; un lien qui n'est établi qu'à travers la violence de la guerre. Enfin, on dira qu'il y a deux races lorsqu'il y a deux groupes qui, malgré leur cohabitation, ne se sont pas mélangés à cause de différences, de

⁸⁶² *Ibid.*, p. 42.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

dissymétries, de barrages qui sont dus aux privilèges, aux coutumes et aux droits, à la répartition des fortunes et au mode d'exercice du pouvoir.⁸⁶⁵

Il étend ce concept de guerre des races pour le second discours historico-politique qu'il étudie : le discours de combat d'arrière-garde aristocratique en France à la fin du XVII^e siècle. La réaction nobiliaire, au travers d'historiens comme Boulainvilliers, s'attaque au « mécanisme de savoir-pouvoir qui, depuis le XVII^e siècle, lie l'appareil administratif à l'absolutisme de l'État » en faisant valoir une autre forme de savoir que celle des greffiers, l'histoire. « [I]l s'agit de réactiver des thèses oubliées et le sang versé par la noblesse pour le roi. Il s'agit de faire apparaître l'édifice même du droit [...] comme le résultat de toute une série d'iniquités, d'injustices, d'abus, de dépossessions, de trahisons, d'infidélités, commis par le pouvoir royal, qui a renié ses engagements à l'égard de la noblesse [...]. »⁸⁶⁶ Mais ce discours diffère de celui des *Diggers* car il n'y a pas d'hétérogénéité « raciale » en France à ce moment. L'hétérogénéité va être construite à partir d'un nouveau discours historico-politique⁸⁶⁷.

L'étude de ces discours avait pour Foucault l'objectif de montrer « comment, autour des fonctionnements du pouvoir, s'était produit, s'était formé un certain instrument de lutte – dans le pouvoir et contre le pouvoir ; et cet instrument est un savoir, un savoir nouveau [...] qui est cette nouvelle forme de l'histoire »⁸⁶⁸. L'histoire est elle-même un discours de vérité, construit par l'aristocratie, non pas dans le but d'une révolte, mais dans celui d'une résistance qu'il s'agit de faire naître, d'asseoir dans la durée. Contrairement au premier discours en Angleterre qui s'appuyait sur un dualisme réel entre Normands et Saxons, celui de l'aristocratie française construit un dualisme, grâce à l'histoire, pour faire naître un rapport de force entre deux groupes dans la société.

Ce ne sont pas les guerres civiles ou sociales, ni les luttes religieuses de la Renaissance, ni les conflits de la Fronde, qui ont introduit le thème du dualisme national [...] c'est [...] un combat d'arrière-garde [...] qui a permis de penser deux choses capitales non encore inscrites dans l'histoire ni dans le droit public. C'est d'une part, le problème de savoir si effectivement la guerre de groupes hostiles constitue la substructure de l'État ; c'est, de l'autre, le problème de savoir si le pouvoir politique peut être considéré à la fois comme le produit, l'arbitre jusqu'à un certain point, mais plus souvent l'outil, le profiteur, l'élément déséquilibrant et partisan dans cette guerre.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 114-115.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

Cela permet à Foucault d'assoir la guerre comme fondement du fonctionnement de la société civile, mais aussi de concevoir le pouvoir politique comme dispute perpétuelle.

Boulainvilliers fait subir trois généralisations successives et superposées à la guerre. Premièrement, il la généralise par rapport aux fondements du droit ; deuxièmement, il la généralise par rapport à la forme de la bataille ; troisièmement, il la généralise par rapport au fait de l'invasion et à cet autre fait réciproque de l'invasion qu'est la révolte.⁸⁷⁰

La première généralisation de la guerre, par rapport au droit, vient en rupture avec la vision d'une guerre qui interrompt le droit, bouscule l'histoire et sert à passer d'un système politique à un autre. Chez Boulainvilliers, la guerre « recouvre entièrement le droit, recouvre même entièrement le droit naturel, au point de le rendre irréel, abstrait, et en quelque sorte fictif »⁸⁷¹. La guerre est première par rapport au droit ; elle est la *substructure* des rapports politiques. Le droit vient au contraire tenter de stopper, ou plutôt de cacher, ces rapports conflictuels permanents. La deuxième généralisation de la guerre, par rapport à la forme de la bataille, vient du fait que pour Boulainvilliers, le rapport de force qui s'exprime dans une bataille est établi bien avant celle-ci, au travers des institutions militaires, c'est-à-dire l'armée. Nous reviendrons ci-après sur cette généralisation et l'armée comme institution dont le principe de rationalité a essaimé dans toute la société civile. Enfin, la troisième généralisation de la guerre se situe par rapport au système invasion-révolte, c'est-à-dire au fait qu'un certain rapport de force, manifesté à l'occasion d'une invasion, s'inverse après quelque temps. Les forts deviennent les faibles, et les faibles les forts. Boulainvilliers décrit cette « détermination des mécanismes internes de renversement »⁸⁷² à travers l'histoire de l'aristocratie franque qui, dispersée sur ses terres après la conquête, a perdu par là-même sa proximité avec ce roi qu'elle avait élu et ne s'est plus occupé que de la guerre. Négligeant l'éducation et le latin, elle a laissé à l'aristocratie gauloise, elle-même chassée des terres et renvoyée vers l'Église, l'opportunité de renverser les rapports de force.

[L]'histoire apparaît essentiellement comme un calcul de forces. [...] Tout ce petit système d'appuis, d'alliances, de conflits internes, c'est cela maintenant qui va, en quelque sorte, se généraliser dans une forme de guerre que les historiens, jusqu'au XVII^e siècle, avaient encore conçue essentiellement sur le mode du grand affrontement de l'invasion.⁸⁷³

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁷¹ *Ibid.*

⁸⁷² *Ibid.*, p. 142.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 143.

Après la guerre comme analyseur de l'affrontement dualiste entre Normands et Saxons en Angleterre, puis comme celui de la création d'un dualisme national en France par la réaction nobiliaire, Foucault met en évidence la guerre comme analyseur des renversements de pouvoir. Le schéma binaire de la guerre permet de penser le fondement de la révolte d'un groupe déjà résistant, puis la naissance d'un foyer réactionnaire à un pouvoir qui se veut absolu – celui de Louis XIV par exemple – et aspire à la domination. Mais il permet aussi de penser, avec la notion de réciprocité attachée à ce schéma binaire, le retournement du rapport de force entre dominants et dominés ou résistants. La guerre, comme substructure des rapports politiques, devient un principe d'intelligibilité de la société.

La guerre comme principe de rationalité

Surveiller et punir, publié en 1975, retrace l'histoire de la prison et des institutions pénales, mais développe également toute une conception microphysique du pouvoir. La notion de « discipline » y est centrale et Foucault fait de nombreux parallèles entre plusieurs institutions disciplinaires : les écoles, les hôpitaux, les casernes, les usines, etc. Ses descriptions de la discipline dans les armées, de ses pratiques, de ses théorisations, sont particulièrement utiles pour tenter de caractériser l'apparition du *principe de rationalité de la guerre* dans le gouvernement des hommes. En effet, il présente l'armée comme un des principaux lieux de naissance des modèles disciplinaires. L'armée à laquelle se réfère Foucault est celle, prise de manière générique, des États européens du XVIII^e siècle. Elle est cependant l'héritière des armées qui l'ont précédée : l'armée romaine ou les armées grecques de l'Antiquité, mais aussi les armées des États européens qui commencent à institutionnaliser la guerre au sortir du Moyen Âge. La pratique de la guerre a poussé l'armée à inventer des techniques d'administration et de gestion – les disciplines – pour être plus efficace. Ces techniques se sont diffusées à d'autres institutions, compte tenu du gain d'efficacité en termes de production qu'elles apportaient, et se sont généralisées au point de rendre possible l'apparition d'une rationalité nouvelle de gouvernement.

Revenons sur la deuxième généralisation de la guerre de Boulainvilliers évoquée précédemment, pour laquelle le rapport de force qui s'exprime dans la bataille est établi bien avant celle-ci, dans l'armée. Selon lui, les institutions militaires permettent « d'une part [...] bien sûr de remporter des victoires, et aussi [...] d'articuler la société tout entière »⁸⁷⁴. La question de la possession des armes est, de ce dernier point de vue, cruciale : par exemple, une armée de chevaliers, coûteuse, limite les pouvoirs du roi car celui-ci doit laisser les

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 140.

chevaliers s'entretenir eux-mêmes ; alors qu'une armée de fantassins, moins coûteuse, permet au roi de se payer une armée plus nombreuse – en augmentant certes la fiscalité – et d'accroître son pouvoir.

Ce n'est plus ce mécanisme binaire simple [cette espèce de dualité envahisseurs/envahis, vainqueurs/vaincus] qui marquera du sceau de la guerre le corps social tout entier, mais une guerre prise au-delà et en deçà de la bataille, la guerre comme manière de faire la guerre, comme manière de préparer et d'organiser la guerre. La guerre entendue comme répartition des armes, nature des armes, techniques de combat, recrutement, rétribution des soldats, impôts afférents à l'armée ; la guerre comme institution interne [...] c'est cela qui, dans les analyses de Boulainvilliers, est opérateur. [...] La guerre, c'est une économie générale des armes, une économie des gens armés et des gens désarmés, dans un État donné [...].⁸⁷⁵

Le dispositif de guerre ne se réduit pas seulement au schéma binaire qui permet la réciprocité et les renversements des rapports de pouvoir. Il nourrit plus largement les institutions de l'État par une économie⁸⁷⁶ de guerre, « au-delà et en deçà » de la guerre dans sa forme traditionnelle de bataille.

Dans son cours au Collège de France de 1975 (*Les Anormaux*), qui prolongeait ses travaux antérieurs sur « la formation d'un savoir et d'un pouvoir de normalisation, à partir des procédures juridiques traditionnelles du châtement », Foucault annonce que le cours suivant de 1976 « terminera ce cycle par l'étude des mécanismes par lesquels, depuis la fin du XIX^e siècle, on prétend "défendre la société" »⁸⁷⁷. Les travaux sur la guerre s'inscrivent donc à l'intérieur d'une série de réflexions sur la normalisation et la punition, qui avaient pour but de cerner le fonctionnement, les effets, le « comment » du pouvoir, à travers d'innombrables analyses historiques sur les asiles, la folie, la médecine, les prisons, la sexualité, la police. La même année, *Surveiller et punir* s'intéresse au tournant du XVIII^e siècle au cours duquel trois manières d'organiser le pouvoir de punir coexistent encore. Dans le droit monarchique, la punition est un cérémonial de souveraineté qui « utilise les marques

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁷⁶ Foucault ne revient pas, par là, à une analyse « économique » du pouvoir en termes de contrat et d'échange. Le terme d'économie est pris ici au sens que lui donne Rousseau dans son « Discours sur l'économie politique » de l'Encyclopédie de 1755, c'est-à-dire de « sage et légitime gouvernement de la maison [...] dans la suite étendue au gouvernement de la grande famille, qui est l'État. » Il s'en explique dans le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*.

⁸⁷⁷ Michel FOUCAULT, *Les anormaux : cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard/Seuil, 1999, p. 311.

rituelles de la vengeance qu'elle applique sur le corps du condamné »⁸⁷⁸. Par la suite, le « droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société »⁸⁷⁹. La seconde manière d'exercer le pouvoir de punir est celle imaginée par les juristes réformateurs. « Entre le crime et le retour au droit et à la vertu, la prison constituera un “espace entre deux mondes”, un lieu pour les transformations individuelles qui restitueront à l'État les sujets qu'il avait perdus. »⁸⁸⁰ Cette « sémiotique des punitions » s'exerce sur l'âme des individus ; c'est un « “pouvoir idéologique” qui, pour une part au moins, va rester en suspens et sera relayé par une nouvelle anatomie politique où le corps, à nouveau, mais sous une forme inédite, sera le personnage principal »⁸⁸¹. La troisième et dernière manière d'exercer le pouvoir de punir, au tournant du XVIII^e siècle, est celui du projet d'institution carcérale : « la punition est une technique de coercition des individus ; elle met en œuvre des procédés de dressage du corps – non des signes – avec les traces qu'il laisse, sous forme d'habitudes, dans le comportement ; et elle suppose la mise en place d'un pouvoir spécifique de gestion de la peine »⁸⁸².

Ces trois modalités d'exercice du pouvoir de punir sont trois technologies différentes de pouvoir. La comparaison des deux dernières est intéressante car nous retrouvons l'opposition vue précédemment entre le modèle du « pouvoir-contrat » et celui de la « guerre-répression », qui correspond à l'opposition entre les discours philosophico-juridiques et ceux historico-politiques. Ce sont en effet deux manières « bien distinctes de réagir à l'infraction : reconstituer le sujet juridique du pacte social – ou former un sujet d'obéissance plié à la forme à la fois générale et méticuleuse d'un pouvoir quelconque »⁸⁸³. L'étude de l'appareil de la pénalité corrective se situe donc chez Foucault dans le même cadre d'analyse, celle de l'« hypothèse de Nietzsche », que l'étude du *dispositif de guerre*. Dans l'appareil de la pénalité corrective, la peine s'applique sur le corps, sur le temps, les gestes et les activités de tous les jours. Elle s'inscrit parmi les multiples contraintes que les institutions du pouvoir politique exercent sur les corps par l'intermédiaire d'un pouvoir multidirectionnel. En face du corps qu'il faut faire obéir, de celui du condamné mais aussi celui de l'écolier, du soldat, du malade, etc., Foucault place le « corps politique » :

⁸⁷⁸ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit, p. 154-155.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 154-155.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 152.

« ensemble des éléments matériels et des techniques qui servent d'armes, de relais, de voies de communication et de points d'appui aux relations de pouvoir et de savoir qui investit les corps humains et les assujettissent en en faisant des objets de savoir »⁸⁸⁴. Il fait une « anatomie » politique qui est une microphysique du pouvoir⁸⁸⁵. Ce pouvoir multidirectionnel investit en profondeur la société politique⁸⁸⁶ de la même façon que ce que nous avons vu avec la troisième généralisation de la guerre de Boulainvilliers, dans laquelle la guerre pénétrait tout le rapport social. Les discours émanant des profondeurs de la société à propos de la punition des criminels par le pouvoir politique sont d'ailleurs porteurs d'ambiguïtés⁸⁸⁷. À l'instar des discours historico-politiques du XVII^e siècle, ils révèlent les luttes enfouies, les inégalités économiques, les abus de pouvoir, les résistances latentes. Foucault dit bien que « la réforme pénale est née au point de jonction entre la lutte contre le surpouvoir du souverain et celle contre l'infra-pouvoir des illégalismes conquis et tolérés. Et si elle a été autre chose que le résultat provisoire d'une rencontre de pure circonstance, c'est qu'entre ce surpouvoir et cet infra-pouvoir, tout un réseau de rapports était noué »⁸⁸⁸. Les discours émanant de la société font donc état de luttes contre le corps politique.

La discipline militaire, par l'efficacité de ses techniques de dressage des corps et de fabrication des individus – ici le soldat –, joue, pour Foucault, un rôle primordial dans la diffusion du principe de rationalité qui prend appui sur la coercition des corps. Les hommes, par les différentes disciplines auxquelles ils sont soumis, sont transformés en individus sans sembler pouvoir échapper à ce processus d'une efficacité redoutable. « La discipline est une anatomie politique du détail. »⁸⁸⁹ Au tournant du XVIII^e siècle, de nombreux procédés disciplinaires existaient déjà, dans les couvents, les armées, les ateliers, etc. « La discipline

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 35-36. « [L]'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie [...] qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. »

⁸⁸⁶ *Ibid.* « Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas de reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement [...]. »

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 80. « Héros noir ou criminel réconcilié, le criminel des feuilles volantes, des nouvelles à la main, des almanachs, des bibliothèques bleues, porte avec lui, sous la morale apparente de l'exemple à ne pas suivre, toute une mémoire de luttes et d'affrontements. »

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

fabrique [...] des corps soumis et exercés, des corps “dociles”. La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance). »⁸⁹⁰ L'armée de la seconde moitié du XVIII^e siècle est l'institution disciplinaire par excellence⁸⁹¹. L'organisation militaire donne les exemples des procédés par lesquels s'exercent les disciplines. Foucault cite *l'Ordonnance de 1766 pour régler l'exercice d'infanterie* qui « définit une sorte de schéma anatomochronologique du comportement »⁸⁹². Le dressage⁸⁹³ passe par la mise en place de « séries »⁸⁹⁴ par niveau d'habileté-docilité-obéissance. Comme dans les collèges des Jésuites⁸⁹⁵, on « avait mis au point à l'École militaire un système complexe de classement “honorifique” »⁸⁹⁶ visible au travers de costumes. Le modèle idéal des « observatoires »⁸⁹⁷ est le camp militaire et son emboîtement spatial de surveillances hiérarchisées. Suivant cette idée, le « bâtiment de l'École militaire devait être un appareil à surveiller »⁸⁹⁸. Foucault note d'ailleurs : « J. Bentham raconte que c'est en visitant l'École militaire que son frère a eu l'idée première du Panopticon »⁸⁹⁹ qui inspirera les plans de construction de nombreuses prisons.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 160. « [...] le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures ; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes [...]. »

⁸⁹² *Ibid.*, p. 178.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 180. « Cette syntaxe obligée, c'est cela que les théoriciens militaires du XVIII^e siècle appelaient la « manœuvre ». La recette traditionnelle fait place à des prescriptions explicites et contraignantes. Sur toute la surface de contact entre le corps et l'objet qu'il manipule, le pouvoir vient se glisser, il les amarre l'un à l'autre. Il constitue un complexe corps-arme, corps-instrument, corps-machine. On est au plus loin de ces formes d'assujettissement qui ne demandaient au corps que des signes ou des produits, des formes d'expression ou le résultat d'un travail. »

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 201-202. « L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard ; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. »

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 204. En note de bas de page.

Sous le rêve militaire de la société⁹⁰⁰ gronde cependant la réalité des luttes, des résistances. La discipline « doit aussi maîtriser toutes les forces qui se forment à partir de la constitution même d'une multiplicité organisée ; elle doit neutraliser les effets de contre-pouvoir qui en naissent et qui forment résistance au pouvoir qui veut la dominer : agitations, révoltes, organisations spontanées, coalitions – tout ce qui peut relever des conjonctions horizontales »⁹⁰¹. Lorsque Foucault étudie dans « *Il faut défendre la société* » la période précédente, à partir de la fin du Moyen Âge, mais surtout le XVII^e siècle, où c'est la guerre qui vient donner son principe de rationalité à la société. Le dispositif de l'institution militaire est encore en cours de consolidation⁹⁰². Dans *Surveiller et punir*, c'est le « dispositif de l'armée » qui sert de modèle au XVIII^e siècle pour le gouvernement des hommes. Il semble que le principe de rationalité qu'apporte la discipline, celui de l'ordre et de l'obéissance, a envahi la politique et a recouvert, au tournant du XVIII^e siècle, le principe de rationalité de la guerre de races, du désordre et de la résistance. Par là-même, la guerre qui permettait de définir la politique comme lutte sociale permanente se retrouve, à ce tournant du XVIII^e siècle, redéfinie à partir de la politique elle-même, comme le consacre la formule de Clausewitz. À ce jeu de renversements, la guerre devient autre chose : d'une guerre sociale opposant des forces au sein d'une société – la guerre des races –, elle se transforme en « guerre-continuation de la politique par d'autres moyens » marquant l'ascendant du schéma « pouvoir-contrat », qui conçoit la politique comme créatrice d'ordre, sur le schéma « guerre-répression ».

La guerre comme opérateur de renversement

Les questions « qu'est-ce que la politique ? » et « qu'est-ce que la guerre ? », nous l'avons vu dans la première partie, avec les passages consacrés à Clausewitz (section 1.2.2.)

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 198. « Le songe d'une société parfaite, les historiens de idées le prêtent volontiers aux philosophes et aux juristes du XVIII^e siècle ; mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société ; sa référence fondamentale était non pas à l'état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine, non pas aux droits fondamentaux, mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique. »

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 256.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 198. « L'âge classique a vu naître la grande stratégie politique et militaire selon laquelle les nations affrontent leurs forces économiques et démographiques ; mais il a vu naître aussi la minutieuse tactique militaire et politique par laquelle s'exerce dans les États le contrôle des corps et des forces individuelles. "Le" militaire – l'institution militaire, le personnage du militaire, la science militaire, si différents de ce qui caractérisait autrefois l'"homme de guerre" – se spécifie, pendant cette période, au point de jonction entre la guerre et les bruits de la bataille d'une part, l'ordre et le silence obéissant de la paix de l'autre. »

mais aussi ceux consacrés à Lénine (section 1.3.2.) ou Carl Schmitt (section 1.4.1.), se renversent l'une dans l'autre dans une circularité dont il semble difficile de sortir. Derrière cette « guerre » des définitions se cache la lutte entre les deux paradigmes de la guerre, celui dit classique et celui de la lutte des classes, qui correspond à l'opposition entre les deux schémas foucauldien « pouvoir-contrat » et « guerre-répression ». Foucault aborde le problème de la définition par une approche empirique et critique. La méthode qu'il décrit en 1982, lorsqu'il entreprend une réflexion sur la façon dont il a abordé la question du pouvoir⁹⁰³ dans son œuvre, pourrait être étendue à sa façon d'appréhender la question de la politique, mais aussi celle de la guerre. Les questions que Foucault nous invite alors à poser ne sont plus : « qu'est-ce que la politique ? » ou « qu'est-ce que la guerre ? », mais « comment s'exercent-elles ? ». En évacuant la difficulté des définitions, il en vient néanmoins à privilégier le schéma « guerre-répression », qui serait premier, sur le schéma « pouvoir-contrat ». Pour Foucault, Hobbes est celui qui a conjuré le discours de lutte et de guerre civile permanente, devenant le « père de la philosophie politique »⁹⁰⁴ ; il est celui qui a opposé un discours philosophico-juridique à un discours historico-politique qui lui préexistait. Foucault, dans « *Il faut défendre la société* », range Hobbes aux côtés de Machiavel dans les « fausses paternités » que l'on donne souvent au discours historico-politique qui pourtant ne peut pas être celui de la « souveraineté absolue », ni « celui de la politique du Prince »⁹⁰⁵. La guerre hobbesienne n'est pas une guerre *de la différence* telle que Foucault la conçoit à partir des discours historico-politiques :

[...] qu'est-ce que cette guerre, préalable à l'État et que l'État est destiné, en principe, à faire cesser, cette guerre que l'État repousse dans sa préhistoire, dans la sauvagerie, à ses frontières mystérieuses, et qui pourtant est là ? [...] comment cette guerre engendre-t-elle l'État ?⁹⁰⁶

⁹⁰³ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir : le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in *Dits et Écrits, tome 4*, Paris, Gallimard, 1982, texte n°306. « En termes brusques, je dirai qu'amorcer l'analyse par le "comment", c'est introduire le soupçon que le pouvoir, ça n'existe pas ; c'est se demander en tout cas quels contenus assignables on peut viser lorsqu'on fait usage de ce terme majestueux, globalisant et substantificateur ; c'est soupçonner qu'on laisse échapper un ensemble de réalités fort complexes, quand on piétine indéfiniment devant la double interrogation : "Le pouvoir, qu'est-ce que c'est ? Le pouvoir, d'où vient-il ?" La petite question, toute plate et empirique : "Comment ça se passe ?", envoyée en éclaireur, n'a pas pour fonction de faire passer en fraude une "métaphysique", ou une "ontologie" du pouvoir ; mais de tenter une investigation critique dans la thématique du pouvoir. »

⁹⁰⁴ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 85.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

La guerre hobbesienne de tous contre tous, qui serait à l'origine de la constitution de l'État, est pour Foucault une « guerre d'égalité, née de l'égalité [...] l'effet immédiat d'une non-différence », d'un rapport de force trop peu différenciés. L'état de nature hobbesien est un état anarchique de petites différences ; les uns et les autres se jaugent, s'intimident pour se dissuader réciproquement, se leurrent. Pour Foucault, « il n'y a pas de sang, [...] on est dans un rapport de peur [...] ; on n'est pas réellement dans la guerre »⁹⁰⁷. Hobbes veut éliminer la guerre de tous contre tous qui, pour Foucault, est bien trop abstraite. « En ayant l'air de proclamer la guerre partout, dès le départ et encore à l'arrivée, le discours de Hobbes disait, en réalité, tout le contraire. [...] L'ennemi – ou plutôt le discours ennemi auquel s'adresse Hobbes – c'est celui qu'on entendait dans les luttes civiles qui fissuraient l'État, à ce moment-là, en Angleterre. »⁹⁰⁸ La véritable guerre que Hobbes aurait en tête, c'est celle qui sévissait alors en Angleterre et que Foucault appelle la *guerre des races*, celle qui divise et qui menace l'État. Le gouvernement des hommes pensé à partir du schéma binaire de la guerre apparaît clairement au XVII^e siècle, en Angleterre puis en France, et se consolide ensuite. Foucault en voit cependant les prémices dès la fin du Moyen Âge, au moment où la guerre s'institutionnalise au cœur de la société, où l'armée devient une institution contribuant à former le pouvoir politique et à consolider l'État.

Nous avons déjà mis en évidence un paradigme de la guerre précédant le doublet de la guerre dite classique et de la lutte des classes et qui correspond à l'*épistémè classique* chez Foucault (section 2.1.1.) ou à l'ère moderne du *jus publicum europæum* selon Schmitt (section 1.4.1.). Ce paradigme, que nous avons appelé « classique » pour le faire correspondre à l'*épistémè foucaldienne*, est celui d'une guerre conçue comme instrument destiné à maintenir un ordre entre États européens – même si cela ne sera formalisé qu'à la fin de cette ère philosophico-juridique par Clausewitz. Si l'on suit Foucault, ce paradigme classique de la guerre aurait lui-même été précédé, à partir de la fin du Moyen Âge, par un paradigme historico-politique de la guerre comme lutte sociale permanente ou *guerre des races*. Ce paradigme de la guerre des races, dominé ensuite par le paradigme classique, aurait perduré jusqu'à sa dialectisation en lutte des classes. Foucault mentionne en effet la difficulté de retrouver les traces de cette guerre des races, de ces luttes dans le corps social, à partir du XIX^e siècle. La « dialectique » aurait codé, et donc neutralisé, ces luttes.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 79-80.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 85.

La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises [...] comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale. [...] La dialectique c'est la pacification, par l'ordre philosophique et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale.⁹⁰⁹

Ce ne serait pas Hobbes qui aurait eu le dernier mot de ce paradigme de la guerre des races mais bien Hegel, ou plutôt Marx. Le paradigme de la lutte des classes ne viendrait pas en continuité de celui de la guerre des races mais en rupture. Nous reviendrons dans la section suivante (section 2.2.2.) sur les deux paradigmes de guerres des races et lutte des classes. Au XIX^e siècle et au XX^e siècle, ce qu'il reste de la guerre, c'est qu'elle est un simple instrument de la politique, « la simple continuation de la politique par d'autres moyens », même si l'objet de la politique reste différent selon que l'on se place dans le paradigme dit classique ou dans le paradigme de lutte des classes – dans le premier cas il s'agit de maintenir l'ordre public, dans le second, de provoquer la révolution.

Le retournement de la formule de Clausewitz⁹¹⁰, c'est-à-dire son retour à la formule première de la politique comme guerre continuée, a selon Foucault trois sens : tout d'abord il dit que « la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre » ; ensuite qu'« à l'intérieur de cette “paix civile”, les luttes politiques, les affrontements à propos du pouvoir, pour le pouvoir, les modifications du rapport de force [...] ne devraient être interprétées que comme les continuations de la guerre » ; et enfin que « la décision finale ne peut venir que de la guerre, c'est-à-dire d'une épreuve de force où les armes, finalement, devront être juges. La fin du politique, ce serait la dernière bataille, c'est-à-dire que la dernière bataille suspendrait enfin, et enfin seulement, l'exercice du pouvoir comme guerre continuée »⁹¹¹. La guerre a inspiré un modèle institutionnel militaire qui est devenu le principe de rationalité de la politique. En reversant le lien entre la guerre et la politique, on assimile la guerre à l'instrument institutionnel qu'elle a permis de créer.

Il se peut que la guerre comme stratégie soit la continuation de la politique. Mais il ne faut pas oublier que la « politique » a été conçue comme la continuation sinon exactement et directement de la guerre, du moins du modèle militaire comme moyen fondamental pour prévenir le trouble civil. La politique, comme technique de la paix et de l'ordre intérieurs, a cherché à mettre en œuvre le dispositif de l'armée parfaite, de la masse disciplinée, de la troupe docile et utile, du régiment au camp et aux champs, à la

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁹¹⁰ Voir la section 1.2.2. sur Clausewitz dans la première partie.

⁹¹¹ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 16-17.

manœuvre et à l'exercice. Dans les grands États du XVIII^e siècle, l'armée garantit la paix civile sans doute parce qu'elle est une force réelle, un glaive toujours menaçant, mais aussi parce qu'elle est une technique et un savoir qui peuvent projeter leur schéma sur le corps social.⁹¹²

« La discipline, c'est l'envers de la démocratie »⁹¹³ dit Foucault, non pas au sens où la discipline s'oppose à la démocratie, où elle est son contraire, mais au sens où la démocratie suppose la discipline, où la démocratie et la discipline sont l'avvers et le revers d'une même pièce. Il retourne le côté pile du pouvoir, celui des dispositifs politiques et sociaux de la société, pour faire apparaître leur côté face, leur aspect coercitif, conflictuel et violent. L'ère où les discours historico-politiques dans laquelle la politique est une guerre continuée dominant aurait laissé la place à une ère où les discours philosophico-juridiques dominant, pour enfin, au tournant du XVIII^e siècle, voir une ère où l'équilibre entre les deux types de discours crée une sorte de discours-doublet, avec un côté bienveillant, optimiste ou « positif » et un côté coercitif, pessimiste ou « négatif ». Le premier côté de ce *biface* sur lequel nous reviendrons dans la section suivante (section 2.2.2.) est celui de la bio-politique pour laquelle il semble n'y avoir ni violence ni oppression ; le pouvoir s'exercerait sous une forme bienveillante. Pourtant, en indexant le pouvoir sur la domination, Foucault en présuppose la négativité, comme si tout pouvoir, même sans être violent, ne produisait que des effets négatifs, comme s'il fallait toujours lui résister. Le choix de l'hypothèse de Nietzsche, de l'analyse du pouvoir en termes de lutte et non pas en termes contractuels, impliquerait un renoncement à la positivité du pouvoir. S'il est vrai que le schéma binaire de l'affrontement guerrier pourrait se retrouver dès lors qu'il y a lutte, il faudrait montrer en quoi les luttes occasionnées par le bio-pouvoir, que ce soit dans son versant disciplinaire ou régulateur, se ramènent à une guerre. Nous l'avons vu, pour Foucault, ce « thème de la lutte ne devient opératoire que si on établit concrètement et à propos de chaque cas, qui est en lutte, à propos de quoi, comment se déroule la lutte, en quel lieu, avec quels instruments et selon quelle rationalité »⁹¹⁴. Nous verrons que le bio-pouvoir, tel que décrit par Foucault, exerce une forme de répression insidieuse qui a pour objectif d'empêcher tout écart par rapport aux normes établies par la société.

⁹¹² M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit, p. 196.

⁹¹³ Michel FOUCAULT, « Sur la sellette », in *Dits et Écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 1975, texte n°152.

⁹¹⁴ M. FOUCAULT, « L'œil du pouvoir », art. cit, p. 206.

Foucault a analysé la négativité⁹¹⁵ à travers ses travaux sur la folie, la maladie, la délinquance, la guerre. Il a analysé des rapports de pouvoir réprimant et divisant, ceux dualisme raciste, tous s'appuyant sur la coercition. Violence et coercition donnent au pouvoir disciplinaire et normalisateur des institutions politiques sa connotation négative. Cependant Foucault se défend de n'envisager que la négativité du pouvoir « car le pouvoir serait une chose bien fragile si sa seule fonction consistait à réprimer, s'il fonctionnait essentiellement à travers la censure, l'exclusion, l'arrêt et la répression à la manière d'un grand Surmoi, ne s'exerçant que de façon négative »⁹¹⁶. La positivité associée au pouvoir disciplinaire tient à ce qu'il est un pouvoir producteur de réalité⁹¹⁷. À partir des discours sur le pouvoir décrits localement, Foucault dégage des savoirs, qui sont des savoirs-pouvoirs, des savoirs désassujettis qui peuvent entrer en action et produire des discours de vérité.

Si Foucault ne poursuit pas explicitement, après son cours de 1976, la caractérisation du dispositif de guerre, il n'en reste pas moins que celui-ci reste sous-jacent, tant le dispositif de guerre – compris comme agrégeant le modèle binaire et réciproque de la lutte, et le dispositif militaire qu'est l'armée – se retrouve à la fois dans l'économie de guerre de la société disciplinaire et dans la genèse de la gouvernementalité.

2.2.2. LA GUERRE AU CŒUR DE DEUX SERIES STRUCTURALES FOUCAULDIENNES

L'État, au XIX^e siècle, exerce un art de gouverner qui semble uniquement orienté vers la bonne gestion, l'administration bienveillante de la population, donc la bio-politique. Dans le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, Foucault introduit le terme de « gouvernementalité » pour analyser le rapport entre les relations de pouvoir et la constitution de cet État « bienveillant », de cette forme nouvelle de gouvernement. Or, la

⁹¹⁵ D. DEFERT, « Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir », art. cit. Pour Defert : « le discours de la guerre est un discours généalogique typique, puisque Foucault explique que le discours généalogique est un discours fondé sur la passion, la violence, l'appropriation, la rationalité méchante. Or, il reprend les mêmes thèmes pour désigner le discours de la guerre. [...] c'est un des derniers discours de Foucault sur la négativité ».

⁹¹⁶ Michel FOUCAULT, « Quel corps ? », in Colin GORDON (dir.), *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980.

⁹¹⁷ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 227. « L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation “idéologique” de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la “discipline”. Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il “exclut”, il “réprime”, il “refoule”, il “censure”, il “abstrait”, il “masque”, il “cache”. En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. » Deleuze, avec Simondon, parle d'*individuation* (section 3.4.2.).

mise en place de la gouvernementalité, que Foucault date du traité de Westphalie en 1648, s'est faite notamment à partir d'un dispositif diplomatico-militaire, dans lequel donc la guerre et le militaire jouent un rôle de premier ordre. La forme bienveillante de la bio-politique écarte-t-elle définitivement les luttes du corps social ? Ce pouvoir ne pénètre-t-il pas de façon un peu trop intrusive dans la vie des gens pour ne pas susciter de résistance ? L'analytique du pouvoir proposé dans *La volonté de savoir* insiste : dès lors qu'il y a pouvoir, il y a des résistances. Le bio-pouvoir n'échappe pas à ce principe. Même latentes, mêmes non violentes, les luttes irriguent le corps social, rappelant que même l'État « gouvernementalisé » s'appuie sur un dispositif, le dispositif de sécurité, inspiré d'un dispositif diplomatico-militaire, héritier du dispositif de guerre.

L'organo-discipline de l'institution et la bio-régulation par l'État

Foucault ne sépare pas les deux formes de pouvoir, le pouvoir disciplinaire coercitif et la « bio-politique », mais les présente comme l'avvers et le revers d'une même pièce qu'il appelle le bio-pouvoir, le pouvoir sur la vie. L'État met en œuvre ce bio-pouvoir à travers ses institutions.

On a donc deux séries : la série corps - organisme - discipline - institutions ; et la série population - processus biologiques - mécanismes régulateurs - État. Un ensemble organique institutionnel : l'organo-discipline de l'institution si vous voulez, et d'un autre côté, un ensemble biologique et étatique : la bio-régulation par l'État. [...] ces deux ensembles de mécanismes [...] ne sont pas de même niveau. Ce qui leur permet, précisément, de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre.⁹¹⁸

La notion de biopouvoir a été introduite pour la première fois dans la leçon du 17 mars 1976 d'« *Il faut défendre la société* »⁹¹⁹. Foucault explique que cette nouvelle technologie de pouvoir n'exclut pas la première, celle disciplinaire, et qu'elle est une technologie « qui l'emboîte, qui l'intègre, qui la modifie partiellement et qui surtout, va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle, et s'incrétant effectivement grâce à cette technique disciplinaire préalable ». Cette nouvelle technique ne supprime pas la technique disciplinaire car « elle est d'un autre niveau, [...] et elle s'aide de tout autres instruments »⁹²⁰. Foucault

⁹¹⁸ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 223.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 215-216. « Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIII^e siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une "biopolitique" de l'espèce humaine. De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? »

⁹²⁰ *Ibid.*

reprend la caractérisation du bio-pouvoir dans *La volonté de savoir* et précise sa position par rapport au pouvoir disciplinaire.

S'ouvre ainsi l'ère d'un « bio-pouvoir ». Les deux directions dans lesquelles il se développe apparaissent encore au XVIII^e siècle nettement séparées. Du côté de la discipline, ce sont des institutions comme l'armée ou l'école ; ce sont des réflexions sur la tactique, sur l'apprentissage, sur l'éducation, sur l'ordre des sociétés [...]. D'un côté des régulations de population, c'est la démographie, c'est l'estimation du rapport entre ressources et habitants, c'est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable [...].⁹²¹

Le pouvoir disciplinaire s'inscrit donc dans la notion plus globale de bio-pouvoir. Il s'agit d'un « pouvoir sur la vie » qui « s'est développé depuis le XVII^e siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations ». Le premier pôle est centré sur « le corps comme machine » utilisant les disciplines ; c'est l'« *anatomo-politique du corps humain* » que nous avons présenté précédemment (section 2.2.1.). Le second pôle, qui s'est formé un peu plus tard vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur « le corps-espèce » utilisant des « contrôles régulateurs » ; c'est « *une bio-politique de la population* »⁹²². Le bio-pouvoir repose donc sur une technologie à double face, une face disciplinaire et coercitive et l'autre face régulatrice et, en quelque sorte, bienveillante envers les populations.

La fin du XVIII^e siècle, avec la biopolitique, voit apparaître en effet un élément nouveau, la « population »⁹²³. L'introduction de cette notion constituera la base du développement d'un nouveau cycle de recherches⁹²⁴, qui fait l'objet du cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*⁹²⁵, cours qui succède directement à celui 1976⁹²⁶. « On a, en fait, un triangle : souveraineté, discipline et gestion gouvernementale, une gestion

⁹²¹ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 184.

⁹²² *Ibid.*, p. 183.

⁹²³ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 218. « Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir [...] [c]'est un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de "population" » car la « théorie du droit, au fond, ne connaissait que l'individu et la société : l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par le contrat volontaire ou implicite des individus. Les disciplines, elles, avaient affaire pratiquement à l'individu et à son corps. »

⁹²⁴ R. NIGRO, « De la guerre à l'art de gouverner », art. cit., p. 17.

⁹²⁵ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

⁹²⁶ Foucault ne donne pas de cours au Collège de France en 1977.

gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité. »⁹²⁷ La notion de biopolitique fait, quant à elle, l'objet du cours suivant de 1979, *Naissance de la biopolitique*⁹²⁸. La biopolitique y est décrite comme un art de gouverner qui a émergé au tournant du XVIII^e siècle dans l'Europe occidentale et qui se différencie de ce que Foucault appelle la « raison d'État ». Cette dernière était caractérisée par une limitation externe de l'exercice du pouvoir des États, notamment par le biais du droit international, et par une illimitation interne de cet exercice du pouvoir sur les populations administrées par l'État. La biopolitique marque la bascule dans une auto-limitation intrinsèque de ces pouvoirs : le calcul d'intérêt prévaut ; il s'agit de moins gouverner pour mieux administrer, d'être plus efficace tout en coûtant moins ; la logique du « gouvernement frugal » du libéralisme et celle du marché en économie politique envahissent la sphère politique ; la logique du droit est remplacée par celle de la convenance, de la norme.

Dans le cours du 1^{er} février 1978 de *Sécurité, territoire, population*, Foucault définit sa notion de gouvernement. L'art révélé par Machiavel : « être habile à conserver sa principauté n'est pas du tout posséder l'art de gouverner »⁹²⁹. Pour Foucault, l'« art de gouverner, c'est précisément l'art d'exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l'économie »⁹³⁰. La notion d'économie⁹³¹ est donc au cœur de la notion de gouvernement pour Foucault. Or nous avons vu précédemment (section 2.2.1.) comment l'économie de guerre, la préparation de la guerre et l'organisation en vue de la guerre pour l'armée, institution majeure de l'État, marquait le corps social tout entier. C'est la seconde généralisation de Boulainvilliers. Si l'économie de guerre prépare l'État pour la lutte contre ses ennemis, le bon gouvernement, les bonnes gestion et administration d'une population, prépareraient-elles l'État aux luttes internes du corps social, comme celles de la lutte des races ou de la lutte des classes ? Le terme de « gouvernementalité » permet à Foucault d'analyser le rapport entre les relations de pouvoir et la constitution de l'État en tant que forme de gouvernement. La série « population - processus biologiques - mécanismes

⁹²⁷ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 111.

⁹²⁸ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit.

⁹²⁹ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 96.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 99. « Le « terme “économie” désignait au XVI^e siècle une forme de gouvernement ; au XVIII^e siècle, il désignera un niveau de réalité, un champ d'intervention, et cela à travers une série de processus complexes et, je crois, absolument capitaux pour notre histoire. Voilà donc ce que c'est que gouverner et être gouverné. »

régulateurs - État » correspondant à la technologie de pouvoir de la biopolitique prend donc corps dans la notion de gouvernementalité. La série « corps - organisme - discipline - institutions », l'autre pôle du bio-pouvoir, ne semble en revanche pas rentrer dans la notion de gouvernementalité⁹³². Nous pourrions dire que la « gouvernementalisation » correspond au processus par lequel ce second pôle, celui du pouvoir disciplinaire, s'est effacé en perdurant seulement comme instrument ou substructure technologique au profit du premier pôle. L'État administratif⁹³³, celui de l'institutionnalisation des disciplines, aurait donc su modifier ses techniques productives de gestion, et passer de disciplines à caractère coercitif s'appliquant ouvertement au corps humain à des dispositifs de sécurité et de protection de la population plus discrets. La mise en place de la gouvernementalité prend appui, en effet, sur un modèle militaire. « La pastorale, la nouvelle technique diplomatique-militaire, et enfin, la police, je crois que ça a été les trois grands points d'appui à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État. »⁹³⁴ Le dispositif diplomatique-militaire et le dispositif de la police – au sens que ce mot avait à l'époque⁹³⁵ – ont pour fonction d'assurer « le maintien d'un rapport de forces et, d'autre part, la croissance de chacune des forces ». Ces deux dispositifs sont « précisément cela qu'on appellera plus tard un mécanisme de sécurité »⁹³⁶. Ils apparaissent avec le traité de Westphalie au milieu du XVII^e siècle lorsque les États se sont entendus pour constituer l'équilibre européen : « [l]imitation absolue de la force des plus forts, égalisation des plus forts, possibilité de combinaison des plus faibles contre les plus forts, ce sont là les trois formes qui ont été conçues et imaginées pour constituer [...] la balance de l'Europe »⁹³⁷.

⁹³² *Ibid.*, p. 111-112. « Deuxièmement, par “gouvernementalité”, j’entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d’une part, le développement de toute une série d’appareils spécifiques de gouvernement [et d’autre part], le développement de toute une série de savoirs. »

⁹³³ *Ibid.*, p. 112. « Enfin, par “gouvernementalité”, je crois qu’il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l’État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s’est trouvé petit à petit “gouvernementalisé”. »

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁹³⁵ Le cours du 29 mars 1978 porte sur la notion de « police » au XVII^e et XVIII^e siècles qui a pour sens le calcul et la technique permettant d’assurer le bon emploi des forces de l’État ; elle sera l’art de gérer la vie et le bien-être des populations.

⁹³⁶ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 304.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 307.

Le dispositif diplomatico-militaire repose sur trois instruments. « Le premier instrument de cette paix universelle précaire [...], c'est la guerre. C'est-à-dire que désormais on va pouvoir faire la guerre, ou mieux on devra faire la guerre pour maintenir précisément cet équilibre. »⁹³⁸ Le deuxième instrument est la diplomatie, et le troisième est un dispositif militaire permanent.

Apparition donc de cette dimension militaire qui est très loin de s'épuiser dans la pratique de la guerre. [...] l'existence de ce dispositif militaire permanent est une des pièces essentielles dans une politique qui est commandée par le calcul des équilibres, par le maintien d'une force qui s'obtient par la guerre, ou par la possibilité de la guerre, ou par la menace de la guerre.⁹³⁹

Les deux séries de l'organo-discipline de l'institution et de la bio-régulation par l'État qui composent le *biface* du bio-pouvoir à partir de la fin du XVIII^e siècle s'appuient sur un dispositif de sécurité pour ce qui concerne les affaires intérieures de l'État et sur un dispositif diplomatico-militaire pour les affaires extérieures, tous deux héritiers du dispositif de guerre du XVII^e siècle – celui des trois généralisations de Boulainvilliers (section 2.2.1.). Au XVIII^e siècle, le dispositif de guerre, attaché au schéma « guerre-répression », était encore nettement séparé du dispositif sur lequel s'appuyait le Pouvoir du souverain pour régner, dispositif attaché à l'autre schéma « pouvoir-contrat » – ce dernier schéma dominant et étouffant le premier. Au tournant de ce siècle, les rapports entre les deux modèles s'équilibrent, le schéma « pouvoir-contrat » incorporant les mécanismes disciplinaires issus du schéma « guerre-répression » et se transformant, par là-même, en un schéma *biface*, celui du bio-pouvoir. Nous avons vu aussi, dans la section précédente, que le tournant du XVIII^e siècle remplace une manière d'organiser le pouvoir de punir par deux nouvelles manières, soit une série par une double-série, les trois séries coexistant encore à ce tournant.

Le souverain et sa force, le corps social, l'appareil administratif. La marque, le signe, la trace. La cérémonie, la représentation, l'exercice. L'ennemi vaincu, le sujet de droit en voie de requalification, l'individu assujéti à une coercition immédiate. Le corps qu'on supplicie, l'âme dont on manipule les représentations, le corps qu'on dresse : on a là trois séries d'éléments qui caractérisent les trois dispositifs affrontés les uns aux autres dans la dernière moitié du XVIII^e siècle.⁹⁴⁰

La série « souverain - marque - cérémonie - ennemi vaincu - corps supplicié » est remplacée par la double-série « corps social - signe - représentation - sujet de droit - âme manipulée / appareil administratif - trace - exercice - individu assujéti - corps redressé ».

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 312-313.

⁹⁴⁰ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit, p. 154-155.

Un doublet punitif « manipulation idéologique - discipline » apparaît alors au même moment que le doublet empirico-transcendantal (section 2.1.1.) et il s'articule autour de l'opposition vue précédemment entre le schéma du « pouvoir-contrat » et celui de la « guerre-répression », ou entre les discours philosophico-juridiques et historico-politiques. Comme pour le doublet empirico-transcendantal, ce qui est enfoui, caché et refoulé, dans ces doubles séries qui caractérisent le biopouvoir, c'est-à-dire le volet coercitif et disciplinaire, s'avère être au cœur-même – car lui permettant de fonctionner – du volet bienveillant de la biopolitique. Le dispositif de guerre, analyseur de rapport de forces, principe de rationalité et opérateur de renversement, se retrouve *sous* et *au centre* de la politique à partir de la fin du XVIII^e siècle.

La norme, élément circulateur entre les deux séries du biopouvoir

La consolidation de ce pouvoir sur la vie s'est accompagnée d'une « des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle » qui a consisté à compléter « ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de “faire” vivre et de “laisser” mourir »⁹⁴¹. Le « droit de glaive »⁹⁴² symbolise ce qu'est le « Pouvoir » monarchique, « le » pouvoir, qui repose sur le droit, les lois, une relation descendante vers le corps social. Or pour Foucault, « le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social »⁹⁴³. Le pouvoir, nous l'avons déjà vu dans *Surveiller et punir*, est multidirectionnel ; il se distribue dans une multitude de rapports de force qui sont immanents au domaine dans lequel ils s'exercent. « Par pouvoir, je ne veux pas dire “le Pouvoir”, comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la

⁹⁴¹ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 214.

⁹⁴² M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 178-181. « Le droit qui se formule comme “de vie et de mort” est en fait le droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre. Après tout, il se symbolisait par le glaive. [...] On pourrait dire qu'au vieux droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre s'est substitué un pouvoir de *faire* vivre ou de *rejeter* dans la mort. »

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 124.

sujétion des citoyens dans un État donné. »⁹⁴⁴ Nous avons vu que Foucault formule son analytique du pouvoir dans *La volonté de savoir*⁹⁴⁵.

La société, à partir du début du XIX^e siècle, est devenue une société normalisatrice où la norme, qui joue le rôle que jouait la loi auparavant, est à la fois une norme disciplinaire et une norme assurantielle ou régulatrice, s'insérant dans le doublet des deux séries du biopouvoir. Nous avons vu avec Deleuze (section 2.1.1.) que les cinquième et sixième critères du structuralisme correspondent à l'existence de séries symboliques, au minimum de deux, communiquant entre elles grâce à un élément nomade, circulateur. Chez Foucault, ce tiers nomade :

l'élément qui va circuler du disciplinaire au régulateur, qui va s'appliquer, de la même façon, au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique [...] c'est la « norme ». [...] La société de normalisation n'est donc pas, dans ces conditions, une sorte de société disciplinaire généralisée dont les institutions disciplinaires auraient essaimé et finalement recouvert tout l'espace [...] c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation⁹⁴⁶.

Foucault utilise le terme de « bio-politique », nous l'avons vu, « pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine »⁹⁴⁷. Il n'utilise plus le terme de « savoir-pouvoir », celui qui valait pour les discours de vérité qui était instrument politique – instrument de lutte pour le dispositif de savoir-pouvoir de la guerre et instrument d'obéissance pour le dispositif de savoir-pouvoir des disciplines – mais le terme de « pouvoir-savoir ». Ce renversement dans les termes correspond pour Defert à un tournant dans la pensée de Foucault : la rupture avec l'étude des dispositifs de savoir-pouvoir⁹⁴⁸. Or,

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 121-122.

⁹⁴⁵ *Ibid.* « [...] il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. »

⁹⁴⁶ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 225.

⁹⁴⁷ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 188.

⁹⁴⁸ D. DEFERT, « Le "dispositif de guerre" comme analyseur des rapports de pouvoir », art. cit. Cette rupture « va se faire l'année suivante. Il n'y aura pas de cours après celui [de 1976], Foucault prend une année

nous avons vu que le bio-pouvoir avait deux faces, l'une disciplinaire, l'autre régulatrice, donc l'une attachée à un dispositif de savoir-pouvoir et l'autre à un dispositif de pouvoir-savoir. La norme articule de façon orthogonale les deux séries qui ont tendance à se renverser l'une dans l'autre, à s'inverser.

Dans ce croisement orthogonal des dispositifs de discipline et de régulation apparaît donc un pouvoir : celui de la « Norme » qui « depuis le XVIII^e siècle [...] est venu s'ajouter à d'autres pouvoirs en les obligeant à de nouvelles délimitations ; celui de la Loi, celui de la Parole et du Texte, celui de la Tradition ».⁹⁴⁹ Cette société normalisatrice⁹⁵⁰ centrée sur la vie est une « société de sécurité » qui organise la protection de la vie de ses membres, de sa population. Pour Nigro, « Foucault se propose de faire une sorte d'histoire des technologies de sécurité, pour essayer de savoir si l'on peut effectivement parler d'une société de sécurité, autrement dit d'une nouvelle économie générale du pouvoir en train de se développer dans nos sociétés occidentales »⁹⁵¹. La société de sécurité viendrait à la suite d'une société que nous pourrions appeler « société de défense ». Le droit de glaive donnait au souverain pouvoir de vie et de mort – ou plutôt le pouvoir de faire mourir et de laisser vivre, comme nous l'avons vu – sur ses sujets ; cette société était centrée sur la *défense* du pouvoir souverain et la loi désignait ceux contre lesquels il fallait le défendre : le criminel. La société de sécurité utilise la norme pour désigner son danger intérieur : l'anormal⁹⁵², le fou, le délinquant, le pervers sexuel, etc. La protection du « Pouvoir » du souverain laisse la place à une protection des « pouvoirs » sur la vie, des micro-pouvoirs qui irriguent la société. Ces pouvoirs ne sont pas la propriété d'un individu ou d'un groupe qui gouvernerait car pour

sabbatique et finalement c'est avec le cours sécurité, territoire, population" qu'il va développer les nouveaux dispositifs de pouvoir/savoir : le bio-pouvoir et la gouvernementalité. »

⁹⁴⁹ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 216.

⁹⁵⁰ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 189-190. « Une [...] conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi. [...] La loi se réfère toujours au glaive. [...] Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu'au XVIII^e siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique ; les Constitutions écrites dans le monde entier depuis la Révolution française, les Codes rédigés et remaniés, toute une activité législative permanente et bruyante ne doivent pas faire illusion : ce sont là les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur. »

⁹⁵¹ R. NIGRO, « De la guerre à l'art de gouverner », art. cit.

⁹⁵² M. FOUCAULT, *Les anormaux*, op. cit. Foucault s'inscrit dans la poursuite des travaux de Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, 2013.

Foucault les relations de pouvoir sont intentionnelles et non subjectives⁹⁵³. La visée du Pouvoir est de se conserver ; celle des pouvoirs, du réseau de pouvoir qui fait fonctionner la société, est de gouverner la vie, de faire vivre – et de rejeter dans la mort ceux dont l'anormalité ne peut être soignée. Avec le passage de la protection du Pouvoir à la protection des pouvoirs, nous avons une sorte de *continuum* entre la défense, qui utilise le glaive, emblème d'une société guerrière, et la sécurité⁹⁵⁴ qui utilise la discipline, emblème d'une société militaire.

Les dispositifs de sécurité protègent le pouvoir sur la vie contre le fléau de l'anormalité, déterminée selon des critères de type biologique qui nous ramène à la lutte des races et au racisme⁹⁵⁵ d' « *Il faut défendre la société* ». Pour Foucault, le racisme n'est pas pris dans son acception actuelle, mais comme la façon de créer une guerre des races au sein d'une société. Il est aussi une sorte de matrice de passage entre le droit souverain et le pouvoir sur la vie. « Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement, un pouvoir de souveraineté [...] qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme. »⁹⁵⁶ Dans la guerre, pour survivre, il faut faire mourir les « autres », les ennemis ; lorsque le souverain est bafoué dans sa loi, pour se défendre, il fait mourir les criminels ; dans la société de

⁹⁵³ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 125. « Si, de fait, elles sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en termes de causalité, d'une instance autre, qui les "expliquerait", mais, c'est qu'elles sont, de part en part, traversées par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs. Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ; ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'État, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) [...]. »

⁹⁵⁴ Le « *continuum* sécurité-défense » est un concept qui a été introduit, en France, dans les Livres blancs *sur la sécurité et la défense nationale* de 2008 et 2013. Il lie la sécurité intérieure, principalement assurée par la police, à la défense nationale assurée par les armées.

⁹⁵⁵ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 227. « [...] qu'est-ce que le racisme ? C'est, d'abord, le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure [...] entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir [...] une manière de décaler, à l'intérieur de la population, des groupes les uns par rapport aux autres. »

⁹⁵⁶ *Ibid.* « En gros, le racisme, je crois, assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même [...]. »

sécurité, pour assurer la survie biologique de la population⁹⁵⁷, il faut rejeter dans la mort les anormaux. Foucault y a vu la généalogie du nazisme et du socialisme soviétique, formes aberrantes de la biopolitique. Pour lui, la biopolitique est une transformation majeure de l'ère moderne pour les sociétés humaines :

ce qu'on pourrait appeler le "seuil de modernité biologique" d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.⁹⁵⁸

Nous avons vu précédemment (section 2.1.2.) que la « Vie » était un des trois quasi-transcendants de l'*épistémè moderne*. Le « droit » à la vie, « au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins »⁹⁵⁹ ne relève pas du droit traditionnel ; il ne se décline pas en termes d'oppression ni d'aliénation. Pourtant, il existe une réplique politique au pouvoir sur la vie, il existe une forme de résistance qui lui est opposée. Dans l'analytique du pouvoir que Foucault propose dans *La volonté de savoir*, il développe le caractère relationnel des rapports de pouvoir entre le pouvoir lui-même, qui est un réseau de pouvoirs multiple et multidirectionnel, et les résistances qui lui sont opposées. Une des caractéristiques essentielles du pouvoir est qu'il suppose une résistance qui n'est jamais en position d'extériorité⁹⁶⁰. La résistance naît de l'action du pouvoir ; elle en est la réaction et n'existe que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Cette résistance multiple⁹⁶¹, comme l'est le pouvoir lui-même, est comme son « irréductible vis-à-vis ». « Mais cela ne veut pas dire qu'elles [les résistances] n'en sont que le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁵⁸ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 188.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 190-191.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 126-127. La résistance « n'est jamais en position d'extériorité. Faut-il dire qu'on est nécessairement "dans" le pouvoir, qu'on ne lui "échappe" pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait inmanquablement soumis à la loi ? Ou que l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire – celui qui toujours gagne ? Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. »

⁹⁶¹ *Ibid.* « Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire. Mais *des* résistances qui sont des cas d'espèces [...]. »

défaite. » Elles sont une action, comme l'est le pouvoir. Et à l'instar des micro-pouvoirs, les résistances sont distribuées de façon irrégulière⁹⁶².

Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^e siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. [...] Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler.⁹⁶³

La guerre des races et son héritage

Le grand partage binaire mis en évidence dans le cours de 1976 avec la *guerre des races* est une forme archétypique des multiples partages binaires qui se créent dans la société au gré des résistances. Elle peut naître de l'intégration de quelques résistances qui formeront réseau, et pourront rendre possible une révolution⁹⁶⁴. L'analytique de la résistance est similaire à celle du pouvoir. Nous avons vu dans la section précédente, que la guerre conçue comme guerre des races pénètre tout le rapport social, « comme une sorte d'état permanent entre des groupes, des fronts, des unités tactiques, en quelque sorte, qui se civilisent les uns avec les autres. » Ce n'est pas la guerre de tous contre tous telle que la théorisait Hobbes, mais « une guerre généralisée, qui va parcourir à la fois tout le corps social et toute l'histoire du corps social ; mais non pas, évidemment, comme guerre des individus contre les individus, mais comme guerre des groupes contre des groupes. Et c'est cette généralisation de la guerre qui est [...] caractéristique de la pensée de Boulainvilliers »⁹⁶⁵.

L'histoire, à partir du fait même de la guerre et à partir de l'analyse que l'on fait en termes de guerre, va pouvoir mettre en relation toutes ces choses : guerre, religion, politique, mœurs et caractères, et va donc être un principe d'intelligibilité de la société.⁹⁶⁶

⁹⁶² *Ibid.* « Des grandes ruptures radicales, des partages binaires et massifs ? Parfois. Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les modelant, traçant en eux, des régions irréductibles. »

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 190-191.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 126-127. « Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles. Et, c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir. »

⁹⁶⁵ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 144.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

Pour Foucault, l'aristocratie française a inventé l'histoire : en faisant la guerre, « elle a pu se donner précisément sa guerre pour objet, la guerre étant à la fois le point de départ du discours, la condition de possibilité de l'émergence d'un discours historique et le référentiel, l'objet vers lequel se tourne ce discours »⁹⁶⁷. Auparavant l'histoire « disait le droit en racontant les guerres » ; à partir de Boulainvilliers, l'histoire « fait la guerre en déchiffrant la guerre et la lutte qui traversent toutes les institutions du droit et de la paix »⁹⁶⁸. Un *continuum* historico-politique relie le principe d'intelligibilité de l'histoire, qui analyse son objet en termes de guerre, au principe de rationalité du gouvernement politique. « L'histoire n'est pas simplement un analyseur ou un décrypteur des forces, c'est un modificateur. [...] dire la vérité de l'histoire, c'est par là même occuper une position stratégique décisive. »⁹⁶⁹ La guerre serait alors comme un dispositif qui permet aussi de passer de l'histoire au politique et de faire de l'histoire un instrument politique, mais surtout de donner à la politique un outil stratégique puissant. En donnant la révolution prolétarienne comme finalité de l'histoire humaine, le marxisme ne fait ainsi que réaliser la possibilité ouverte par les discours historico-politiques⁹⁷⁰. Foucault attribue néanmoins la reprise du discours de la guerre des races et sa transformation en discours de lutte de classes aux révolutionnaires français, notamment à Thiers⁹⁷¹, et non aux marxistes. En effet, nous l'avons vu (section 2.2.1.), il considère que la dialectique hégélo-marxiste a perverti cette lutte des classes héritière de la guerre des races. La Révolution française a engendré, pour Foucault, un « embourgeoisement », une « auto-dialectisation du discours historique » qui a éliminé la guerre, et son principe binaire, au profit d'un « principe d'universalité », que l'on retrouve à la fois dans le libéralisme – les crises d'ordre civil ne peuvent être que

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 152. « Boulainvilliers fait fonctionner comme principe d'intelligibilité de l'histoire ce qui n'était jusque-là que le principe de rationalité dans la gestion de l'État. Que le récit de l'histoire et la gestion de l'État entrent en continuité c'est, je crois, un phénomène capital. L'utilisation du modèle de rationalité gestionnaire de l'État comme grille d'intelligibilité spéculative de l'histoire, c'est cela qui constitue le *continuum* historico-politique. Un *continuum* qui va faire que, désormais, parler de l'histoire et analyser la gestion de l'État pourront se faire selon le même vocabulaire et selon la même grille d'intelligibilité ou de calcul. »

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 69. « Marx, à la fin de sa vie, en 1882, écrivait à Engels en lui disant : “Mais, notre lutte des classes, tu sais très bien où nous l'avons trouvée : nous l'avons trouvée chez les historiens français quand ils racontaient la lutte des races.” » La citation est citée de mémoire ; il est en effet improbable que Marx ait employé le terme de lutte des races.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

passagères – et dans le marxisme – la philosophie hégélo-marxiste de l’histoire a ainsi rencontré un processus d’auto-dialectisation déjà en mouvement⁹⁷². Le discours révolutionnaire directement hérité de celui de la guerre des races se trouve ainsi rapidement étouffé.

Au moment-même où le discours de la guerre des races se transforme en discours révolutionnaire, il se trouve également repris dans une « perspective biologico-médicale » et transformé dans un discours qui deviendra le discours raciste dans lequel « le thème de la guerre historique [...] sera remplacé par le thème biologique, post-évolutionniste, de la lutte pour la vie » ; la société binaire deviendra une société « biologiquement moniste » menacée par des « déviants » ; l’État ne sera plus « injuste dans la contre-histoire des races » mais au contraire « protecteur de l’intégrité, de la supériorité et de la pureté de la race »⁹⁷³. Le tournant du XVIII^e siècle voit de nouveau advenir un dédoublement dans celui du discours de la guerre des races en un discours révolutionnaire d’un côté et un discours du « racisme d’État »⁹⁷⁴ de l’autre, l’un en miroir de l’autre, l’un contre l’État et l’autre au profit de l’État. Des deux types de discours préexistants, l’un, philosophico-juridique, au profit du pouvoir souverain – et donc de l’État – et l’autre, historico-politique, de la division binaire au sein du corps social et qui nie la domination de l’État, c’est le dernier, pourtant étouffé par le premier dans le courant du XVIII^e siècle, qui va servir de creuset au nouveau discours dominant du racisme biologique et centralisé – que Foucault appelle la biopolitique. La Norme supplantant la Loi, les « techniques médico-normalisatrices » ont remplacé les « rituels magico-juridiques ». La guerre démontre encore ici son potentiel d’opérateur de renversement et la puissance du principe de rationalité qu’elle engendre (section 2.2.1.). Mais qu’advient-il du discours philosophico-juridique ? Hobbes n’est pourtant pas oublié après cette transformation. Il est en effet repris et adapté au nouveau discours idéologique libéral que fait naître la biopolitique⁹⁷⁵. Le discours philosophico-juridique continue de servir de support idéologique au discours de conservation de l’État qui dans sa structure

⁹⁷² *Ibid.*, p. 194-213.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 70-71.

⁹⁷⁴ Richard GROULX, *Michel Foucault, la politique comme guerre continuée : de la guerre des races au racisme d’État (sur le cours au Collège de France, « Il faut défendre la société »)*, Paris, Harmattan, 2015.

⁹⁷⁵ M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 92. Foucault estime que le discours et la théorie de l’État hobbesiens ne peuvent pas littéralement être repris par le libéralisme car Hobbes soutenait justement le gouvernement contre lequel les Anglais se sont libérés. La reprise de Hobbes par les courants libéraux, au premier lieu celui des réalistes, suppose une interprétation non absolutiste de son œuvre (cf. section 1.4.1.)

profonde utilise les mécanismes du discours historico-politique de la guerre des races. Nous l'avons vu, pour Foucault, la guerre des races est comme la matrice de passage entre le Pouvoir souverain de l'ère classique et le biopouvoir de l'ère moderne.

Au XX^e siècle, cependant, le discours « raciste » subit deux transformations qui deviendront deux aberrations radicales de la biopolitique : le nazisme⁹⁷⁶ et le socialisme soviétique. La seconde transformation est, « en quelque sorte, l'inverse [de la première] : non pas une transformation dramatique et théâtrale, mais une transformation subreptice, [...] diffusément “scientiste” ». Elle consiste à reprendre et à rabattre le discours révolutionnaire des luttes sociales [...] sur la gestion d'une police qui assure l'hygiène silencieuse d'une société ordonnée »⁹⁷⁷. L'ennemi de classes devient un déviant, un anormal, que la police élimine. Foucault rompt ainsi tout lien entre le discours révolutionnaire issu du dédoublement du discours de la guerre des races et le discours soviétique.

Et c'est ainsi que le chant rauque de races qui s'affrontent à travers les mensonges des lois et des rois, ce chant qui, après tout, a porté la forme première du discours révolutionnaire, est devenu la prose administrative d'un État qui se protège au nom d'un patrimoine social à garder pur.⁹⁷⁸

Le discours de la lutte des classes, qu'il soit marxiste ou soviétique, vient donc, pour Foucault, en rupture avec le discours des luttes sociales révolutionnaires qui faisaient suite à la guerre des races. La guerre des races, nous l'avons vu, est un archétype des luttes qui traversent un corps social, une matrice d'intelligibilité pour les guerres civiles, les guerres sociales, les guerres de religion, etc. qui divisent ce corps social, et que nous avons rassemblées sur un même plan d'immanence (*fig. 3*) de la section 1.3.2. La lutte des classes n'appartient pas à ce plan de la *stásis* car elle en est un point d'absolutisation ou de dialectisation.

Agamben, poursuivant les réflexions de Foucault sur la guerre des races, ne voit dans la guerre civile⁹⁷⁹ rien de moins que le paradigme constitutif de la politique occidentale. La première face de ce paradigme politique est celle qui affirme la nécessité de la guerre civile. La *stásis* était une guerre domestique, extériorité et intériorité familiales se confondent ; entre les polarités opposées – famille et cité, *oikos* et *polis*, privé et public, économie et

⁹⁷⁶ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 72. Un « racisme d'État dans un paysage idéologico-mythique qui se rapproche de celui des luttes populaires [...] la lutte de la race germanique asservie [...] »

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁷⁹ Giorgio AGAMBEN, *La guerre civile : pour une théorie politique de la stasis*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions Points, 2015.

politique –, la *stásis* ou la guerre civile sert de seuil pour passer de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. La seconde face du paradigme de la politique occidentale affirme, au contraire de la première face, la nécessité de l'exclusion de la guerre civile. Agamben s'intéresse au paradoxe des termes de « peuple » et de « multitude » dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes : la multitude désigne les citoyens sujets du pouvoir souverain. Le peuple règne et est souverain à condition de n'avoir qu'une seule volonté et une seule action propre ; il ne le peut qu'à travers la figure du roi : « multitude dissoute ». La guerre civile correspond à la tentative, pour une « multitude dissoute » mécontente de son roi, de revenir à une « multitude désunie », afin de constituer une nouvelle souveraineté. Agamben parle d'« adémie », d'absence de peuple. Par la guerre civile, la multitude des individus tente de rompre cette absence et de faire entendre politiquement sa voix. L'adémie, inévitable, est constitutive de l'État moderne occidental.

Dans le tournant du XVIII^e siècle qui fait advenir l'État moderne occidental, qui fait passer de la guerre des races au doublet de la guerre révolutionnaire et du racisme d'État, mais aussi du paradigme dominant de la guerre classique – qui étouffe celui de la guerre des races – à celui du paradigme-doublet de la guerre dite classique et de la lutte des classes, nous retrouvons Clausewitz : la partie analytique de sa théorie (section 1.2.2.) nous fait encore osciller entre la « raison d'État » foucaldienne, qu'assoient les réflexions sur les guerres réelles et leur limitation par la politique – la guerre dite classique héritière de la guerre classique –, et la nouvelle rationalité de la biopolitique, qui met au centre de ses préoccupations ce qui est vivant et réagit, mais qui, œuvrant à l'enrichissement et donc à l'amélioration des conditions de vie de tous, libère aussi les forces résistantes des peuples. Clausewitz a annoncé l'illimitation des guerres futures : les guerres absolues qu'a menées Napoléon, les guerres des peuples en armes comme celle d'Espagne, lui ont montré que le pouvoir politique de l'État ne pouvait pas, ou ne voulait pas, forcément maîtriser les forces ainsi libérées. Dans le plan d'immanence du *pólemos*, (fig. 3) de la section 1.3.2, cela se traduit, non pas par une dialectisation des guerres, mais au contraire par un retour du principe binaire qui transforme les guerres classiques en luttes, en duels qui montent aux extrêmes.

Les plans d'immanence de la *stásis* et du *pólemos* fonctionnent ainsi en miroir l'un de l'autre ; le second correspondant à la dialectisation du premier, et le premier correspondant à la « binarisation » du second. Si l'on suit Foucault, l'ordre d'apparition de ces plans serait d'abord celui de la *stásis*, duquel, par dialectisation, serait né celui du *pólemos*. Du moins, le paradigme de la guerre à l'ère classique – dont nous retrouvons l'héritière dans le plan d'immanence du *pólemos* – serait né d'une institutionnalisation de la guerre et d'une volonté

de maîtriser les luttes qui traversent et divisent la société à la fin du Moyen Âge. Malgré une réapparition sous la forme de la guerre révolutionnaire, la guerre des races – guerre archétypique du plan d'immanence de la *stásis* – s'effacent à nouveau lors de l'avènement du paradigme de lutte des classes. Dans cette société où la Vie est un quasi-transcendantal, la guerre doit être bannie. Seules les stratégies de dissuasion mises en œuvre après la Seconde Guerre mondiale paraissent néanmoins avoir atteint la mise entre parenthèses des guerres – entre les États disposant de l'arme atomique bien sûr. Pour Foucault, la politique extérieure des États est commandée par le maintien de l'équilibre des forces qui passe non pas tant par la guerre que par la possibilité ou la menace de la guerre. Dans cette logique, la dissuasion nucléaire, menace suprême, devient l'instrument idéal de la conservation de cet équilibre mondial. Mais le paradoxe du pouvoir atomique est celui d'un « pouvoir de souveraineté qui tue, mais également, d'un pouvoir qui est celui de tuer la vie elle-même [...] de se supprimer, par conséquent, comme pouvoir d'assurer la vie »⁹⁸⁰. Derrida dirait que ce pouvoir est *auto-immun*.

CONCLUSION : LE RETOUR DE LA GUERRE DES RACES ?

Foucault ne définit pas la guerre : il remplace la question « qu'est-ce que ? » par « comment s'exerce ? » ; il s'intéresse à la guerre comme « dispositif », comme instrument opérateur servant à la fois pour l'analyse des rapports de force, pour la compréhension du principe de rationalité disciplinaire et pour les renversements ou transformations de paradigmes. Certains interprètes, nous l'avons vu, voient dans les réflexions sur la guerre un tournant dans la philosophie de Foucault. En 1976, dans son cours au Collège de France, Foucault envisage le pouvoir au travers des rapports de force et de la guerre⁹⁸¹. Dans les cours précédents et *Surveiller et punir*, Foucault utilisait plutôt l'armée, au côté d'autres institutions comme les monastères, les hôpitaux, les écoles, pour caractériser le pouvoir disciplinaire qui apparaît à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle et qui agit, à travers une anatomo-politique, sur les corps des individus. Dans les cours postérieurs à celui de 1976, *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*, et dans la *Volonté de savoir*, il approfondit la notion de biopouvoir qu'il a fait émerger et celle de biopolitique qui se présente comme bienveillante pour les populations, mais qui prend néanmoins, nous l'avons vu, la forme d'une guerre insidieuse. Nous avons montré que la guerre comme dispositif opérait un tournant, non pas tant dans la pensée de Foucault mais plutôt dans la

⁹⁸⁰ M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 226.

⁹⁸¹ D. DEFERT, « Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir », *art. cit.*

façon dont il envisage le pouvoir au sein de la société. La guerre est aussi pour lui un passage entre deux *épistémè*, l'une classique et l'autre moderne, la seconde conservant en trame de fond le principe de rationalité disciplinaire du premier. Enfin, la guerre, dans une conception foucaldienne structuraliste, sert, depuis l'avènement de l'ère moderne, d'articulation entre les deux séries de paradigmes du biopouvoir, c'est-à-dire l'organo-discipline de l'institution et la bio-régulation de l'État.

De la pensée de Foucault sur la guerre, nous pouvons tirer des concepts qui nous permettent de poursuivre notre réflexion entamée dans la première partie. Nous pouvons dire que la guerre dans sa conception première est pour Foucault celle de la *guerre des races* – concept qui lui est propre et qui vaut autant comme lutte entre deux peuples hétérogènes que comme lutte au sein d'une société qui se divise en deux. La guerre, selon ce concept, est essentiellement binaire et sociétale ; elle rappelle le concept pur de guerre clausewitzien comme duel montant inexorablement aux extrêmes (section 1.2.2.) mais aussi la *stásis* grecque. Il arrive cependant à Foucault de parler de la guerre comme guerre interétatique, qui sous sa forme de guerre possible ou de menace constitue l'instrument d'équilibre des relations de pouvoir entre les États européens à partir du XVII^e siècle, puis par extension entre les États du monde à partir du XX^e siècle. Cette seconde acception de la guerre correspond chez Foucault à une institutionnalisation, à une appropriation de la guerre que les États veulent maîtriser, qui nous fait penser à la capture étatique de la machine de guerre chez Deleuze – dont nous traiterons dans le chapitre suivant. Cette guerre « domptée », que l'on voudrait empêcher de monter aux extrêmes, rappelle cette fois-ci la guerre trinitaire de Clausewitz : celui-ci conceptualise un système de trois pôles d'attraction qui « stabilise » la guerre en l'empêchant de s'approcher de sa forme absolue.

Le changement de rationalité qui fait passer, au tournant du XVIII^e siècle, de la raison d'État à la biopolitique renverse, nous l'avons vu, l'illimitation interne de l'exercice du pouvoir des États sur les populations administrées par une auto-limitation, et la limitation externe de l'exercice du pouvoir des États entre eux par une illimitation. Ainsi la guerre des races, dont le principe se retrouve, à ce tournant, à la fois dans la lutte révolutionnaire contre l'État et dans le racisme d'État lui-même, s'efface devant la dialectisation de la lutte révolutionnaire en lutte des classes et devant la bienveillance ou l'auto-limitation de la force de la biopolitique. La guerre des races demeure néanmoins en toile de fond des rapports sociaux. Du côté de la politique extérieure des États, la transformation de la régulation, issue des traités de Westphalie et réaffirmée par le congrès de Vienne, en rapports non régulés se traduit à la fois dans l'illimitation de la guerre commerciale et dans l'illimitation des moyens

engagés dans les deux guerres mondiales du XX^e siècle. Néanmoins, après la Seconde Guerre mondiale, la dissuasion nucléaire change la donne en introduisant une nouvelle forme de régulation ou de stabilisation de la guerre. Foucault y voit le jeu d'une biopolitique qui, dressant la Vie comme principe quasi-transcendantal, en vient à la « mettre en gage » ou à l'offrir en otage afin de la préserver ; la biopolitique prend le risque de l'anéantissement de ce qui lui importe le plus, la Vie, faisant le pari qu'aucun État disposant de l'arme nucléaire n'osera s'en servir et être responsable de la destruction de ce qui est devenu le principe de toute politique.

*

Mais n'oublions pas que Foucault s'attache à rendre compte de son présent, les années 1970 pour ce qui concerne la réflexion sur la guerre. La généalogie du racisme d'État de la biopolitique – qui est l'actualité sur laquelle se penche Foucault – l'amène à forger ce concept de guerre des races qu'il peut paraître hasardeux d'utiliser au-delà de ce qu'en a fait Foucault. Parce que le structuralisme de Foucault a l'originalité d'aborder une certaine diachronie, celle du passage entre les strates synchroniques qui se succèdent dans l'histoire des idées, il nous paraît intéressant de poursuivre ce mouvement en suivant le concept de la guerre des races jusqu'à notre propre actualité. Les legs de Foucault viennent enrichir les legs des auteurs de la première partie de cette thèse : ceux de Kant qui a inspiré à Foucault son ontologie de l'actualité et de la finitude, ceux de Hegel et du marxisme qui génèrent l'anti-hégélianisme et l'anti-humanisme foucaaldiens – il n'y pas de fin de l'histoire et donc pas de fin de la guerre – mais aussi ceux de Schmitt qui, en regrettant la perte d'influence du paradigme classique de la guerre, dévoile d'une autre manière que celle de Foucault ce que ce paradigme permettait de cacher : les désordres sociaux qui divisent l'État.

Nous pouvons ainsi aller plus loin dans la réflexion. La Guerre froide qui divise le monde en deux fait apparaître la trame de fond qui la constitue : une guerre des races qui s'installe cette-fois au niveau d'une société mondialisée. Le rêve cosmopolitique de Kant ne s'y réaliserait-il pas dans une paix, non pas perpétuelle, mais figée dans la terreur de la bombe atomique ? L'humanité est devenue une société à l'échelle du monde dont les rapports sociaux sont antagoniques ou polarisés. La fin de la Guerre froide n'a pas fondamentalement enrayé ce retour de la guerre des races ; bien au contraire, elle l'a multiplié. Les conflits dits identitaires, qu'ils soient d'ordre nationalistes ou religieux, renouent ouvertement avec la dimension existentielle de la *stásis* et avec les discours historico-politiques foucaaldiens. La guerre des races que la biopolitique a savamment étouffée et maîtrisée touche les États occidentaux du fait de la mondialisation de la société

et finit par miner leur cohésion interne si difficilement acquise. Sous la surface des relations internationales fondées sur le respect du droit se jouent des guerres « sales » sur lesquelles le droit international ne peut avoir prise : les États, derrière une façade parfois à peine opaque, ont recours à des moyens détournés⁹⁸² pour parvenir à leurs objectifs de guerre. Il n'est plus besoin d'évoquer de guerre juste pour se justifier, il suffit de faire faire la guerre à des groupes non étatiques – des sociétés privés, des guérilleros instrumentalisés, ou des *proxies*⁹⁸³. Cette désinhibition à peine cachée des États face à une guerre qui n'est pas celle du paradigme dit classique – ni celle d'ailleurs du paradigme de la lutte des classes – nous invite à chercher le cœur de la notion de guerre, ou le concept de guerre qui est au fondement du paradigme-doublet de l'ère moderne, au-delà des deux discours idéologiques, dans la guerre des races. Le travail de Foucault aurait alors fait surgir, du fond des paradigmes que les discours traduisent, le concept fondateur de la guerre : la *guerre des races*⁹⁸⁴.

2.3. DELEUZE

Si Deleuze reconnaît, comme nous allons le voir au début de ce chapitre, l'importance de ce que lègue la philosophie foucauldienne, la réciproque est également vraie. « Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes [...]. Mais un jour, peut-être, le siècle sera Deleuzien »⁹⁸⁵ sont des paroles de Foucault. L'œuvre de Deleuze nous apporte, après celle de Foucault, une nouvelle variation critique sur le thème de la pensée de la guerre : ses concepts, avec son vocabulaire propre, nous emmènent sur des lignes de fuite, des pointes de subversion, des plis, qui nous écartent de l'image, souvent attribuée au structuralisme, d'une pensée de l'immanence plane et plate. Une partie de cette œuvre est co-écrite avec Félix Guattari, auquel nous devons certains des concepts importants que nous allons voir, comme la « déterritorialisation » et le « machinique ».

⁹⁸² Ainsi le concept de « guerre hybride » est apparu en théorie des relations internationales pour traduire l'emploi, par un même État, de moyens conventionnels – ceux de la guerre « classique » telle que définie par le droit international – et de moyens asymétriques ou irréguliers – que le droit international ne reconnaît pas.

⁹⁸³ Le terme anglais que l'on peut traduire par « mandataire » – celui qui agit en lieu et place d'une autre personne – en est venu à qualifier ces groupes armés qui agissent à la place d'un État sans néanmoins que l'État ne reconnaisse officiellement le « mandat » ou la délégation qui leur est donnée.

⁹⁸⁴ Foucault s'intéresse aux discours que la guerre des races produit, discours historico-politiques capables de renverser la domination des discours philosophico-juridiques. Nous nous intéressons dans cette thèse à la guerre des races elle-même dans ses actualisations historiques.

⁹⁸⁵ Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 75.

Comme Foucault, Deleuze n'étudie pas le concept de guerre en lui-même, ni le phénomène de la guerre. Il s'intéresse à la façon dont la guerre détermine et caractérise les différentes sociétés humaines. Nous retrouvons derrière ses travaux – comme derrière ceux de Foucault – la méthode comparatiste de Dumézil sur le nom duquel commence le « Traité de nomadologie : la machine de guerre »⁹⁸⁶, texte central pour notre travail sur le concept de guerre, co-écrit avec Guattari. Aux côtés de ce chapitre, ou plutôt ce « plateau », nous étudierons d'autres textes majeurs de *Mille Plateaux* qui, à l'image du rhizome – le premier plateau – tissent des connexions conceptuelles souterraines avec le concept de machine de guerre.

2.3.1. UNE MACHINE DE GUERRE POUR UNE GUERILLA CONTRE LES PUISSANCES

Deleuze conçoit la philosophie comme subversive : elle mène une guerre, mais une guerre sans bataille, ou plutôt une guérilla.

Il arrive que des pourparlers durent si longtemps qu'on ne sait plus s'ils font encore partie de la guerre ou déjà de la paix. Il est vrai que la philosophie ne se sépare pas d'une colère contre l'époque, mais aussi d'une sérénité qu'elle nous assure. La philosophie cependant n'est pas une Puissance. Les religions, les États, le capitalisme, la science, le droit, l'opinion, la télévision sont des puissances, mais pas la philosophie. La philosophie peut avoir des batailles intérieures (idéisme - réalisme, etc.), mais ce sont des batailles pour rire. N'étant pas une puissance, la philosophie ne peut pas engager de bataille avec les puissances, elle mène en revanche une guerre sans bataille, une guérilla contre elles.⁹⁸⁷

Cette façon de concevoir la philosophie rompt avec la vision classique d'une philosophie qui règne sur les sciences, la politique, le droit. Elle est une philosophie *mineure* qui se positionne en résistance face à des discours dominants ; elle n'est certes pas une Puissance mais elle détient la puissance de la subversion, le pouvoir de susciter les mutations ou les révolutions, le savoir « penser autrement »⁹⁸⁸. La philosophie, pour Deleuze, doit dévoiler que la métaphysique n'est pas celle, rassurante, de l'ordre et de la reproduction, de l'Un et du Même, mais celle du chaos primordial et de la différenciation. Si la philosophie ne mène pas de bataille – d'égal à égal – avec les puissances, c'est parce qu'elle sait que les véritables batailles se jouent dans une autre dimension, celle de la métaphysique, celle de l'Être. Les concepts deleuziens, mais aussi ceux de Guattari, expriment ces batailles métaphysiques, ce darwinisme dont nous avons parlé dans l'introduction, celui qui sélectionne parmi les variations originaires. Ces concepts sont autant d'armes subversives

⁹⁸⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 434-527.

⁹⁸⁷ Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Éditions de Minuit, 2007, p. 7.

⁹⁸⁸ Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

dans la guérilla que la philosophie mène contre les puissances, en premier lieu celles du capitalisme. Dans un entretien avec Toni Negri, Deleuze donne les directions prises par son marxisme dans *Mille Plateaux* : une société ne se caractérise plus par ses contradictions mais par ses lignes de fuite, plus par les classes mais par les minorités ; le devenir minoritaire consiste ainsi à « chercher un statut de “machines de guerre”, qui ne se définiraient pas du tout par la guerre, mais par une certaine manière d’occuper, de remplir l’espace-temps : les mouvements révolutionnaires [...] sont de telles machines de guerre »⁹⁸⁹.

Avant d’analyser tout le complexe conceptuel deleuzo-guattarien qui s’articule autour de la machine de guerre, de la « déterritorialisation » à la « capture », commençons par étudier l’ouvrage que Deleuze consacre à la philosophie de Foucault et à sa conception des rapports de forces. Avec Foucault, Deleuze voit la résurgence d’une nouvelle pratique de lutte, après celle de Marx. Pour Foucault, la Loi ne serait qu’une distribution, et une redistribution lorsqu’un nouveau modèle de société arrive – comme au tournant du XVIII^e siècle – de rapports de forces, qui viendraient recouvrir une « carte stratégique » des illégalismes. La loi « est la guerre elle-même, et la stratégie de cette guerre en acte [...] ». À l’arrière-fond gronde une bataille, avec ses tactiques locales, ses stratégies d’ensemble, qui ne procèdent pourtant pas par totalisation, mais relais, raccordement, convergence, prolongement. Il s’agit bien de la question *Que faire ?* »⁹⁹⁰. La question de Lénine (section 1.3.2.), qui est celle de la *praxis* marxiste, anime la lecture deleuzienne de Foucault, mais c’est pourtant à Kant, nous allons le voir, que ses lectures de Foucault ramènent Deleuze. Commencer par le livre de Deleuze sur Foucault nous permet également de mesurer et différencier les apports de l’un et de l’autre, les placer l’un vis-à-vis de l’autre, de les articuler l’un par rapport à l’autre.

La bataille de l’Être : lecture de Foucault

Le « dispositif » foucauldien – concept que nous avons appliqué pour caractériser la pensée de la guerre chez Foucault (section 2.2.1.) – est pour Deleuze le lieu d’un combat de forces dans lequel la répression et l’idéologie ne sont que de la poussière soulevée, et non pas les enjeux du combat⁹⁹¹. Le combat, lui, est métaphysique, et chaque dispositif, que Deleuze appelle un *agencement*, résulte de ce combat ; la répression et l’idéologie, concrètes et pratiques, naissent en même temps que le dispositif. Le cœur de l’archéologie

⁹⁸⁹ G. DELEUZE, *Pourparlers, 1972-1990*, op. cit., p. 232-233.

⁹⁹⁰ G. DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p. 38.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

foucauldienne réside dans la recherche de ces formations concrètes et pratiques que sont les formations discursives, celles des *énoncés*, mais aussi, selon Deleuze, les formations « non-discursives ». Son interprétation s'avance ainsi sur un terrain où les structuralistes ne sont pas attendus : le « hors-texte ». Deleuze donne à l'*Archéologie*⁹⁹² un rôle structurant : en distinguant les formations discursives des formations non-discursives, ne serait-ce que négativement, elle donne à ces formations qu'il renomme « de *milieux* » une existence que concrétisera *Surveiller et punir*⁹⁹³. Cette lecture de Foucault permet à Deleuze de sortir du domaine « discursif » dans lequel les racines linguistiques ancrent naturellement le structuralisme⁹⁹⁴. Les « choses » deviennent avec Deleuze des *formes de contenu*, ou formation de milieux nous l'avons vu, tandis que les « mots » deviennent des *formes d'expression*, ou formation d'énoncés. En donnant d'autres noms aux concepts qu'il reprend de Foucault, Deleuze ne fait pas que les rebaptiser : il crée sa propre vision du monde foucauldien, de la même façon qu'il avait créé une vision structuraliste du système critique kantien (section 1.2.1.). D'ailleurs, il rapproche à plusieurs reprises Foucault de Kant comme nous allons le voir. Les deux formes de contenu et d'expression sont hétérogènes, la première appartenant à un régime de lumière et la seconde à un régime de langage – le visible fait face à l'énonçable –, mais se présupposent réciproquement avant de s'incarner. Deleuze explique que Foucault donne le nom de *diagramme* à la carte des rapports de forces, cette dimension qui précède l'incarnation des formes et dans laquelle existent deux variables pures informelles, matière et fonction pures⁹⁹⁵. Cela lui permet de raccrocher ce concept de diagramme au concept guattarien de *machine* abstraite, elle-même composée de matières et de fonctions diagrammatiques, et qui, comme nous le verrons plus loin, permet de penser la guerre comme machine de guerre. Les pures matières s'incarnent donc dans des matières formées visibles et les pures fonctions dans des fonctions formalisées énonçables. Ce concept de diagramme sert aussi à Deleuze à reprendre dans une même idée ce que Foucault entendait derrière les notions d'*épistémè* ou d'ère ou d'époque par exemple. Le diagramme deleuzien est en effet une multiplicité spatio-temporelle qui brasse les matières et les fonctions pour susciter des mutations et produire une nouvelle réalité ; il est la grille de sélection darwinienne que nous avons évoquée dans l'introduction. Ainsi, Deleuze liste

⁹⁹² M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit.

⁹⁹³ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit.

⁹⁹⁴ Même si Foucault et lui-même refusent, rappelons-le, l'étiquette de structuralistes.

⁹⁹⁵ G. DELEUZE, *Foucault*, op. cit, p. 42.

plusieurs diagrammes à côté des deux grands diagrammes foucaaldiens, le diagramme classique ou de souveraineté – celui de l'*épistémè classique* (section 2.1.1.) – et le diagramme moderne ou de discipline – celui de l'*épistémè moderne*⁹⁹⁶ débutant au tournant du XVIII^e siècle –, comme par exemple le diagramme napoléonien⁹⁹⁷, sorte d'hybride dans lequel la fonction disciplinaire moderne s'accorde avec la fonction souveraine classique, ou les diagrammes féodal, pastoral, romain, et grec, ou encore le diagramme des sociétés dites primitives – que Deleuze n'extrait pas directement de la lecture de Foucault.

Cette notion de diagramme permet également à Deleuze d'introduire la question métaphysique de la *cause* ou des conditions de possibilité si nous utilisons le vocabulaire kantien.

[...] le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social : la machine abstraite est comme la cause des agencements concrets qui en effectuent les rapports ; et ces rapports de forces passent « non pas au-dessus » mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent.⁹⁹⁸

Deleuze sort ainsi le structuralisme d'un positivisme qui lui était trop souvent associé, notamment dans les années 1950 et 1960, sans pour autant revenir à une philosophie transcendantale platonicienne ou même kantienne. Cette cause est *immanente* à son effet ; l'effet et la cause se présupposent mutuellement. La cause ou *machine abstraite* s'actualise en s'intégrant et se différenciant dans l'effet ou l'*agencement concret*. Ainsi le dispositif foucauldien – agencement concret – suppose, selon Deleuze, ses propres conditions de possibilité, tel que nous l'avons discuté lorsque nous avons traité de la notion d'expérience dans un système de pensée structuraliste (section 2.1.1.). La cause immanente, informelle, s'actualise dans un dédoublement de formes : les matières visibles et les fonctions énonçables, deux directions divergentes dans lesquelles le diagramme, situé dans la béance entre les deux formes, s'incarne. « Les agencements concrets sont donc fendus par l'interstice suivant lequel s'effectue la machine abstraite. »⁹⁹⁹ Si le *savoir* chez Foucault passe sans cesse du visible à l'énonçable et inversement, c'est parce qu'il suppose le *pouvoir*,

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 79. Dans les sociétés de l'*épistémè moderne*, il existe, selon le vocabulaire deleuzien, deux fonctions pures, deux « pouvoirs d'affecter », l'anatomo-politique et la biopolitique, et deux matières pures, deux « pouvoirs d'être affectés », le corps et la population quelconques.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 46.

un rapport de forces diagrammatique qui agit transversalement entre les deux formes, les forçant à se coadapter.

Si savoir consiste à entrelacer le visible et l'énonçable, le pouvoir en est la cause présupposée, mais, inversement, le pouvoir implique le savoir comme la bifurcation, la différenciation sans laquelle il ne passerait pas à l'acte.¹⁰⁰⁰

Le dispositif foucaldien serait donc biforme et admettrait, à l'interstice entre les deux formes, une *béance* informe, lieu¹⁰⁰¹ – ou plutôt non-lieu – du diagramme dont il est l'actualisation, ou machine abstraite. Le diagramme fonctionne par sélection – darwinienne – parmi une variation d'agencements possibles.

Si la guerre est bien pour Foucault un dispositif, comme nous avons tenté de le montrer (section 2.2.1.), alors cela se traduit dans les concepts deleuziens de la façon suivante : la guerre est un agencement biforme visible et dicible qui comprend, entre sa forme de contenu et sa forme d'expression, sa propre cause immanente. Ainsi, nous passons de la guerre foucaldienne comme *cri*, comme *expression* de rapport de forces, à une guerre qui sort à la fois dans le « hors-texte » en ayant une forme visible de *contenu*, c'est-à-dire une guerre comme *expérience*, mais qui sort aussi d'une immanence strictement positiviste en réintroduisant une cause, certes immanente, expliquant l'agencement que prend concrètement la double forme « guerre », *expression* et *expérience*. Pourtant, nous avons vu que la guerre était également chez Foucault un opérateur qui permet l'émergence de principes de rationalité et qui permet les modifications, les renversements dans les rapports de forces ou plus largement entre les discontinuités d'épistémè. Deleuze le traduit dans la notion de « luttes » qui imprime à chaque diagramme un « style » représentatif, tout en liant les différents styles de diagrammes les uns aux autres. « C'est à partir des “luttes” de chaque époque, du style des luttes, qu'on peut comprendre la succession des diagrammes, ou leur ré-enchaînement par-dessus les discontinuités. »¹⁰⁰² Ces luttes sont celles qui ressortent de la « bataille » des deux formes : « ce sont les énoncés et les visibilitées qui s'étreignent directement comme des lutteurs, se forcent et se capturent »¹⁰⁰³. De même, le savoir, constitué de ces relations de formes qui luttent, et le pouvoir, constitué de rapports de forces,

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ Le concept deleuzien de béance ou d'interstice comme lieu de l'informe nous ramène également au concept derridien de *chôra* (section 2.1.2.).

¹⁰⁰² G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 73.

se capturent¹⁰⁰⁴ mutuellement, avec un primat du pouvoir sur le savoir. Le savoir en effet est « stratifié » alors que le pouvoir est diagrammatique, c'est-à-dire qu'il émet et distribue des singularités, points d'application de forces – actions ou réactions que Deleuze regroupe sous le concept d'*affects*. Alors que les stratifications du savoir donnent des archives, ce qui donne les diagrammes ce sont les *stratégies* non-stratifiées, extérieures aux formes du visible et de l'énonçable. A chaque épistémè, il existe donc un style de luttes, avec des stratégies spécifiques traduites dans un diagramme, et s'exprimant au travers de relations de combat entre dicible et visible. Nous pouvons aller jusqu'à dire que ces luttes métaphysiques sont celles qui donnent son caractère fondamental à la guerre duelle, cette guerre que Foucault nomme *guerre fondamentale* et qui s'est incarnée de façon presque pure dans la guerre des races (section 2.2.2.).

L'a-priori, selon Deleuze, est chez Foucault historique et épistémologique, et non phénoménologique. Deleuze explique justement le primat de Foucault pour les régimes d'énoncés par la volonté de rompre avec toute phénoménologie¹⁰⁰⁵. Le sujet qui voit est une fonction dérivée – et non première – des « machines » de visibilité, comme le sujet qui dit dérive des régimes d'énoncés. Au contraire de la phénoménologie, les conditions de possibilité ne se réunissent pas dans la conscience d'un sujet. L'a-priori, la cause immanente, est un *absolu*, soit « être-lumière », soit « être-langage », « l'un rend les visibilités visibles ou perceptibles, comme l'autre rendait les énoncés énonçables, dicible ou lisibles »¹⁰⁰⁶. Cependant, si l'a-priori foucauldien historique diffère de l'a-priori kantien universel, car pour l'un les conditions sont celles de l'expérience *réelle* alors que pour l'autre elles sont celles de toute expérience *possible* – d'où le terme de conditions de *possibilité* –, Deleuze rapproche tout de même Foucault de Kant : « s'il y a néo-kantisme [chez Foucault], c'est parce que les visibilités forment avec leurs conditions une Réceptivité, et les énoncés, avec les leurs, une Spontanéité »¹⁰⁰⁷. La spontanéité de l'entendement kantien devient celle du langage et la réceptivité de l'intuition celle de la lumière. Deleuze va encore plus loin dans le rapprochement entre Foucault et Kant : le schème de l'imagination qui permet la coadaptation entre l'entendement et l'intuition chez Kant devient ce « non-lieu » ou lieu d'affrontement entre les deux formes d'énoncés et de visibilités, cette « troisième dimension

¹⁰⁰⁴ Nous reviendrons sur le concept de capture dans notre étude de la « machine de guerre » (section 2.3.2.).

¹⁰⁰⁵ G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 67.

informelle qui rendra compte et de la composition stratifiée de deux formes, et du primat de l'une sur l'autre »¹⁰⁰⁸. Kant hante l'interprétation deleuzienne de Foucault aussi lorsqu'il évoque le pragmatisme foucaldien : de la même façon que chez Kant il y a irréductibilité entre la détermination de la connaissance, théorique, et la détermination pratique, chez Foucault il y a irréductibilité entre la « pratique » de savoir et la « pratique » de pouvoir¹⁰⁰⁹. Foucault déplacerait la différenciation kantienne entre théorie et pratique dans un champ entièrement pratique tout en conservant une différenciation de nature entre deux dimensions, celle du savoir et celle du pouvoir.

Sachant à quel point Deleuze considère sa philosophie éloignée de la philosophie kantienne (section 1.2.1.), ramener autant Foucault à Kant pourrait signifier qu'il cherche à se différencier de son contemporain. Pourtant, il montre que les concepts foucaldiens se fondent sans mal parmi les siens et ceux de Guattari ; nous pouvons même dire qu'il les fait siens. L'ambivalence, entre admiration et refus, est la même que vis-à-vis de Kant : Deleuze souhaiterait peut-être montrer que Foucault n'a pas osé aller assez loin, qu'il n'aurait pas réellement pris conscience du caractère *subversif* de sa philosophie vis-à-vis d'un structuralisme bridé par le positivisme. Le schéma ci-dessous (*fig. 6*)¹⁰¹⁰ réalisé par Deleuze représente son interprétation de la vision foucaldienne du monde. Cette vision est de toute évidence plus deleuzienne que foucaldienne : elle entre dans une profondeur métaphysique dans laquelle Foucault ne serait pas autant aventuré.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 75. Dans la première critique kantienne, l'entendement « a le primat » sur l'intuition dans le sens où l'entendement est la faculté qui légifère sur les autres (section 1.2.1.).

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 128.

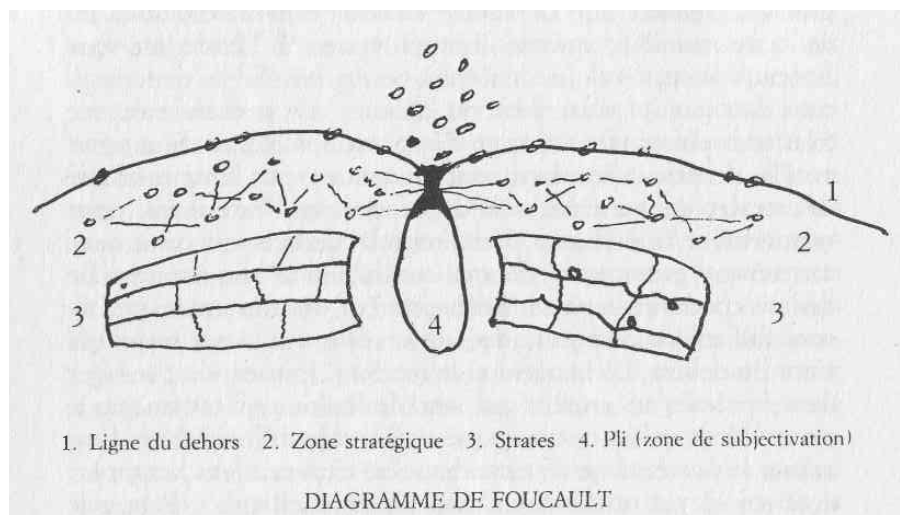


Figure 6 - schéma de Deleuze représentant son interprétation de la vision du monde de Foucault. Ce schéma est issu de son ouvrage *Foucault* (p. 128).

Dans cette vision du monde, ce sont les rapports de force de la micro-physique du pouvoir – que Deleuze renomme « rapports moléculaires » – qui déterminent des singularités – les points visibles sur la figure ci-dessus – que Deleuze nomme *affects* et qui évoluent dans la *zone stratégique*. Ensuite, des agents intégrateurs – que Deleuze renomme instances molaires –, des institutions, comme l'État, *capturent* ces singularités pour les relier dans des lignes, les mettre *en séries*, en *strates*. Le diagramme qui permet cette stratification est au *dehors* des strates ; il est issu de l'espace du Dehors¹⁰¹¹ mais ne se confond pas avec lui. Les rapports de pouvoir s'inscrivent entièrement dans le diagramme, tandis que les singularités de résistance sont en lien direct avec le Dehors. La pensée critique, « la pensée du dehors est une pensée de la résistance »¹⁰¹². Les points de résistance, comme le Dehors, sont alors premiers, car ils bouleversent et renversent les diagrammes. Les singularités « sauvages », quant à elles, sont celles qui restent sur la ligne du dehors, dans les « marges »¹⁰¹³ du dehors, prêtes à basculer dans le chaos d'où elles viennent ou dans la zone de bataille. Mais le Dehors n'est pas si lointain ; il se niche au cœur des éléments stratifiés, constituant un Dedans de même nature que le Dehors. C'est le *pli* deleuzien que fait la ligne du dehors quand elle creuse les strates ; c'est l'impensé de la pensée chez Foucault dans les *Mots et les Choses* (section 2.1.2.) ; c'est également la résurgence du « point chaud », du magma chaotique, que nous avons conceptualisé dans notre chapitre consacré à Schmitt (*fig.*

¹⁰¹¹ Deleuze distingue le *dehors* foucauldien, informel, de l'*extériorité* foucauldienne qui reste dans le champ du formel et qui permet de limiter les formes ou de les différencier.

¹⁰¹² G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 125.

4 de la section 1.4.2.). Ici encore Deleuze fait le lien entre Foucault et Kant en s'appuyant sur les termes de « doublet empirico-transcendental » et de « redoublement empirico-critique »¹⁰¹⁴ que Foucault utilise pour qualifier l'« homme » à partir de l'ère moderne, c'est-à-dire depuis Kant. Le Dehors creuse un Soi dans l'homme, une troisième dimension irréductible au savoir et au pouvoir, représenté par le *pli* ou la zone de subjectivation sur la figure ci-dessus. Ici encore l'ombre de Kant est présente : les trois questions ontologiques qui se posent dans chaque formation historique, chaque *épistémè*, seraient « que puis-je savoir ? », « que puis-je faire ? » et « que puis-je être ? », le « je » étant plutôt un « on »¹⁰¹⁵. Elles font bien sûr écho aux questions kantienne que Foucault a commentées (section 1.2.1.).

Pour Deleuze, Foucault fait passer la philosophie de la phénoménologie à l'épistémologie (savoir), mais aussi à la stratégie (pouvoir), et enfin à l'éthique (soi). La ligne du Dehors est celle qui permet, dans la boucle qu'elle fait au Dedans, la réflexion morale.

Mais, si terrible que soit cette ligne, c'est une ligne de vie qui ne se mesure plus à des rapports de forces, et qui emporte l'homme au-delà de la terreur. Car, à l'endroit de la fissure, la ligne fait une boucle [...] traçant un espace du dedans, mais coextensif à toute la ligne du dehors. [...] C'est la chambre centrale, dont on ne craint plus qu'elle soit vide, puisqu'on y met le soi.¹⁰¹⁶

Cette boucle, c'est aussi le motif deleuzo-guattarien de la « ritournelle », de la déterritorialisation et de la reterritorialisation, sur lesquels nous allons maintenant nous pencher.

La déterritorialisation : miroir de Schmitt ?

Le concept de *déterritorialisation* apparaît chez Deleuze et Guattari en 1972. « Se déterritorialiser, c'est quitter une habitude, une sédentarité. Plus clairement, c'est échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis »¹⁰¹⁷. La déterritorialisation est un processus de décontextualisation d'un ensemble de relations permettant une réactualisation dans d'autres contextes. Le concept de déterritorialisation ne va donc pas sans celui de

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 105. « [...] le thème qui a toujours hanté Foucault, c'est celui du double. Mais le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. [...] Ce n'est jamais l'autre qui est un double, dans le redoublement, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre [...]. »

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰¹⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Edipe*, op. cit, p. 162.

reterritorialisation. Comme chez Schmitt, il y a toujours un « retour à la terre » (section 1.4.1.), même si l'homme part à la conquête d'autres terres ou d'autres espaces. Pour Deleuze et Guattari, la déterritorialisation précède toujours la territorialisation, la prise de terre. Il y a comme une prise de risque originaire, une création momentanée de chaos, nécessaire à la constitution d'un territoire. Le territoire est un acte et non une chose ou une substance ; il est un *acte de territorialisation* qui fonctionne toujours, d'abord par *déterritorialisation*, puis par *reterritorialisation*. Penser que le territoire est premier, c'est avoir de la Terre la conception de la *terra nullius*, de la terre sans propriétaire : les gens viennent occuper quelque chose de disponible dans la nature ; c'est un système socio-politique du droit du premier occupant. Deleuze et Guattari proposent de concevoir le territoire comme une *dé-territorialisation*, non pas comme une acquisition – ou une prise, comme le ferait Schmitt –, mais une requalification – marquée par le préfixe « dé- » – des choses déjà là. La déterritorialisation, première, est un vecteur qui explique la capacité de transformation des sociétés. Toute transformation est une reconfiguration. Le territoire est un acte, également parce qu'il consiste à arracher des qualités au *milieu* et à le transformer en *territoire*.

D'Alembert définit le *milieu* comme « un *espace* matériel dans lequel un corps est placé »¹⁰¹⁸, puis Lamarck¹⁰¹⁹ comme l'ensemble des actions qui s'exercent du dehors sur un être vivant. Concept tout d'abord spatial, il est ainsi transposé du champ des sciences physiques à la biologie, avant d'entrer dans le champ des sciences humaines où il sera lié à la notion de groupe. Comte¹⁰²⁰ s'inspire en effet de la théorie transformiste de Lamarck pour définir le milieu social comme ce qui fait la diversité des hommes, par la dépendance des groupes humains avec leur environnement. Le milieu est ce qui est *au centre* du groupe, ce qui lui est commun, et par extension ce qui l'entoure et le conditionne. Selon Taine, le climat, les circonstances politiques ou encore les conditions sociales constituent ce milieu par lequel « *le dehors agit sur le dedans* ». ¹⁰²¹ Les espaces physiques dans lesquels évoluent les groupes humains sont entendus au sens de « milieu ». Ainsi les espaces – terrestre, maritime, aérien ou extra-atmosphérique – sont des milieux dont les caractéristiques et contraintes

¹⁰¹⁸ Jean LE ROND D'ALEMBERT, « Milieu », in *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, New York, Readex Microprint Corporation, 1969, vol.2, p. 509. Nous soulignons.

¹⁰¹⁹ Jean-Baptiste de Monet chevalier de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou Exposition histoire naturelle des animaux*, Paris, Hachette Livre BNF, 2012, vol. 1.

¹⁰²⁰ Auguste COMTE, *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, Paris, Hermann, 1990.

¹⁰²¹ Hippolyte TAINÉ, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, 1863, vol. 1, p. 29. Nous soulignons.

conditionnent le comportement et l'action humains. Les armées françaises parlent de « logique de milieu », par exemple, lorsqu'elles organisent la maintenance de leur matériel, même si le découpage entre les milieux terrestre, naval et aéronautique ne recouvre pas exactement celui entre l'armée de terre, la marine nationale et l'armée de l'air. La spécificité du milieu aérien ou aéronautique, notamment, est transverse aux trois armées, à un groupe de militaires appartenant à ces armées, du moins, qui reconnaît avoir un environnement commun qui le conditionne de la même façon. Le milieu est conçu comme un ensemble d'éléments extérieurs, matériels et immatériels, entourant et conditionnant un groupe d'individus. Pourtant, les hommes agissent aussi sur leur milieu – *le dedans agit sur le dehors* – au point de parfois le caractériser : le milieu devient alors « populaire » ou « bourgeois », « rural » ou « urbain », « militaire » ou « civil », etc. La notion de milieu est par suite synonyme de celle de groupe social ou de *monde* au sens sociologique. Si la notion de milieu, dans son acception spatiale, a d'abord fait ressortir l'action transformatrice de l'extérieur sur un être vivant, elle a, dans son acception sociologique, fait apparaître la réciprocité de l'action et de la transformation.

Deleuze et Guattari reprennent la notion classique de *milieu* : il est un espace doté de qualités qui peuvent agir sur l'individu qui s'y trouve ; il est *un dehors qui agit sur le dedans*. Mais il ne suffit pas d'avoir un milieu pour avoir un territoire. Il faut en plus que les composantes du milieu cessent d'être *fonctionnelles* pour devenir *expressives*, c'est-à-dire cessent d'être des éléments extérieurs à l'individu dont il se sert opportunément ou qui agissent sur lui sans son consentement, pour devenir des éléments intérieurs au monde propre de cet individu. Deleuze et Guattari reprennent le concept d'*Umwelt* de Jakob Johann von Uexküll¹⁰²² pour expliquer ce qu'ils entendent par *territoire*. Les travaux d'Uexküll jouent un rôle central dans le renversement des rapports entre l'être vivant et le milieu. Les théories précédentes avaient tendance à ravalier le vivant au rang d'objet passif vis-à-vis de son environnement. La théorie d'Uexküll, au contraire, met en évidence que « le propre du vivant, c'est de se faire son milieu, de se composer un milieu »¹⁰²³. Le passage du milieu au territoire chez Deleuze et Guattari permet, comme chez Uexküll, de remettre *au centre*, au « milieu » de l'espace le personnage, l'acteur sans lequel on ne s'intéresserait pas à cet

¹⁰²² Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain, suivi de La théorie de la signification*, trad. fr. Philippe Muller, Paris, Pocket, 2004. Nous reviendrons sur ces travaux dans la dernière partie (section 3.4.2.) de cette thèse.

¹⁰²³ Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2015, p. 143.

espace. Un territoire n'est jamais neutre et interchangeable ; il est *le* territoire d'un être, d'un individu, animal ou humain – ou d'un groupe –, qui y fait sa marque ou lui imprime sa signature – il s'y *exprime*. Marquer son territoire, c'est requalifier et singulariser les composantes de son milieu. *Le dedans fait son dehors*.

Plus exactement, il s'agit d'une « co-institution » de l'individu et de son territoire. Car le processus de déterritorialisation est également nécessaire à l'être vivant pour se constituer en tant d'individu, pour « s'individualiser »¹⁰²⁴. Deleuze et Guattari utilisent l'image de la « ritournelle »¹⁰²⁵ pour présenter les trois temps du processus de déterritorialisation-reterritorialisation, de l'acte de territorialisation. Le premier temps est celui de la « peur du noir » : la peur est signe de crise et est nécessaire pour provoquer la riposte, l'action, donc le changement ; le noir est le chaos, celui du monde originaire ou celui de la contrainte sociale, imposée par l'autre et son territoire – qui est un « milieu », un dehors, pour tous les autres.

I. Un enfant dans le noir, saisi par la peur, se rassure en chantonnant. Il marche, s'arrête au gré de la chanson. [...] Celle-ci est comme l'esquisse d'un *centre stable* et calme, stabilisant et calmant, *au sein du chaos*. [...] la chanson [...] saute du chaos à un début d'ordre dans le chaos [...].¹⁰²⁶

Le deuxième temps de la ritournelle dit :

II. Maintenant, au contraire, *on est chez soi*. Mais le chez-soi ne pré-existe pas : *il a fallu tracer un cercle autour du centre fragile et incertain*, organisé un *espace limité* [...]. Voilà que *les forces du chaos sont tenues à l'extérieur* autant qu'il est possible, et l'espace intérieur protège les forces germinatives d'une tâche à remplir, d'une œuvre à faire.¹⁰²⁷

Le troisième temps termine le processus :

III. Maintenant enfin, *on entrouvre le cercle* [...]. On n'ouvre pas le cercle du côté où se pressent les anciennes forces du chaos, mais dans une autre région, créée par le cercle lui-même. Comme si le cercle lui-même tendait à s'ouvrir *sur un futur* [...].¹⁰²⁸

Le chez-soi, comme le Soi de la vision foucauldienne du monde selon Deleuze, est à l'intérieur d'un cercle tracé autour d'un centre lui-même créé par la ritournelle à partir du chaos. Non seulement le cercle permet de dessiner une frontière à l'intérieur de laquelle on

¹⁰²⁴ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit. Deleuze a été très influencé par les thèses de Simondon sur lesquelles nous reviendrons dans la dernière partie (section 3.4.2.) de cette thèse.

¹⁰²⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 381-433. « 1837 – De la ritournelle ».

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 382. Nous soulignons.

¹⁰²⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 382-383. Nous soulignons.

est en sécurité, mais il donne accès à un dehors qui n'est plus le seul chaos et déjà un espace en devenir, porteur d'espoir de futures territorialisations.

Le parallèle entre le concept de *nomos* chez Schmitt et le processus de déterritorialisation peut paraître aisé à faire, mais il ne l'est pas en raison de présupposés métaphysiques. Chez Platon, νόμος a le sens de loi, loi qui organise ou ordonne le monde humain ; il recouvre le domaine de la législation dans son rapport avec la tradition, les us et coutumes. Schmitt montre cependant que le sens de *nomos* en tant que loi chez les Grecs est tardif. « Le mot grec [...] pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est : *nomos*. »¹⁰²⁹ Son premier sens est ainsi d'après lui la prise de terre, l'*appropriation*, la saisie d'un espace ; son deuxième sens est la *division*, le partage de cet espace ; et son troisième sens est l'*exploitation* productive, le pâturage de la terre. Comme Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, Schmitt pose que la propriété du sol est le fondement de tout édifice juridique humain. La création d'un espace de droit, ordonné et rassurant, dans un univers de chaos demande une prise de risque, celle de la conquête, qui arrache l'homme à son confort, de la même façon que la déterritorialisation commence par le noir du chaos. La peur le fait se fixer à un endroit encore libre, y tracer des limites, s'encercler à l'intérieur d'une frontière – il partage, peut-être, l'espace libre de la conquête avec d'autres hommes. Enfin, lorsqu'avec le temps il réussit à installer l'ordre et tirer profit de son nouvel espace, il lui reprend l'envie – ou le besoin – de regarder dehors, hors du cercle. Dehors, l'espace est encore libre – ou presque – et l'ordre n'y règne pas, mais il apprivoise tranquillement cet espace et se tient prêt à repartir en conquête. Le processus du *nomos* schmittien, qui semble si proche de celui de la déterritorialisation-reterritorialisation, diffère cependant dans ses racines : chez Schmitt, l'ordre tellurique est premier, la terre et le territoire pré-existent à leur conquête par l'homme ; chez Deleuze et Guattari, le chaos est premier et l'homme s'« individue » en même temps que son territoire. Nous retrouvons la différence fondamentale entre une métaphysique platonicienne, où l'invariant précède la variation, et la métaphysique deleuzienne de l'invariance primordiale, ou entre l'ordre des racines telluriques et le désordre d'un « *big bang* » originel.

Le concept de déterritorialisation, chez Deleuze et Guattari, est lié à celui de « rhizome »¹⁰³⁰, les deux s'opposant à la notion d'enracinement, d'« identité spatiale », de

¹⁰²⁹ C. SCHMITT, *Le nomos de la terre*, op. cit., p. 70.

¹⁰³⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 9-37. « Introduction : Rhizome »

territoire pérenne ou de lieu unique (*topos*). Le rhizome, sorte de réseau a-centré, est « multitopique » et la déterritorialisation est « topofuge ». La multiplicité de lieux qu'implique la déterritorialisation forme un rhizome, un nouveau type de systématique. Chez Deleuze et Guattari, l'espace rhizomique est dit « lisse » en opposition à « strié »¹⁰³¹ : la « variabilité, la polyvocité des directions est un trait essentiel des espaces lisses, du type rhizome, et qui en remanie la cartographie »¹⁰³². L'espace conçu comme rhizomique est fluide, spontané, a-directionnel, sans forme ; il est un espace *lisse*. « Dans l'espace strié on ferme une surface, et on la répartit suivant des intervalles déterminés, d'après des coupures assignées ; dans le lisse on se distribue sur un espace ouvert, d'après des fréquences et le long des parcours (*logos* et *nomos*). »¹⁰³³ Les espaces lisses sont des espaces libres, sans ordre ni juridiction, comme les déserts, glacés ou chauds, et les mers, ou encore le cyberspace – l'internaute est un nomade, un navigateur. Les espaces striés, quant à eux, sont des espaces conquis, partagés et exploités ; les stries sont celles que laisse dans la terre le labour des paysans. Les déserts et les mers ne gardent pas trace du passage des hommes. Pourtant, les hommes tentent de conquérir la mer, l'espace aérien et même l'espace extra-atmosphérique, comme le montre Schmitt (section 1.4.1.).

Les États ont intérêt à *maîtriser* les espaces lisses, afin d'y prévenir l'émergence de menaces, de « machines de guerre » comme nous le verrons plus loin. Cette stratégie de maîtrise des espaces lisses – ou libres – pour des raisons sécuritaires explique, nous l'avons vu (section 1.4.1.), la territorialisation de la mer par certains États. Le besoin d'éloigner les menaces contre l'ordre géopolitique des États ne semble laisser sur Terre que très peu d'espaces purement lisses. Le cyberspace devient alors un nouvel espace lisse dans lequel les « machines de guerre » peuvent surgir. Or, certains États tentent déjà de le territorialiser : la Russie par exemple délimite au sein de l'Internet un réseau qu'elle sécurise depuis de son territoire, le *Runet* (Рунет)¹⁰³⁴ ; la Chine parvient également à contrôler l'Internet utilisé sur son territoire grâce à la réglementation et la censure. Derrière les manœuvres dans les espaces lisses comme le cyberspace, qu'elles soient de nature délinquante ou pas, se

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 592-625. « 1440 – Le lisse et le strié ».

¹⁰³² *Ibid.*, p. 474. « 1227 – Traité de nomadologie : machine de guerre ».

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 600.

¹⁰³⁴ Kevin LIMONIER, « La Russie dans le cyberspace : représentations et enjeux », *Hérodote*, n° 152-153, 2014, p. 140-160.

trouvent toujours des objectifs physiques se rapportant aux espaces striés. Comme chez Schmitt, tout commence par la terre et l'enjeu final reste également terrestre.

L'appareil de capture et l'État : spectre de Marx

Chez Marx également, tout commence par la « terre » : le premier État, archaïque et impérial, serait né quelque part en Asie ; selon l'interprétation deleuzo-guattarienne, une *déterritorialisation* très particulière se serait alors produite, prenant le territoire lui-même comme objet, opérant une *stratification* en profondeur des terres, et les striant par coupes verticales (frontières).

Suivant la description marxiste : un appareil d'État s'érige sur les communautés agricoles, qui ont déjà des codes lignagers-territoriaux ; *mais il les surcode*, les soumet au pouvoir d'un empereur despote, propriétaire public unique et transcendant, maître du surplus ou du stock, organisateur des grands travaux (surtravail), source de fonctions publiques et de bureaucratie. [...] C'est un système d'*asservissement machinique* : [...] les autres États ne seront que des avortons par rapport à ce modèle.¹⁰³⁵

La société à État apparaît ainsi lorsqu'une société existante passe le « seuil-État », très vraisemblablement une société primitive qui jusque-là parvenait à conjurer, par anticipation, cette « idée » d'État qui n'existait pas encore¹⁰³⁶. La déterritorialisation qui s'opère lors de la création d'une société urbaine est différente de celle de la société à État : la Ville *polarise* le *milieu* – et non stratifie le territoire – pour créer un *réseau* horizontal, sur le modèle des villes commerçantes de la Méditerranée antique. Le striage de l'espace qui en résulte, horizontal, est complémentaire à celui de l'État, vertical. En revanche, les sociétés nomades ne se créent pas par striage du territoire mais au contraire résistent à ce striage grâce à la machine de guerre. Deleuze et Guattari définissent ainsi « les différentes formations sociales par des *processus machiniques*, et non pas [par] des modes de production (qui dépendent au contraire des processus) »¹⁰³⁷ comme le fait Marx. Ces processus sont : pour les sociétés primitives, les mécanismes de conjuration-anticipation ; pour les sociétés urbaines, les instruments de polarisation ; pour les sociétés à État, les *appareils de capture* ; et pour les sociétés nomades, les *machines de guerre*. « La composition numérique des machines de guerre se superpose à l'organisation lignagère primitive, et simultanément s'oppose à

¹⁰³⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 533. « 7000 av. J.-C. - Appareil de capture »

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 537-538. Nous retrouvons également cette notion de conjuration de l'idée d'État l'œuvre de Pierre CLASTRES, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

¹⁰³⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 542.

l'organisation géométrique d'État, à l'organisation physique de ville. »¹⁰³⁸ Si la machine de guerre nomade est dirigée contre l'État et la Ville, elle peut être néanmoins capturée par l'État. Les villes ont quant à elles recours à des mercenaires pour faire des guerres courtes car elles ne savent pas s'appropriier les machines de guerre. La puissance de l'État est bien celle de l'appropriation, alors que la puissance des villes est celle de la polarisation et la puissance nomade, celle de la métamorphose : les machines de guerre « résistent à cette capture [par l'État] et renaissent sous d'autres formes, avec d'autres “objets” que la guerre (la révolution ?). Chaque puissance est une force de déterritorialisation qui concourt avec les autres et contre les autres »¹⁰³⁹. Si une machine de guerre capturée et appropriée par l'État peut se métamorphoser en instrument révolutionnaire, elle renoue alors avec sa nature qui est de s'opposer à l'État. Pourtant, l'État parvient aussi à maintenir ses captures sous domination.

L'appareil de capture étatique a « trois têtes, “formule trinitaire” qui dérive de celle de Marx »¹⁰⁴⁰ mais en inversant les rapports – c'est l'État qui lors de ses captures fait de la production un « mode de production ». Ainsi avec l'État, la *rente*, différentielle ou absolue, *capte* le surplus de la *terre* ; le *profit*, direct ou monopolistique (surtravail), *capte* le surplus de *travail* ; l'*impôt*, direct (marchand) ou monopolistique, *capte* le surplus de *monnaie*. Mais tout débute par la terre, par la rente : l'État commence par créer l'agriculture, l'élevage, la métallurgie.

La terre a deux potentialités de déterritorialisation : ses différences de qualité sont *comparables* entre elles, du point de vue d'une quantité qui va leur faire correspondre des portions de terre exploitables ; l'ensemble des terres exploitées est *appropriable*, par différence avec la terre sauvage extérieure, du point de vue d'un monopole qui va fixer le ou les propriétaires du sol. C'est la seconde potentialité qui conditionne la première.¹⁰⁴¹

L'appropriation des terres exploitées conditionne leur comparaison différentielle et la détermination du surplus, de la même façon que l'appropriation des activités va conditionner leur comparaison au travers d'une quantité qui s'appellera « travail ». La notion de territoire en elle-même, c'est-à-dire le processus primitif de déterritorialisation-reterritorialisation vu

¹⁰³⁸ *Ibid.* Nous reviendrons dans la section 2.3.2. sur l'importance des termes « numérique » pour ce qui concerne la machine de guerre nomade et « géométrique » pour ce qui concerne la machine de guerre capturée étatique.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 545.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 554.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 550-551.

précédemment, conjurait cette appropriation, cette capture des terres ; ces dernières pouvaient se transformer au gré des déterritorialisations jusqu'à ce que cette déterritorialisation spécifique aux sociétés à État finisse par les stratifier en les striant en profondeur et par rendre leur transformation ultérieure quasi impossible. Nous retrouvons la notion de stratification que Deleuze employait pour décrire l'archive foucaldienne ; les stries, les coupes, sont des lignes qui figent les singularités qui, en dehors de ces strates, sont libres, glissent dans des espaces lisses. Ainsi la « terre est du territoire stocké, l'outil de l'activité stockée, l'argent de l'échange stocké »¹⁰⁴². L'« accumulation originelle » est alors une *violence* qui passe par l'État et précède le mode de production capitaliste. Deleuze et Guattari élargissent l'analyse de Marx : « il y a accumulation originelle chaque fois qu'il y a montage d'un appareil de capture, avec cette violence très particulière qui crée ou contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, et par là se présuppose elle-même »¹⁰⁴³. À chaque type de sociétés correspond un régime de violence : dans les sociétés à État, le *crime*, violence d'illégalité, fait face à la *police*, violence de droit ; dans les sociétés primitives, la *lutte* est une violence coup par coup, ritualisée ; dans les sociétés nomades, la *guerre* est une violence dirigée contre l'appareil de capture qu'est l'État. Pourtant, la violence d'État, ou de droit, a une place particulière car, se présentant comme une *violence capturée*, maîtrisée, monopolistique – le « monopole de la violence physique légitime » de Weber – elle n'en est pas moins une *violence de capture* et d'asservissement qui crée, dans sa capture des autres régimes de violence, ce contre quoi elle s'exerce : « l'État peut alors dire que la violence est “originelle”, simple phénomène de nature, et qu'il n'en est pas responsable, lui qui n'exerce la violence que contre les violents, contre les “criminels” – contre les primitifs, contre les nomades, pour faire régner la paix... »¹⁰⁴⁴. Au-delà de l'ironie marxiste anti-étatique, voire anarchique, de ce passage, nous pouvons noter que Deleuze et Guattari placent la lutte, la guerre codifiée et limitée, correspondant à l'idéal schmittien du paradigme classique de la guerre, du côté des sociétés primitives et non du côté des États. Nous pouvons aussi remarquer que par nature l'État n'est prédisposé qu'à exercer une violence de type *policière* et aura donc tendance à *criminaliser* son ennemi. Nous avons déjà rencontré cette tendance

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 555. Nous reviendrons dans la section 2.3.2. sur la différence que font Deleuze et Guattari entre l'outil comme activité stockée étatique et l'*arme* comme *affect* nomade. Nous avons vu que Deleuze nommait *affects* les actions-réactions – donc l'activité – de la zone stratégique dans sa vision du monde foucaldien (*fig. 6*).

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 559.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 559-560.

lors que nous avons étudié Schmitt et les notions de guérilla et de guerre civile mondiale (section 1.4.2.) ; nous y reviendrons plus amplement en nous intéressant à la lutte contre le terrorisme, notamment avec Derrida (section 2.4.2.).

L'État, chez Deleuze et Guattari, est une formation sociale archétypique, une *Idee*, comme le sont également la Ville, les sociétés primitives et nomades, qui prennent leur nom dans la réalisation concrète, c'est-à-dire l'*actualisation*, la plus proche de leur concept. Pour l'État, néanmoins, de nombreuses formes concrètes existent. Deleuze et Guattari les expliquent par des mutations internes de l'État impérial archaïque : malgré la stratification qu'il engendre comme appareil de capture, le surplus de codes qu'il génère suscite des *flux* qui lui échappent – flux de travail, de monnaie mais aussi flux d'appropriation privée. Ces flux s'échappent sur des lignes de fuite qui apparaissent dans les *marges* de la stratification. L'esclave affranchi est l'exemple de l'*Exclu* qui vit dans les marges de cet empire archaïque, celui qui n'y est plus à sa place mais aussi celui « qui forme les premiers germes de propriété privée, développe le commerce, et invente la métallurgie »¹⁰⁴⁵. L'exclu est comme l'irrégulier de la figure 4 (section 1.4.2.) : il se situe au-delà de la limite, car il ne répond plus aux règles, mais encore en deçà du seuil de déterritorialisation ; il permet, en suivant la ligne de fuite qui s'enroule sous les strates, de modifier la formation sociale en son cœur, de la faire muter. L'État essaime ainsi en une forme mutée dans l'Europe moderne : la sphère publique sert à l'appropriation privée ; le droit fait de la place aux contrats, aux rapports de dépendance personnelle ; « l'asservissement machinique tend à être remplacé par un régime d'*assujettissement social* »¹⁰⁴⁶. Les formes d'État seront nombreuses : monarchies absolues, empires évolués, cités autonomes – la forme-État ayant supplanté la forme-Ville –, républiques libérales, républiques démocratiques, États totalitaires. Il faut dire que le capitalisme a besoin des États. Si « le capitalisme ne manque pas de cris de guerre contre l'État, non seulement au nom du marché, mais en vertu de sa territorialisation supérieure »¹⁰⁴⁷, c'est bien dans les États que cette *axiomatique immanente* mondiale trouve ses *modèles de réalisation*.

Puissance supranationale monétaire, l'économie capitaliste forme comme une organisation œcuménique mondiale qui se passerait bien volontiers – comme le voulait d'ailleurs aussi l'Internationale communiste – des États et des décisions gouvernementales.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 561.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 563.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 567.

Là où, nous l'avons vu, l'État est par essence territorial – il fait de la terre l'objet supérieur de son unité –, le capitalisme suppose un nouveau seuil de déterritorialisation : les flux monétaires doivent pouvoir passer à travers les frontières. Mais le capitalisme est plus qu'une globalisation des échanges. Deleuze et Guattari invoquent, avec Marx, « l'avènement d'une seule Subjectivité globale et non qualifiée, qui capitalise tous les processus de subjectivation »¹⁰⁴⁸ des États. D'après l'interprétation structuraliste de Balibar¹⁰⁴⁹, l'universalité abstraite du capitalisme apparaît lorsque deux séries, l'une du flux de richesse et l'autre du flux de travail, se rencontrent, alors que la première devient capital pur et la seconde travail libre et nu, et se conjuguent. Mais l'axiomatique, qui considère des éléments et rapports mathématiques purs et non qualifiés, a besoin de modèles pour se réaliser, modèles qui devraient être *isomorphes* les uns aux autres. Ce n'est pas le cas des États de la fin des années 1970. Pour Deleuze et Guattari, le modèle de l'État-nation, qui écrase ses minorités pour faire coïncider le peuple et la terre et donc réduit ses marges hétérogènes, est celui qui pourrait être le modèle idéal de l'axiomatique capitaliste. L'État fort d'un peuple homogène était l'idéal de Schmitt, nous l'avons vu (section 1.4.1.). Lorsque Foucault étudie les sociétés disciplinaires et la biopolitique des États comme la France, il montre comment la Norme uniformise, homogénéise, en excluant et enfermant les anormaux, ceux qui ne se soumettent pas à la Norme (section 2.2.2.). Pour Deleuze, les sociétés à État modernes mutent encore ; Foucault « est l'un des premiers à dire que les sociétés disciplinaires, c'est ce que nous ne sommes déjà plus. Nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée »¹⁰⁵⁰. Deleuze fait correspondre à chaque type de société un type de machine : les sociétés de souveraineté, des machines dynamiques ; les sociétés disciplinaires, les machines énergétiques ; les sociétés de contrôle, les machines cybernétiques¹⁰⁵¹. Le modèle du *panoptique* – voir sans être vu (section 2.2.1.) – se réalise dorénavant au travers du cyberspace et se généralise : chacun a l'impression de détenir le « pouvoir » de voir sans être vu, grâce aux réseaux sociaux où l'on voit la vie des autres tout en montrant de la sienne seulement l'image qu'on souhaite en donner ; mais chacun sait également qu'il est « tracé »,

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 565.

¹⁰⁴⁹ Etienne BALIBAR, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1969, vol.II, p. 79-226.

¹⁰⁵⁰ G. DELEUZE, *Pourparlers, 1972-1990*, op. cit, p. 236.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 240-247. « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle »

par ses déplacements, ses achats sur Internet, ses « amis » sur les réseaux sociaux, ses photos dans le *Cloud*, par des machines virtuelles, des *bots* dotés d'« intelligence artificielle », à des fins de *marketing*¹⁰⁵², mais aussi potentiellement par des services de renseignement – tout le monde peut être vu sans savoir qui voit. Les traces laissées dans le cyberespace, même si elles ne sont pas physiques, peuvent être transformées en stries et servir autant l'économie capitaliste mondialisée que l'État qui souhaite s'assurer le contrôle de cet espace.

Deleuze donne à la philosophie la fin de mener une guérilla contre les puissances, et en premier lieu contre la puissance d'appropriation et d'asservissement/assujettissement de l'appareil de capture « État ». L'Idée de machine de guerre concentre en elle-même toutes les armes conceptuelles servant à lutter contre la puissance de l'État comme Idée. La machine de guerre est la puissance créatrice pure qui s'oppose à la puissance de stratification, la puissance libératrice pure qui s'oppose à la puissance de segmentation et de contrôle, mais elle est une puissance pure, sans objet prédéfini, qui peut se révéler extrêmement dangereuse selon l'objet qu'on lui assigne.

2.3.2. LA MACHINE DE GUERRE : PUISSANCE DE CREATION MAIS AUSSI DE DESTRUCTION

L'homme moderne découvre, au XVII^e siècle, des totalités complexes, ouvertes [...] sur l'horizon infini : des éléments positivement innombrables, [...] des quantités infinitésimales ; de part et d'autre l'ultra et l'infra, enserrant la zone de l'existence moyenne.¹⁰⁵³

L'homme moderne est celui qui cherche à augmenter son pouvoir sur le monde, notamment en tentant de maîtriser la nature et en explorant les grandeurs qui le dépassent. Cet idéal de l'homme moderne s'est nourri, au XIX^e siècle, de la confiance positiviste en un progrès de l'humanité. Selon cette perspective, la guerre a une position ambiguë car elle détruit des vies humaines mais engendre aussi le progrès, notamment technique, ce progrès qui fait croître les capacités de l'homme à agir sur son environnement. Pourtant, il semble qu'au XX^e siècle la guerre a atteint une de ses limites extrêmes : il a fallu deux guerres mondiales pour découvrir l'impasse de la « guerre totale », de la guerre poussée au maximum de l'escalade des moyens, en nombre ou en masse. L'acmé semble être atteinte pendant la Guerre froide avec la menace de guerre nucléaire, guerre capable de mettre un terme à l'humanité tout entière. Ensuite, la recherche de l'infini progrès, de l'« augmentation » perpétuelle semble s'être rabattue de l'infiniment grand sur l'infiniment petit.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 245. « Le marketing est maintenant l'instrument du contrôle social [...]. »

¹⁰⁵³ Vladimir JANKELEVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, PUF, 1957, p. 38.

Le XX^e siècle aurait été celui de la recherche, dans la guerre, des dimensions « ultra » ; le XXI^e siècle serait celui de la recherche, toujours dans la guerre, des dimensions « infra ». Chacun à leur manière, la « guerre cybernétique » et le « soldat augmenté » traduisent cette nouvelle conquête de l'infini. Cet infini ne se trouve plus aux confins de l'espace physique, mais dans un espace dit « numérique » ; il ne se trouve plus non plus dans le gigantisme et la multiplication démesurée des masses de chair et d'acier¹⁰⁵⁴, mais dans la profondeur et la simple démultiplication de l'« unité » de combat ; il ne se trouve plus, enfin, dans un progrès uniquement technologique, comme l'ont espéré les « révolutions dans les affaires militaires »¹⁰⁵⁵, mais dans l'augmentation du soldat en tant que « système d'arme », en tant qu'agencement complexe et indissociable de l'homme, de son véhicule et de son arme. Cet infini est l'*infra* parce qu'il est « en deçà » du monde connu – celui que le XX^e siècle et les siècles précédents nous ont fait connaître – ; il fait appel à l'infiniment petit – les nanotechnologies, les recherches sur le génome, etc. – mais ne s'y réduit pas. Pour caractériser cet *infra*, il nous faut faire appel à une métaphysique qui envisage des réalités qui ne tombent pas sous le sens, des êtres immatériels et invisibles, qui porte « au-delà » de la nature (en grec φύσις) ou du monde tel qu'il nous est donné et que les sciences positives l'ont étudié jusqu'à aujourd'hui. La métaphysique de Deleuze et Guattari répond à cette attente. *Mille plateaux*, et notamment le texte sur la « machine de guerre », nous donnent à la fois des clés de compréhension de la montée aux extrêmes des guerres du XX^e siècle, mais aussi matière à penser les guerres que nous voyons poindre en ce début de XXI^e siècle. La machine de guerre comme Idée pourrait rejoindre l'intuition de Clausewitz d'un concept pur de guerre comme duel montant mécaniquement aux extrêmes ; elle représente en effet, au travers de sa puissance créatrice, un plus grand danger que la guerre réelle, même dans sa forme la plus « absolue »¹⁰⁵⁶. En intitulant leurs travaux « 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », Deleuze et Guattari, dès 1980, devancent également ce que certains

¹⁰⁵⁴ Michel GOYA, *La chair et l'acier : l'armée française et l'invention de la guerre moderne, 1914-1918*, Paris, Tallandier, 2004.

¹⁰⁵⁵ *Revolution in Military Affairs* (RMA) est un concept, né aux États-Unis au milieu des années 1990, qui présuppose que les progrès technologiques en matière d'information et communication vont transformer radicalement la nature de la guerre.

¹⁰⁵⁶ Nous faisons référence ici à une thèse que nous avons soutenue dans la section 1.2.2. consacrée à Clausewitz : la guerre absolue chez Clausewitz est distincte du concept de guerre ; elle se place sur le même plan d'immanence politique que les « guerres réelles ». Nous verrons que la lecture deleuzo-guattarienne suit l'interprétation aronienne tout en la regrettant.

appellent le « réveil militaire arabe »¹⁰⁵⁷. 1227 correspond à l'année du décès de Gengis Kahn, grand guerrier nomade et fondateur du plus vaste empire qui ait existé – un empire de la steppe. Aujourd'hui, de « nouveaux *nomades* des steppes » utilisent la technologie la plus moderne, et notamment Internet, pour passer « *sous la garde* » de leurs ennemis – celle de la dissuasion nucléaire et de la supériorité conventionnelle de l'État – et leur déclarer la guerre.

Une machine mondiale : l'exploration de l' « ultra »

Dans ce traité sur la guerre, écrit non pas à la façon de Clausewitz¹⁰⁵⁸ mais à celle de Spinoza¹⁰⁵⁹, Deleuze et Guattari partent d'un premier axiome : « *Axiome I : La machine de guerre est extérieure à l'appareil d'État* »¹⁰⁶⁰. La machine de guerre est ainsi dite « nomade », à la fois pour appuyer son caractère d'extériorité par rapport aux sociétés à État, créées nous l'avons vu dans la section précédente sur le modèle de l'empire archaïque chinois contre lequel Gengis Kahn se battait, et aussi pour donner une image concrète à cette abstraction métaphysique. Car la machine de guerre est une Idée ; elle ne se confond avec aucune guerre réelle. Nous serions tentée de faire le parallèle entre cette Idée de guerre et le concept pur de guerre que Clausewitz (section 1.2.2.) distingue aussi des guerres réelles. Or Deleuze et Guattari, à l'instar d'Aron dont ils citent l'interprétation, mettent sur le même plan le concept pur de guerre de Clausewitz et sa notion de guerre absolue, ramenant par conséquent l'Idée de guerre clausewitzienne à une forme de guerre réelle.

En premier lieu, cette distinction d'une guerre absolue comme Idée, et des guerres réelles, nous paraît d'une grande importance, mais avec la possibilité d'un autre critère que celui de Clausewitz. L'Idée pure ne serait pas celle d'une élimination abstraite de l'adversaire, mais celle d'une machine de guerre *qui n'a justement pas la guerre pour objet*, et qui n'entretient avec la guerre qu'un rapport synthétique potentiel ou supplémentaire. Si bien que la machine de guerre nomade ne nous paraît pas, comme chez Clausewitz, un cas de guerre réelle parmi les autres, mais au contraire le contenu adéquat à l'Idée, l'invention de l'Idée, avec ses objets propres, espace et composition du *nomos*. Pourtant, c'est bien une Idée, et il faut maintenir le concept d'Idée pure, quoique la machine de guerre ait été réalisée par les nomades. Mais c'est plutôt les nomades qui restent une abstraction, une Idée, quelque chose de réel et non actuel [...]. »¹⁰⁶¹

Or nous l'avons vu (section 1.2.2.), Clausewitz place la guerre absolue, incarnée par les guerres napoléoniennes, parmi les guerres réelles et non au niveau du concept pur de

¹⁰⁵⁷ Christian MALIS, *Guerre et stratégie au XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2014.

¹⁰⁵⁸ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit.

¹⁰⁵⁹ Baruch SPINOZA, *Éthique*, trad. fr. Robert Misrahi, Paris, Librairie générale française, 2016.

¹⁰⁶⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 434.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 523.

guerre. La guerre absolue correspond bien à l'élimination de l'adversaire, non pas abstraite, mais la plus radicale qui puisse exister. En tant que guerre réalisée historiquement, elle ne peut se confondre avec son concept pur. Il semble que Deleuze et Guattari aient lu Clausewitz au travers de la lecture qu'Aron a faite de *De la guerre*. Néanmoins, l'Idée de guerre comme machine de guerre, si elle diffère radicalement de la notion clausewitzienne de guerre absolue, ne peut pas non plus être rapprochée du concept de guerre comme duel montant mécaniquement aux extrêmes. L'Idée de guerre comme machine de guerre n'a pas la guerre pour objet, alors que l'Idée de guerre comme duel a bien pour objet l'anéantissement de l'adversaire.

En revanche, la guerre peut découler de l'Idée de guerre, qu'elle soit clausewitzienne ou deleuzo-guattarienne. En effet, l'État peut « capturer » une machine de guerre, c'est-à-dire l'actualiser, « s'en constituer une, conforme à sa mesure, à sa domination et à ses buts »¹⁰⁶², soit y « encastrant » une « société de guerriers (venus du dehors ou issus du dedans) », soit en la constituant « d'après les règles qui correspondent avec la société civile tout entière »¹⁰⁶³. Ainsi, « l'institution militaire, ou armée », ne sera pas la machine de guerre en elle-même, mais son appropriation-actualisation par l'État, et n'aura pas la même fonction « puisqu'elle est alors dirigée contre les nomades et tous les destructeurs d'État, ou bien exprime des relations entre États, en tant qu'un État prétend seulement en détruire un autre ou lui imposer ses buts »¹⁰⁶⁴. La machine de guerre étatique vise donc deux types d'objectifs : le second est un objectif de politique extérieure – prendre en charge la guerre interétatique – et l'armée est bien l'institution concernée ; le premier – lutter contre les nomades et les destructeurs d'État – en revanche est plus flou et pourrait correspondre à un objectif de politique intérieure ou de sécurité – protéger la société contre ses ennemis de l'intérieur comme de l'extérieur. La machine de guerre qui prend pour objet la guerre n'est pas l'Idée de guerre mais l'« actualisation » de cette Idée, sa capture par un État. La guerre trouve donc sa réalisation au travers de l'appropriation d'une machine, d'une Idée, par une société à État. La machine étatique capture l'Idée, le concept de guerre, pour l'utiliser à son profit, pour concevoir un appareil de guerre interétatique, mais plus globalement pour protéger la société à État de ses ennemis extérieurs comme intérieurs. Les guerres du XX^e siècle sont ainsi le résultat d'une « capture » de cette Idée de guerre nomade, de l'appropriation d'une

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 520.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 522.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 521.

« machine » que l'on veut faire grandir pour en tirer profit, mais qui va finir par s'échapper, trop imposante pour être maîtrisée par les hommes.

Pour Deleuze et Guattari, « [c]'est en même temps que l'appareil d'État s'approprie la machine de guerre, la subordonne à des buts "politiques", et lui donne pour objet direct la guerre. Et c'est une même tendance historique qui entraîne les États à [...] passer de la guerre limitée à la guerre dite totale, et transformer le rapport du but et de l'objet. »¹⁰⁶⁵ La *guerre totale* est une guerre d'anéantissement qui « prend pour "centre" non plus seulement l'armée ennemie, ni l'État ennemi, mais la population tout entière et son économie »¹⁰⁶⁶. Lorsque l'objet de la machine de guerre appropriée devient guerre totale, le but reste néanmoins politique et déterminé comme tel par l'État, mais l'objet, en revanche, devient illimité. La machine de guerre paraît se retourner contre ceux qui se la sont appropriée ; elle semble en partie se libérer, en donnant un caractère illimité à son objet, la guerre, comme pour tendre vers une forme radicale de *guerre absolue*¹⁰⁶⁷. « Cette machine de guerre mondiale, qui "ressort" en quelque sorte des États, présente deux figures successives : d'abord celle du fascisme qui fait de la guerre un mouvement illimité qui n'a plus d'autre but que lui-même [...]. »¹⁰⁶⁸ La machine de guerre qui a échappé en partie à l'État a donné cette forme pathologique de pouvoir, le fascisme. Mais le mouvement de libération de la machine de guerre étatique se poursuit : après le fascisme, la machine continue son expansion et se libère entièrement de l'État pour englober tous les États : « le fascisme n'est qu'une ébauche, et la figure post-raciste est celle d'une machine de guerre qui prend directement la paix pour objet, comme paix de la Terreur ou de la Survie »¹⁰⁶⁹. L'État qui subordonnait la machine de guerre à ses buts politiques se trouve subordonné lui-même à la machine de guerre mondiale qui se charge de définir son objet : la « paix », qui est un état mondial de stabilité sécuritaire. En effet, cette paix n'est pas la paix pure – le concept de paix – que seule la machine de guerre comme Idée peut s'assigner comme objet. Comme pour la machine de guerre fasciste, le but

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 524.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ Nous avons distingué (section 1.4.2.) les deux notions de *guerre totale* et de *guerre absolue*, en utilisant non pas la notion clausewitzienne mais schmittienne de guerre absolue qui fait planer sur le monde la *possibilité réelle* d'un embrasement de *toutes les totalités* : le dépassement des limites dans l'utilisation des moyens de mise à mort, la perte par les États de leurs capacités à maîtriser l'entrée dans la guerre, l'élargissement de l'hostilité à l'humanité tout entière.

¹⁰⁶⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 525.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

politique que la machine de guerre mondiale s'assigne est celui de la survie et de la terreur, et son objet est une paix de Survie et de Terreur.

La guerre totale est elle-même dépassée, vers une forme de paix plus terrifiante encore. La machine de guerre a pris sur soi le but, l'ordre mondial, et les États ne sont plus que des objets ou des moyens appropriés à cette nouvelle machine. C'est là que la formule de Clausewitz se retourne effectivement [...].¹⁰⁷⁰

Le nouvel ordre mondial de cette fin de XX^e siècle est, pour Deleuze et Guattari, pathologique. Telle la créature de Victor Frankenstein¹⁰⁷¹, brillant savant qui a voulu outrepasser les limites de la science, la machine de guerre étatique est un monstre d'une puissance démesurée, qui finit par s'émanciper de son créateur et devenir incontrôlable. Les hommes ont pensé apprivoiser et domestiquer une bête sauvage, ou plutôt concevoir et construire une machine formidable qui les rende surhumains, mais ils ont fait advenir une créature d'un autre monde, celui de l'« ultra », de la démesure, de l'*hubris*, et l'ont libérée. À jouer avec les limites de l'infiniment grand, à vouloir pousser les capacités de leur machine de guerre à son maximum, ils ont déchaîné la guerre totale, et ont rendu possible son passage à la limite comme guerre absolue. Cette machine de guerre sécuritaire, celle de l'État de « sécurité »¹⁰⁷², celle d'une société de contrôle (section 2.3.1.) mondialisée, contrôle tout et aliène les hommes, sous le double spectre ambigu de la paix et de la terreur. La paix est le but ultime, jamais atteint, l'objet d'un désir paranoïaque qui suscite une atmosphère de terreur que des actes terroristes savent entretenir. La machine de guerre qui s'est libérée des États étouffe le monde de ce tournant du XXI^e siècle.

Mais pour Deleuze et Guattari, la révolte gronde déjà, des résistances s'approprient elles-mêmes des machines de guerre : « [...] les conditions mêmes de la machine de guerre d'État ou de Monde [...] ne cessent de recréer des possibilités de ripostes inattendues, d'initiatives imprévues qui déterminent des machines mutantes, minoritaires, populaires, révolutionnaires. En témoigne la définition de l'Ennemi quelconque... »¹⁰⁷³. Ces machines populaires et minoritaires sont des armes contre la machine de guerre mondiale. Les

¹⁰⁷⁰ *Ibid.* Retournée, la formule de Clausewitz devient : « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens ».

¹⁰⁷¹ Mary Wollstonecraft SHELLEY, *Frankenstein: or, The modern Prometheus [Frankenstein : ou le Prométhée moderne]*, New York, New American Library, 2000.

¹⁰⁷² Giorgio AGAMBEN, « De l'État de droit à l'État de sécurité », *Le Monde*, 23/12/2015.

¹⁰⁷³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 526.

résistances viennent des « anormaux »¹⁰⁷⁴, de ceux qui ne rentrent pas dans la norme sociale, de tous ceux qui sont désignés comme ennemis de la société, l'« Ennemi quelconque ». Cet ennemi-là n'est pas un État. Il est celui que désigne la machine de guerre mondiale, ennemi qui la terrorise autant qu'elle le terrorise.

Ce texte de *Mille plateaux*, publié en 1980, anticipe la « guerre » de ce début du XXI^e siècle, celle contre cet ennemi qu'il a été si difficile de désigner et que l'on nomme maintenant le terrorisme islamique. Il est un ennemi quelconque parmi d'autres, un ennemi des États et un ennemi de la mondialisation, mais il est celui qui est désigné pour que le terme de guerre, remplacé par celui de conflit à la fin de la Guerre froide, puisse être utilisé de nouveau : les États sont ainsi « en guerre contre le terrorisme ». La machine de guerre étatique s'assigne alors des buts de guerre et désigne un Ennemi. Ici, cet ennemi n'est pas un État, mais cette catégorie floue de l'ennemi de l'extérieur ou de l'intérieur : il est le terroriste qui répond, d'où qu'il vienne, à l'appel de l'idéologie djihadiste. Ce faisant, il déclare la guerre à la société à État. Cette guerre se fait homme contre homme, et non plus par masse militaire¹⁰⁷⁵. Sa puissance peut résider dans une action solitaire, unique ; elle n'a plus besoin de la force du nombre. Elle fait apparaître un nouveau protagoniste : le *kamikaze*, homme fortifié par son idéologie, dont l'appellation rappelle le suicide des pilotes japonais se jetant sur les bâtiments américains en mer pendant la Seconde Guerre mondiale, mais qui évoque également la légende des « Assassins » d'Alamût¹⁰⁷⁶. Le *kamikaze* appartient – sans vraiment appartenir d'ailleurs – à un réseau horizontal, a-centré, insaisissable, un « rhizome »¹⁰⁷⁷. Cet homme est un guerrier moderne qui se sent surhomme, qui croit détenir la vérité sur un « au-delà » de l'existence, sur l'*infra*. Avec leurs recherches sur l'« homme augmenté », les sociétés à État ne s'engouffrent-elles pas dans la même *hubris*, dans la même « non mesure » ?

¹⁰⁷⁴ M. FOUCAULT, *Les anormaux*, op. cit.

¹⁰⁷⁵ Il nous faut ici bien différencier la notion militaire de masse, qui intervient dans le rapport de force en donnant le nombre de combattants engagés, de la notion deleuzo-guattarienne de masse, qui vient remplacer, comme nous le verrons plus loin, celle, marxiste, de classe et qui n'est pas nombrée. « [...] la notion de masse est une notion moléculaire, procédant par un type de segmentation irréductible à la segmentarité molaire de classe. » G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 260.

¹⁰⁷⁶ Christian JAMBET, *La grande résurrection d'Alamût : les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990. Voir aussi Vladimir BARTOL, *Alamut*, trad. fr. Andrée Lück-Gaye, Libretto, 2015.

¹⁰⁷⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 13.

Une machine nomade : l'exploration de l' « infra »

Deleuze et Guattari nous permettent d'imaginer, à partir de leur description de la machine de guerre nomade – cette Idée de la guerre –, une machine de guerre pour ce début de XXI^e siècle, une machine « mineure »¹⁰⁷⁸ comme celle des révolutionnaires et des guérilleros qu'ils avaient en tête. « *Axiome II : La machine de guerre est l'invention des nomades (en tant qu'elle est extérieure à l'appareil d'État et distincte de l'institution militaire). À ce titre, la machine de guerre nomade a trois aspects, un aspect spatial-géographique, un aspect arithmétique ou algébrique, un aspect affectif.* »¹⁰⁷⁹

Le premier aspect de la machine de guerre nomade est tout d'abord spatial-géographique : la machine de guerre évolue en « espace lisse » et non en « espace strié »¹⁰⁸⁰. Elle advient dans un espace qui a les caractéristiques de l'espace nomade : « *Proposition V : L'existence nomade effectue nécessairement les conditions de la machine de guerre dans l'espace.* »¹⁰⁸¹ Le nomade – l'Idée de nomade – occupe un espace « lisse », et non pas un espace « strié ». Une machine de guerre « pure » n'existe que dans des espaces comme les déserts, glacés ou chauds, ou les mers. « La variabilité, la polyvocité des directions est un trait essentiel des espaces lisses, du type rhizome, et qui en remanie la cartographie. »¹⁰⁸² L'espace du *kamikaze* serait rhizomique : Gilles Kepel¹⁰⁸³ estime que l'image du rhizome de Deleuze et Guattari, sorte de réseau horizontal a-centré, a inspiré Abou Moussab al-Souri¹⁰⁸⁴,

¹⁰⁷⁸ La qualification de « mineure » renvoie également à un concept de Deleuze et Guattari. Elle s'oppose à celle de « majeure », au sens de dominante. Ainsi l'œuvre de Kafka est décrite comme une littérature mineure : « Comment entrer dans l'œuvre de Kafka ? C'est un rhizome, un terrier. » G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Kafka*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 471.

¹⁰⁸⁰ Les concepts de *lisse* et de *strié* de Deleuze et Guattari ont inspiré les stratégestes qui ont proposé une nouvelle dialectique des affrontements dans les « espaces fluides » et les « espaces solides » (cf. Laurent HENNINGER, « Espaces fluides et espaces solides : nouvelle réalité stratégique ? », *Revue de la défense nationale*, n° 753, 2012, p. 5-8. Olivier ZAJEC, « Les catégories spatiales de l'action stratégique : place et apport de la géostratégie », in *Guerre et stratégie : approches, concepts*, Paris, PUF, 2015, p. 109-130.)

¹⁰⁸¹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 471.

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 474.

¹⁰⁸³ Gilles KEPEL, *Sortir du chaos : les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Paris, Gallimard, 2018.

¹⁰⁸⁴ Nous l'avons vu en introduction : Abou Moussab al-Souri a publié en 2004 sur Internet *Appel à la résistance islamique mondiale*. Sa théorie n'est plus celle d'un terrorisme spectaculaire ; il prône des attentats commis par de petites cellules indépendantes d'un commandement central, difficilement repérables par les services de renseignement. Il s'agit d'un *djihad* horizontal, sans structure pyramidale, qu'il nomme « *nizam la tanzim* » (un système et non une organisation). Il privilégie l'autoradicalisation et un endoctrinement *via* les

père de l'idéologie du troisième moment djihadiste, celui de *Daesh*. Un espace lisse est toujours susceptible de faire naître une machine de guerre : « chaque fois qu'il y a opération contre l'État, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît, avec reconstitution d'un espace lisse ou d'une manière d'être dans l'espace comme s'il était lisse »¹⁰⁸⁵. Ces nouveaux nomades, guerriers du *djihâd*, se déplacent dans cet espace, invisibles et rapides tels des *djinns*, en utilisant Internet et les réseaux sociaux. Ils émergent dans les espaces striés par les États que sont les villes, juste au moment de frapper ; auparavant ils y évoluaient *incognito*, citoyens au milieu des autres citoyens, citadins au milieu des citadins. Le *kamikaze* ne peut pas se déplacer en milieu strié sans buter sur les contrôles mis en place par l'État ; il ne peut révéler sa nature de guerrier que dans l'espace lisse qu'est Internet. « Une des tâches fondamentales de l'État, c'est de strier l'espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d'un moyen de communication au service d'un espace strié. »¹⁰⁸⁶ En effet, les États ont intérêt à s'appropriier les espaces lisses pour en faire des espaces striés, afin de les contrôler et y prévenir l'émergence de menaces : « quand un État n'arrive pas à strier son espace intérieur ou avoisinant, les flux qui le traversent prennent nécessairement l'allure d'une machine de guerre dirigée contre lui, déployée dans un espace lisse hostile ou rebelle (même si les autres États peuvent y glisser leurs stries) »¹⁰⁸⁷. Cette logique sécuritaire explique par exemple, nous l'avons vu, la territorialisation¹⁰⁸⁸ de la mer par certains États. Il ne semble rester sur Terre que très peu d'espaces lisses à l'état pur. En revanche, le nouvel espace numérique, que l'on appelle « cyberspace », dispose de toutes les caractéristiques d'un espace lisse. Il est accessible au *kamikaze* autant qu'au guerrier de l'État. Un État peut en effet l'investir à la façon des nomades, s'y déplacer pour atteindre un but de guerre – ce mode d'action est parfois qualifié de cyberguerre ou cyberattaque ou cyberdéfense. L'objectif visé se trouve néanmoins toujours dans l'espace strié qui est l'espace physique ; l'espace lisse numérique – espace

réseaux sociaux, afin de monter les groupes les uns contre les autres, au sein des sociétés occidentales, et de provoquer une guerre civile.

¹⁰⁸⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 480.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 479.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 480.

¹⁰⁸⁸ La mer, espace lisse, est le lieu de la déterritorialisation par excellence. Son appropriation, sa territorialisation est une « reterritorialisation ».

« méta » physique au sens d'un « au-delà » du monde physique – sert de moyen de transport. Le « numérique » appartient au monde de l'*infra*.

Le deuxième aspect de la machine de guerre est ensuite arithmétique/algébrique : « *Proposition VI : L'existence nomade implique nécessairement les éléments numériques d'une machine de guerre.* »¹⁰⁸⁹ Le « nombre » est essentiel à la machine de guerre nomade – alors que la géométrie est la caractéristique d'une machine de guerre étatique – mais il s'agit d'un nombre « nombrant » et non « nommé » ; il s'agit de générer une unité multiple et non de dénombrer les unités en présence. Le nombre « nombrant » est le principe qui se déploie dans un espace lisse qui ne se laisse pas borner ou compter ; il n'est pas le nombre « nommé » qui mesure et quantifie un espace strié. « Le nombre, c'est l'occupant mobile, le meuble dans l'espace lisse, par opposition à la géométrie de l'immeuble en espace strié. »¹⁰⁹⁰ Deleuze et Guattari rappellent d'ailleurs que Clausewitz¹⁰⁹¹ minimisait l'importance des principes géométriques dans la guerre. « Le nombre nombrant, nomade ou de guerre, a un premier caractère : il est toujours complexe, c'est-à-dire articulé. [...] Et le nombre complexe ou articulé ne compose pas seulement des hommes, mais nécessairement des armes, des bêtes et des véhicules. »¹⁰⁹² Le nombre est le principe qui permet d'agencer l'homme, le cheval et l'arc selon la formule de base $1 = 1 \times 1 \times 1$. L'agencement peut cependant être plus compliqué car certaines armes agencent ou articulent plusieurs hommes et animaux ou véhicules. De plus, interviennent dans la formule les réserves et les stocks, l'entretien des hommes, choses et bêtes.

La *logistique* est l'art de ces rapports extérieurs, qui n'appartiennent pas moins à la machine de guerre que les rapports intérieurs de la *stratégie*, c'est-à-dire les compositions d'unités combattantes entre elles. Toutes deux constituent la science de l'articulation des nombres de guerre. Tout agencement comporte cet aspect stratégique et cet aspect logistique.¹⁰⁹³

Le nombre permet la connexion et la cohésion des éléments qui constituent le système d'arme. « Avec la machine de guerre et dans l'existence nomade, le nombre cesse d'être

¹⁰⁸⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 482.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 485.

¹⁰⁹¹ Dans *De la guerre*, Clausewitz s'oppose à ses contemporains comme Heinrich Dietrich von Bülow qui a mis au point une théorie géométrique de la bataille. Dietrich VON BÜLOW, *Esprit du système de guerre moderne, suivi de Histoire de la campagne de 1800 en Allemagne et en Italie (extraits)*, Paris, Institut de stratégie comparée, 2004.

¹⁰⁹² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 486-487.

¹⁰⁹³ *Ibid.*

nombré pour devenir Chiffre, et c'est à ce titre qu'il constitue l'"esprit de corps", et qu'il invente le secret, et les suites du secret (stratégie, espionnage, ruse, embuscade, diplomatie, etc.). »¹⁰⁹⁴ L'esprit de corps est ce qui permet au guerrier de faire corps avec son arme et son véhicule, mais il est aussi le principe de cohésion entre toutes les unités guerrières reliées entre elles, en rhizome, dans un espace lisse. L'image du *Chiffre* anticipe les développements technologiques des armées¹⁰⁹⁵ : les systèmes d'arme sont aujourd'hui de plus en plus reliés entre eux par des réseaux numériques, chiffrés pour la protection du secret. Les armes de la machine de guerre étatique du XXI^e siècle tendent vers toujours plus de furtivité et d'interconnexion, comme pour passer dans le monde invisible de l'*infra*.

Le troisième aspect de la machine de guerre est enfin celui de l'arme qui fait « corps » avec l'homme de guerre au sein d'un agencement complexe, social et collectif, c'est-à-dire « machinique »¹⁰⁹⁶. Les armes ont une dimension spéciale au sein de la machine de guerre nomade que Deleuze et Guattari qualifient d'affective¹⁰⁹⁷. « *Proposition VII : L'existence nomade a pour "affects" les armes d'une machine de guerre.* »¹⁰⁹⁸ Les armes se distinguent des outils par le sens dans lequel elles opèrent, celui de la projection, mais aussi par le vecteur qui les anime, qui est pure vitesse, et enfin par le modèle qui les sous-tend, celui de l'action libre, et qui diffère du modèle du travail qui vaut pour les outils. En capturant la machine de guerre, les États tendent à faire converger les deux régimes : armes et outils, action libre et travail. L'arme est ainsi tout d'abord un projectile mais « la monture est le premier projecteur du guerrier, son premier système d'armes »¹⁰⁹⁹. L'animal est le premier moteur de

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 485-486.

¹⁰⁹⁵ Leur organisation n'est cependant pas encore rhizomique ; elle est verticale, hiérarchique, avec un centre de décision unique.

¹⁰⁹⁶ Le concept de « machine », initialement conçu par Guattari, correspond à une nouvelle subjectivité, la « machine désirante », qui s'oppose au moi introspectif cartésien. Elle vaut pour toute réalité, et non pas seulement pour l'homme. Il n'y a plus transcendance du sujet mais immanence, c'est-à-dire interconnexion, de tout ce qui compose le monde. Le désir est le moteur de création de ces agencements machiniques.

¹⁰⁹⁷ L'affect, spontané et violent, se différencie du sentiment que Deleuze et Guattari rattachent au modèle du travail et de l'outil. Nous avons vu dans la section précédente que Deleuze utilise le concept d'affect pour désigner les points d'application de forces – action ou réaction –, les singularités que le pouvoir diagrammatique émet et distribue.

¹⁰⁹⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 491.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 493. Deleuze et Guattari citent l'article de Paul Virilio, « Métempsychose du passager », *Traverses* n° 8, Paris, Éditions de Minuit, 1977, intégré ensuite dans Paul VIRILIO, *L'horizon négatif : essai de dromoscopie*, Paris, Editions Galilée, 1984.

l'agencement complexe du guerrier ; l'arme est animale avant d'être technologique. Il faut cependant « distinguer la vitesse, comme projecteur et projectile, et le déplacement, comme transport et portage. [...] Le cheval, par exemple, n'appartient pas à la machine de guerre tant qu'il sert seulement à transporter des hommes qui mettent pied à terre pour combattre »¹¹⁰⁰. De la même façon, Internet et les réseaux de communication ne font pas partie intégrante de la machine de guerre du *kamikaze*. Ils ne lui confèrent pas de vitesse de projection létale¹¹⁰¹. La pure vitesse de la machine de guerre nomade est celle d'un jet infiniment soudain et violent. Elle est celle de la balle ou de l'obus « qui condamne à l'immobilité l'arme elle-même et le soldat (ainsi l'immobilité dans la guerre 1914). [...] c'est le tank qui regroupera l'ensemble des opérations sur le vecteur-vitesse, et redonnera un espace lisse au mouvement en déterrants les hommes et les armes »¹¹⁰². Pour chaque immobilisation, pour chaque équilibre qui se forme entre les forces qui s'affrontent, la machine de guerre invente une riposte et redonne de la vitesse à ses armes : l'hélicoptère donnera à son tour du mouvement au combat des chars contre chars. En ce début de XXI^e siècle, il semble que ce soit le drone armé, piloté à distance, qui soit une riposte aux djihadistes qui évoluent dans l'espace lisse des déserts du Proche et du Moyen Orient, ou d'Afrique. Mais le *kamikaze* qui surgit dans nos villes n'est-il pas lui-même la riposte à ces drones tueurs, incapables d'agir en milieu urbain ?

L'action libre est le modèle auquel se rapporte le maniement des armes. « Le déplacement linéaire, d'un point à un autre, constitue le mouvement relatif de l'outil, mais l'occupation tourbillonnaire d'un espace le mouvement absolu de l'arme. Comme si l'arme était mouvante, auto-mouvante, tandis que l'outil est mû. »¹¹⁰³ La liberté d'action est considérée par nombres de stratégies comme un principe premier à la guerre. Cela ne veut pas dire que les systèmes d'arme doivent être laissés libres d'agir comme bon leur semble, mais que le modèle d'action qu'ils doivent suivre est celui de l'action libre, non entravée,

¹¹⁰⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 493. En note de bas de page.

¹¹⁰¹ Nous pourrions néanmoins considérer qu'Internet apporte la vitesse de propagation de la nouvelle de l'attentat terroriste une fois commis, nouvelle qui en sera d'autant plus choquante qu'elle semble être vécue en temps réel. Le choc des populations est un des objectifs terroristes. S'il n'est pas létal, du moins est-il certainement le véritable but recherché. Sous cet angle, Internet ferait partie de la machine de guerre *kamikaze*.

¹¹⁰² Deleuze et Guattari citent John Frederick Charles FULLER, *L'Influence de l'armement sur l'histoire : des guerres médiques à la seconde guerre mondiale*, trad. fr. Louis-Marie Chassin, Paris, Payot, 1948. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 494.

¹¹⁰³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 494-495.

qui laisse la possibilité de l'initiative, et non celui du travail, de l'action guidée et restreinte à un certain nombre de cas connus. Ainsi, le terme « outil militaire » appartient au registre du travail, non à celui de l'action libre ou de la guerre. Il vient d'une époque où l'on ne voulait plus employer le mot « guerre », où l'on parlait de crises ou de conflits ; la guerre avait atteint en possibilité sa forme la plus *ultra*, celle de la guerre nucléaire, et l'évocation de ce terme semblait rouvrir la boîte de Pandore. Mais même si la machine de guerre étatique n'explore plus tant l'*ultra* que maintenant l'*infra*, le terme « outil militaire » rappelle aussi que l'institution militaire reste le résultat d'une capture étatique de machine de guerre. Aujourd'hui, alors que la possibilité d'une guerre absolue plane toujours¹¹⁰⁴ sur les États, les machines de guerre étatiques ne s'affrontent plus directement entre elles ; elles tentent d'adapter leurs modes d'action à ceux des machines de guerres nomades qui les menacent et qui suscitent des craintes de plus en plus grandes, à tel point que l'on s'autorise de nouveau à parler de guerre.

Les armes, mais les outils également, tout comme les guerriers eux-mêmes, ne sont que parties d'agencements innovants qui répondent à des situations particulières. S'il y a évolution vers toujours plus d'innovations technologiques, le guerrier n'en est pas pour autant déshumanisé. La « machine » sociale et humaine reste maîtresse de la « machine » technique. « Ce qui est premier par rapport à l'élément technique, c'est la machine : non pas la machine technique qui est elle-même un ensemble d'éléments, mais la machine sociale ou collective, l'agencement machinique »¹¹⁰⁵. Pour Deleuze et Guattari, les nomades ont inventé l'*agencement* « homme-animal-arme » ou « homme-cheval-arc ». Nous le retrouvons avec le *kamikaze* qui fait corps avec son arme : sa ceinture d'explosif est comme un exosquelette ; il se déplace grâce à la toile tissée par Internet et glisse *incognito* sur le lieu où il deviendra, lui et l'explosif, projectile létal. Le soldat de ce début de XXI^e siècle, quant à lui, s'agence avec son véhicule – frégate, char, aéronef ou drone – qui le projette à travers les distances – espaces lisses ou striés –, mais il s'agence aussi avec son arme, qui elle-même fait partie intégrante du véhicule ou du soldat lui-même¹¹⁰⁶. Il y a une parfaite adaptation de

¹¹⁰⁴ Les scénarios de guerre de « haute intensité » entre États dimensionnent toujours les formats des armées des États les plus puissants.

¹¹⁰⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 495.

¹¹⁰⁶ À l'instar du le « Félin » de l'armée française (Fantassin à Équipements et Liaisons Intégrées).

l'homme au sein du système d'arme qui l'incorpore autant qu'il l'incorpore¹¹⁰⁷. En un certain sens, il est un « homme augmenté ». Le système d'arme est un soldat augmenté de la même façon que le nomade, « homme-cheval-arc » est un homme augmenté. En s'approchant toujours plus des limites de la non-mesure, de l'infiniment petit, de l'invisible et de l'immatérialité, ne va-t-on faire surgir une machine de guerre toute aussi terrifiante que la machine de guerre mondiale ?

Flux et « quanta » : l'intuition de Clausewitz

Avec leur métaphysique née dans les années de Guerre froide, de menace atomique et de « virtualité »¹¹⁰⁸ d'une troisième guerre mondiale, cette fois-ci non plus totale mais *absolue*, Deleuze et Guattari nous éclairent sur le monde actuel, sur notre réalité. Le blocage né de la Guerre froide, ce « vide stratégique »¹¹⁰⁹, cette impossibilité de penser la guerre au-delà d'une « totalité infinie »¹¹¹⁰, semble avoir fait dévier la réflexion du côté d'un autre infini, celui de l'infiniment « Un », de l'en-deçà de l'atome, du nombre « 1 » ou de l'individu singulier, biologique et psychique, c'est-à-dire celui de l'*infra*-sensible ou du *quanta*. Les termes de techno-guérilla¹¹¹¹, guerre hybride, cyberguerre, ne font que traduire cette machine de guerre étatique du XXI^e siècle dans la complexité de ces agencements. Le « soldat augmenté » dont rêvent les milieux « transhumanistes » américains¹¹¹² est-il pour demain ? Sera-t-il lui aussi un nouveau Prométhée ? Quelles mutations apporteront à la machine de

¹¹⁰⁷ Deleuze et Guattari s'appuient notamment sur les travaux de Simondon sur l'individuation, travaux que nous avons déjà mentionnés (section 1.3.1.) et sur lesquels nous reviendront plus longuement dans la dernière partie de cette thèse (section 3.4.2.).

¹¹⁰⁸ Au sens où l'entend Deleuze, la « virtualité » est une possibilité en attente de devenir réelle, de s'« actualiser ».

¹¹⁰⁹ Philippe BAUMARD, *Le vide stratégique*, Paris, CNRS éditions, 2012.

¹¹¹⁰ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2009. Nous avons déjà évoqué la pensée de l'infini de Levinas (section 2.1.2.) mais nous reviendrons plus amplement sur le rapport entre totalité et infini dans la dernière partie de cette thèse, notamment dans la section 3.2.2.

¹¹¹¹ Joseph HENROTIN, *Techno-guérilla et guerre hybride : le pire des deux mondes*, Paris, Nuvis, 2014.

¹¹¹² Mihail C. ROCO et William Sims BAINBRIDGE (dir.), *Converging technologies for improving human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science [Technologies convergeant vers l'amélioration de la performance humaine : nanotechnologie, biotechnologie, technologie de l'information et science cognitive]*, Dordrecht ; Boston, Mass, Kluwer Academic Publishers, 2003. Rapport sur les technologies NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, technologies de l'Information et sciences Cognitives) commandé par l'administration américaine (la *US National Science Foundation* et le département du Commerce américain).

guerre étatique les progrès de l'informatique quantique ? Un mouvement de fond se dessine aujourd'hui que l'on peut tenter de retracer à l'aide des caractéristiques de la machine de guerre nomade de Deleuze et Guattari. L'appareil d'État, nous l'avons vu, n'en est pas resté à la machine de guerre étatique du XX^e siècle ; il a déjà commencé à s'appropriier – à « apprivoiser » – une autre machine. L'État semble vouloir « fabriquer » ses guerriers et les façonner à l'image des hommes de guerre nomades. Cette appropriation est beaucoup plus sophistiquée que la première – celle de la machine de guerre Mondiale qui a échappé à ses créateurs – car elle incorpore la machine nomade au sein de chaque homme destiné à être un guerrier d'État. La fabrication de ces guerriers demande une précision infinitésimale, chirurgicale et de haute technologique. L'État rechercherait dans le perfectionnement de chaque « unité » guerrière l'atteinte d'un idéal, celui du pur nomade, de l'Idée d'homme de guerre, pour reproduire au plus près une pure machine de guerre.

Car la machine de guerre, puissance créatrice et libératrice pure, est faite pour être capturée : « *le mécanisme de capture fait déjà partie de la constitution de l'ensemble sur lequel la capture s'effectue* »¹¹¹³. L'État ne capture pas que les machines de guerre, mais c'est par cette appropriation qu'il peut parvenir à contrer sa nature, qui le pousse à la stratification, à la segmentation, afin d'évoluer. Les machines de guerre lui sont autant vitales que dangereuses. L'État est lui-même un « agencement de reterritorialisation » qui effectue une *machine abstraite*, dite de *surcodage*, dans certaines conditions et certaines limites. S'il « s'identifie à [la machine de surcodage] en créant les conditions d'une "autarcie" »¹¹¹⁴ alors il sera un État totalitaire. En revanche, s'il laisse l'autre pôle de la *machine abstraite de mutation* opérer par décodage et déterritorialisation, ses stratifications pourront se combiner avec différents types de lignes : les lignes souples de codes et de territorialités qui correspondent aux sociétés primitives ; les lignes dures, segments binaires et cercles concentriques de surcodage, qui correspondent aux sociétés à État ; les lignes de fuite, flux à quanta, de décodage et déterritorialisation, qui correspondent aux sociétés nomades. Une société est un mélange des trois archétypes de sociétés et s'articule autour de deux organisations, l'une *molaire* qui correspond au pôle de surcodage/reterritorialisation et l'autre *moléculaire* qui correspond au pôle de décodage/déterritorialisation. « Du point de vue de la micro-politique, une société se définit par ses lignes de fuite, qui sont

¹¹¹³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 557.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 273.

moléculaires. »¹¹¹⁵ Plus l'agencement molaire est fort, plus il suscite des micro-agencements. Le capitalisme mondialisé, par exemple, est en prise directe avec l'individu comme élément de travail, se passant des organisations intermédiaires et de l'État. De la même façon, une société à État fortement molaire aura tendance à organiser, directement au niveau moléculaire, un contrôle serré ou un stress permanent.

L'administration d'une grande sécurité molaire organisée a pour corrélat toute une micro-gestion de petites peurs, toute une insécurité moléculaire permanente, au point que la formule des ministères de l'intérieur pourrait être : une macro-politique de la société pour et par une micro-politique de l'insécurité.¹¹¹⁶

Lorsque la « masse » des individus a tendance à grossir, l'appareil d'État a besoin de modifier sa stratégie sécuritaire. Avant, il peut se permettre d'enfermer ceux qui ne respectent pas les normes (section 2.3.1.) ; après, il lui faut une autre stratégie de contrôle. Au couple « individu-masse » des sociétés disciplinaires foucaaldiennes, Deleuze substitue le « dividual » et la « banque de données » des sociétés de contrôle. Constitué de parties conceptuellement indépendantes, le *dividuel* s'oppose à l'*individu* que la division ne traverse pas et qui est Un. Ainsi le dividual est un multiple en un, un agencement « $1 = 1 \times 1 \times 1$ », qui s'actualise au travers de multiples *données* qu'il produit lors de ces actes et agissements. L'État n'a donc plus affaire à une *masse* d'individus à surveiller, mais peut se concentrer sur une *banque de données* à contrôler, celle constituée par exemple par les *avatars*, ou profils, des réseaux sociaux. Le langage des milieux d'enfermement des sociétés disciplinaires était *analogique*, « les différents contrôlats sont des variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est *numérique* (ce qui ne veut pas dire nécessairement binaire) »¹¹¹⁷. Ce langage des sociétés de contrôle est fait de *chiffres*, de mots de passe, et non plus de mots d'ordre. Nous retrouvons dans cette évolution des sociétés à État – disciplinaires puis de contrôle – la même évolution que celle que nous avons proposée pour la machine de guerre étatique qui, ayant exploré l'*ultra*, la démesure, s'est échappée : l'État s'est orienté alors vers une nouvelle exploration pour sa machine de guerre, celle de l'*infra*, de la non-mesure, du moléculaire et du numérique. Le tournant est le même : celui des années 1980 et de la fin de la Guerre froide, celui qui a vu également la fin du structuralisme, ou du moins sa perte d'influence. L'intérêt des appareils d'État pour l'*infra*, le moléculaire, le mineur, aurait-il endormi la critique structuraliste ? Aurait-il persuadé les philosophes de

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 263.

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ G. DELEUZE, *Pourparlers, 1972-1990, op. cit.*, p. 242.

l'inutilité de poursuivre cette démarche ? Deleuze et Guattari nous montrent pourtant que les mouvements des deux pôles – décodage/déterritorialisation et surcodage/reterritorialisation – forment des périodes ou des cycles qui se caractérisent par leur aspect plus ou moins molaire et moléculaire. Rien n'empêche alors le retour d'une période fortement molaire : le flux mutant à quanta ferait place à la ligne surcodée à segments, et *vice versa*. Comme dans notre conceptualisation de la section 1.4.2. (*fig. 4*), « le système dur n'arrête pas l'autre : le flux continue sous la ligne, perpétuellement mutant, tandis que la ligne totalise »¹¹¹⁸. De même, le centre de pouvoir tire sa puissance du plus profond de ce qui lui échappe.

Tout centre de pouvoir a bien ces trois aspects [...] : 1) sa zone de puissance, en rapport avec les segments d'une ligne solide dure ; 2) sa zone d'indiscernabilité, en rapport avec sa diffusion dans un tissu micro-physique ; 3) sa zone d'impuissance, en rapport avec les flux et quanta qu'il ne peut que convertir, sans arriver à les contrôler ni à les déterminer. Or c'est toujours du fond de son impuissance que chaque centre de pouvoir tire sa puissance [...].¹¹¹⁹

La première zone correspond à l'appareil d'État, qui est un agencement plongé dans un tissu moléculaire de micro-pouvoirs (section 2.3.1.) correspondant à la deuxième zone, alors que la troisième zone est celle des machines abstraites de mutation, celle des machines de guerre. Nous retrouvons les trois zones du « diagramme de Foucault » (*fig. 6*) : la zone des strates, la zone stratégique et la ligne du Dehors, c'est-à-dire la ligne de fuite ou de *flux* sur laquelle se trouvent les singularités sauvages, les *quantas*. Et c'est grâce au pli que fait la ligne de fuite à l'intérieur de la zone stratifiée de l'appareil d'État que celui-ci peut tirer sa puissance de ce qui, en temps normal, lui échappe. Le pli lui permet de capturer les flux à quanta, qui sont des machines de guerre nomades, et la formation de ce pli est cyclique ou périodique, comme le montre la figure ci-dessous (*fig. 7*)¹¹²⁰ proposée par Deleuze et Guattari.

¹¹¹⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 270.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 276.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 266.

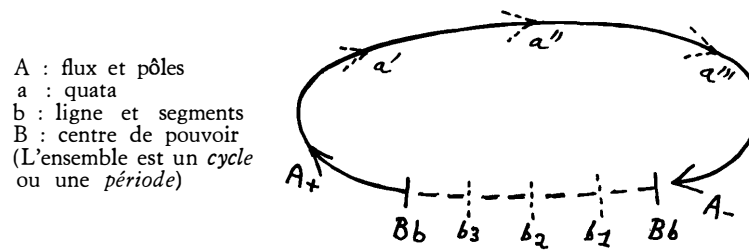


Figure 7 - schéma de Deleuze et Guattari représentant une ligne à segments qui se prolonge dans un flux à quanta. Ce schéma est issu de *Mille plateaux* (p. 266).

Le centre de pouvoir, attiré par le pôle de décodage/déterritorialisation, plonge régulièrement dans sa zone d'impuissance pour y capturer des quantas ou singularités sauvages qui glissent sur les lignes de fuite ou de flux. Puis, attiré de nouveau par le pôle de surcodage/reterritorialisation, il strie la ligne et forme les segments durs de la stratification étatique. L'armée est un centre de pouvoir étatique ; elle puise donc sa puissance dans ce qui lui échappe et qu'elle parvient parfois à capturer : la machine de guerre nomade.

[...] quand on parle d'un pouvoir militaire, d'un pouvoir d'armée, on considère bien une ligne segmentarisable d'après des types de guerre qui correspondent précisément aux États qui font la guerre, et aux buts politiques que ces États se proposent (de la guerre « limitée » à la guerre « totale »). Mais, suivant l'intuition de Clausewitz, très différente est la machine de guerre, c'est-à-dire un flux de guerre *absolue*, qui coule d'un pôle offensif à un pôle défensif, et n'est marqué que de quanta (forces matérielles et psychiques qui sont comme les disponibilités nominales de la guerre).¹¹²¹

La machine de guerre, l'Idée de guerre, est un flux à quanta, un flux de guerre absolue qui coule du pôle de décodage/déterritorialisation – pôle offensif – vers le pôle de surcodage/reterritorialisation – pôle défensif. Le premier pôle est celui de la machine abstraite de mutation, celui de la machine de guerre nomade, qui s'attaque à tout agencement que réalise la machine abstraite de surcodage, c'est-à-dire l'État qui, lui, se défend en capturant de quoi muter et s'adapter. Deleuze et Guattari font de nouveau référence à Clausewitz pour, cette fois-ci, rapprocher son « intuition » sur la *guerre absolue* de la machine de guerre, donc de l'Idée de guerre. Nous avons vu que dans le plateau sur la machine de guerre Deleuze et Guattari souhaitaient au contraire différencier l'Idée de guerre clausewitzienne comme guerre absolue de l'Idée de guerre comme machine de guerre¹¹²²,

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ibid.*, p. 523. La relative incohérence entre cette citation, qui associe la machine de guerre à l'« intuition » clausewitzienne de guerre absolue, et la précédente qui différenciait spécifiquement la machine de guerre du concept pur clausewitzien comme guerre absolue tient certainement à la rédaction « à deux mains » de Deleuze et Guattari. En revanche, les deux citations assimilent toujours le concept pur de guerre et la guerre absolue,

car la machine de guerre n'a pas la guerre pour objet, même si la guerre peut en découler. Cette tension peut se résoudre en remarquant que le contexte de cette citation, celui des centres de pouvoir militaires, suppose que la machine de guerre dont il est question soit destinée à être capturée par l'appareil d'État. Ce qui intéresse l'État, c'est alors ce « supplément »¹¹²³ de la machine de guerre, c'est-à-dire la guerre elle-même comme possibilité extrême, comme *absolu* ; nous ne sommes déjà plus au niveau de l'Idée elle-même mais à celui de sa possibilité réelle, de sa virtualité. La distinction, qui n'est pas faite par Deleuze et Guattari, entre la guerre absolue et l'Idée de guerre aurait permis d'éviter cette tension entre les deux textes : si l'Idée de guerre comme machine de guerre n'a pas pour objet la guerre, la machine de guerre comme flux de guerre absolue a bien pour objet la guerre puisqu'elle transporte les « disponibilités nominales de la guerre ». Le flux pur « est abstrait et pourtant réel ; idéal et pourtant efficace ; absolu et pourtant “différencié” »¹¹²⁴. La machine de guerre comme *guerre absolue* est alors une abstraction réelle, une idéalité actualisable, un absolu qui se réplique ou se répète en se différenciant – selon le principe d'actualisation deleuzien. Le flux est celui de la *variation pure* de forces matérielles et psychiques, les *quanta* de la machine de guerre, qui composent les « segments des types de guerre » selon différents agencements, allant de celui d'une guerre limitée à celui d'une guerre totale. Nous pouvons reprendre le plan d'immanence des guerres clausewitziennes (fig. 2 de la section 1.2.2.), et constater que la guerre absolue y a bien une position privilégiée au sein des guerres réelles, puisqu'elle est celle d'où s'écoulent les « flux », attirés par les trois pôles d'attraction, qui réalisent de façon différenciée les guerres. Au-dessus de ce plan d'immanence se trouve le concept pur ou Idée de guerre – qui chez Clausewitz a pour objet la guerre, mais pas pour Deleuze et Guattari – et qui a nécessairement la guerre comme supplément. L'intuition de Clausewitz, en séparant concept pur, guerre absolue et guerres réelles, rejoindrait la machine de guerre, à la fois comme *Idée régulatrice* ou rationnelle (section 1.2.1.) et comme *possibilité réelle* (section 1.4.1.).

ce qui, nous l'avons plusieurs fois mentionné (section 1.2.2.), correspond à une interprétation assez éloignée du texte de Clausewitz et que l'on doit à Aron.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 520. « Pour parler comme Aristote, on dirait que la guerre n'est ni la condition ni l'objet de la machine de guerre, mais l'accompagne ou la complète nécessairement ; pour parler comme Derrida, on dirait que la guerre est le “supplément” de la machine de guerre. [...] Pour parler enfin comme Kant, on dira que le rapport de la guerre avec la machine de guerre est nécessaire, mais “synthétique” [...]. » Nous reviendrons sur le concept de *supplément* chez Derrida dans la section 2.4.1.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 266.

CONCLUSION : L'ÉTERNELLE ECHAPPEE DE LA MACHINE DE GUERRE

Deleuze et Guattari, comme Foucault, ne définissent pas la guerre, mais s'attachent à sortir de la conception classique qui fait de la guerre une notion liée à celle de l'État – une affaire d'États s'opposant entre eux – et qui enferme la réflexion sur la généalogie de la guerre dans l'alternative « qu'est-ce qui, de l'État ou de la guerre, est premier ? Est-ce la guerre qui produit l'État ? ou bien est-ce l'État qui génère la guerre ? »¹¹²⁵ Ils posent ainsi d'emblée l'Idée de guerre comme extérieure aux États, et par là hétérogène aux guerres qu'ils se font. La machine abstraite qui s'effectue dans la guerre – c'est-à-dire la machine de guerre – n'a pas, en effet, la guerre pour objet ; mais, en tant que sa raison d'être est de s'opposer à l'État, elle se heurte irrémédiablement à ce dernier, entre en contact avec lui et ne peut résister à sa puissance de capture. La machine de guerre capturée aura alors nécessairement pour objet la guerre. Pour Deleuze et Guattari, si la machine de guerre n'a pas pour objet la guerre, celle-ci, cependant, en découle nécessairement : la guerre est le supplément de la machine de guerre. En tant que machine abstraite de mutation, la machine de guerre, dite nomade pour la différencier de la machine de guerre capturée par l'État, oblige l'État à évoluer, à se remettre en question et à faire muter sa propre machine de guerre pour être capable de répondre aux variations incessantes de la machine nomade. La machine de guerre étatique elle-même, d'ailleurs, ne perd pas complètement sa nature de machine mutante – des lignes de fuite s'en échappent –, ce qui explique notamment la montée aux extrêmes observée lors des guerres mondiales, les machines étatiques s'adaptant les unes aux autres au fur et à mesure des combats. À partir du moment où il y a capture de la machine de guerre par l'appareil étatique, la conception classique de la guerre, celle du paradigme dit classique (chapitre 1.2.), peut s'admettre : la guerre produit l'État – puisqu'elle le fait

¹¹²⁵ « En dénouant l'enchaînement analytique du concept étatique de guerre (la guerre n'est pas le but intrinsèque de la machine de guerre ; la machine de guerre n'est pas l'objet analytique de l'appareil d'État), elle permet de problématiser généalogiquement la guerre. Mode d'action étatique sur la scène internationale, modèle des troubles intérieurs ou schéma d'organisation de la société, la guerre n'est pas le moment négatif où la puissance d'État se trouve mise en péril. Elle est au contraire l'un des principaux arguments des captures multiples, contingentes et créatrices des forces sociales. Mais ce sont ces captures, et non la guerre, qui constituent historiquement la puissance concrète des États ; et c'est par leur reproduction sans cesse rejouée que les États se donnent une histoire, et l'apparence d'une nécessité. » Guillaume SIBERTIN-BLANC, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astérian*, 3-Spinoza et le corps, 2005, p. 277-299, ici p. 299.

muter – et l'État génère la guerre – puisqu'il lui donne son objet en capturant la machine de guerre et la modifie au fur et à mesure qu'il se bat contre un autre État.

De la pensée de Deleuze et Guattari sur la guerre, nous pouvons tirer des concepts qui nous permettent de poursuivre notre réflexion entamée dans la première partie. La machine de guerre de Deleuze et Guattari se positionne en amont de la « guerre » telle que la conçoit le paradigme dit classique. La machine de guerre est une puissance de création et destruction à la fois qui, dès lors qu'elle est en contact avec l'appareil d'État, engendre cette guerre interétatique qui se veut limitée. Mais la machine de guerre rappelle aussi que la maîtrise de la guerre ne peut jamais être acquise définitivement : l'État stratifie autant qu'il peut le potentiel créateur et destructeur de la machine de guerre sans totalement le réduire ; elle peut en quelque sorte toujours lui échapper. Le XX^e siècle a en effet montré comment les machines de guerre étatiques pouvaient détruire les États qui les mettaient en œuvre en les poussant à la guerre totale, mais aussi comment elles pouvaient s'échapper de l'emprise étatique pour devenir un monstre mondial. Le tournant du XXI^e siècle, avec la fin de la Guerre froide, a fait apparaître de nouvelles machines de guerre nomades auxquelles les États s'adaptent, en modifiant leurs machines étatiques ou bien en capturant ces machines nomades, afin de les combattre. Les États se détournent donc momentanément des guerres qu'ils se font entre eux pour combattre un ennemi non étatique : un terroriste, un *hacker* informatique, un dangereux propagandiste sur les réseaux sociaux, voire un coronavirus. La rhétorique politique, qui assimile à une guerre, dans la crise sanitaire liée à la pandémie de COVID-19 (maladie à coronavirus 2019), la lutte contre le coronavirus 2 du syndrome respiratoire aigu sévère (SARS-CoV-2), redonne toute son actualité à la pensée de Foucault sur la biopolitique et la Vie comme quasi-transcendental. Ce que révèle cette pandémie, c'est l'inadaptation des principes normatifs de la biopolitique dès lors que les individus mettant en danger la vie de la société – les « anormaux » – constituent une majorité, et non plus une minorité que l'on peut enfermer. Le « confinement » en effet n'est pas tenable socialement.

Le glissement vers une société de contrôle deleuzienne, dans laquelle les personnes à risque sont tracées, se confirme de plus en plus. Nous sommes dans une société qui mène un combat pour la Vie, sur la Vie, comme le montrent aussi les recherches transhumanistes sur l'homme augmenté. Cette volonté de maîtriser la vie et la nature n'est certes pas nouvelle ; elle accompagne chaque progrès scientifique, les recherches sur l'informatique quantique mettant par exemple en application les découvertes de la mécanique quantique. La machine abstraite de mutation de Deleuze et Guattari est cependant là pour nous rappeler que derrière un potentiel de création se cache un potentiel de destruction. Les scientifiques à l'origine de

la découverte de l'énergie nucléaire n'avaient pas, d'emblée, envisagé l'application militaire qu'en ont fait les États. Que nous réservent les avancées technologiques dans les domaines de l'*infra*, du quantique, du nano-biologique, etc. ? De quelle nouvelle façon la machine de guerre pourrait-elle encore échapper aux États ? Et si les États retournaient contre eux-mêmes les machines de guerre *infra* qu'ils construisent face à l'Ennemi quelconque, s'ils s'en servaient entre eux, que se passerait-il ? Nous aurions une nouvelle forme de *guerre totale*, non plus celle qui déborde l'infiniment grand mais une qui irradie l'infiniment petit. La guerre nucléaire représentait, dans sa *possibilité* apocalyptique, la *guerre absolue* du XX^e siècle ; la nouvelle guerre absolue du XXI^e siècle pourrait prendre la *possibilité* d'une autre forme de destruction des États, celle peut-être d'une implosion interne engendrée par des intrusions adverses au cœur des systèmes de fonctionnement de la société en vue de les saboter ou s'en servir pour manipuler les masses. La notion de guerre hybride¹¹²⁶, qui rend compte de l'utilisation par un État de modes d'action qu'il n'utiliserait pas s'il se conformait strictement au paradigme dit classique de la guerre, pourrait annoncer cette nouvelle forme de guerre interétatique. La précédente, conçue dans un contexte d'États forts (section 1.4.1.), visait à anéantir l'armée ennemie en la surpassant en puissance, par la « masses » ou la technologie par exemple. Dorénavant, les États pourraient chercher à exploiter les failles qui existent au cœur des États démocratiques. Le concept derridien de démocraties auto-immunes – nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant (section 2.4.2.) – pourrait correspondre à cette fragilité des régimes démocratiques qui permettrait un nouveau mouvement autodestructeur de l'ordre étatique.

*

Les années 1980 verront la fin de la Guerre froide mais aussi celle du structuralisme¹¹²⁷. Au cours des années 1970, Deleuze et Guattari ont fait le choix d'une philosophie subversive qui sort le structuralisme d'un certain positivisme dans lequel il s'était inscrit jusque-là. Après les variations diachroniques de Foucault (chapitre précédent), Deleuze et Guattari offrent des variations synchroniques pour un structuralisme dans lequel

¹¹²⁶ La notion de guerre hybride met notamment en avant l'utilisation du cyberspace, à la fois pour saboter des systèmes informatiques, mais aussi pour manipuler l'information reçue par les citoyens d'un État, dans le but par exemple d'influencer le résultat d'une élection présidentielle. La manipulation pourrait consister à semer le doute sur la loyauté des militaires envers leurs chefs, pour déstabiliser, voire neutraliser, une armée, puis l'attaquer, de façon classique, par la force. Nous reviendrons sur ces réflexions dans la section 3.4.2.

¹¹²⁷ La dernière publication de Deleuze et Guattari date de 1991 : G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*

la question de la cause – immanente –, laissée jusque-là au transcendantalisme, est introduite, un structuralisme qui ose aussi sortir du discursif pour aller sur le terrain de la phénoménologie. Il serait alors impropre de parler de « post-structuralisme » comme certains le font, puisque l'on reste dans une forme de structuralisme. L'appellation de « structuralisme infinitiste » (section 1.1.1.) met bien en évidence, quant à elle, l'introduction de la question de la cause ou de l'origine dans un structuralisme auparavant majoritairement « positiviste ». Les legs de Deleuze et Guattari viennent ainsi enrichir les legs de Foucault mais aussi ceux des auteurs de la première partie de cette thèse : Kant auquel Deleuze renvoie le travail de Foucault, Marx qui reste très présent dans la pensée de Deleuze et de Guattari – notamment dans leur conception de l'État –, ainsi que Schmitt, que Deleuze et Guattari ne citent pas, mais dont la pensée du *nomos* de la terre met en évidence, par sa différence avec elle, la métaphysique « darwiniste » qui fait de la variation l'origine primordiale (section 2.3.1.). La source, la cause originaire de la guerre est à trouver au cœur des luttes métaphysiques ; la *guerre fondamentale*, qui s'incarne de façon presque parfaite dans la guerre des races foucauldienne, est aussi celle, dans la zone stratégique de pouvoir, des quantas apportés par le flux de guerre absolue, quantas qui s'actualiseront dans une guerre réelle, « supplément d'origine » de la machine de guerre.

2.4. DERRIDA

Qu'est-ce que la guerre ? Pour Jacques Derrida, la réponse à cette question est claire : le concept de guerre qu'il tient comme unique concept valable est celui d'une guerre déclarée d'État à État.

Alors deux mots encore sur la guerre et le terrorisme : je crois que ces mots-là sont désormais à bannir ou à ne prendre qu'avec les pincettes des guillemets.

La *guerre* d'abord. Je me réfère ici à ce qu'on appelle le concept de guerre, un concept défini dans une tradition de droit européen impliquant la souveraineté d'un État déclarant la guerre à un autre État. Là où une agression ne passe pas par une déclaration de guerre d'un État souverain à un État souverain, il n'y a pas de guerre.¹¹²⁸

Quant au *terrorisme*, c'est un problème connexe.¹¹²⁹

Cette conception est celle d'une tradition juridique européenne, le *jus publicum europæum*, et celle d'une tradition philosophique issue des Lumières, qui n'est pas sans rappeler celle de Jean-Jacques Rousseau. En effet, ce dernier ne propose pas une simple

¹¹²⁸ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit, p. 47.

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 49.

définition de la guerre mais une véritable pétition de principe ; il formule ces *Principes du droit de la guerre* aux alentours de 1755 – il ne publiera pas ces principes de son vivant –, principes qu’il reprend en partie dans *Du contrat social*¹¹³⁰ et *L’Émile*¹¹³¹. Rousseau s’oppose à la théorie de Hobbes d’une guerre naturelle entre les hommes, pour faire de la guerre uniquement une relation d’État à État. Il pose également la déclaration de guerre comme essentielle à sa qualification et l’état de guerre comme naturel et régnant nécessairement entre les États¹¹³².

Si, d’après Derrida, le mot guerre est à bannir, c’est parce que les situations d’aujourd’hui – du moins celles des textes des années 1990 à 2003 que nous allons étudier – ne peuvent plus correspondre au concept de guerre, à ce concept pur de la guerre interétatique du *jus publicum europæum*. Pourquoi s’attache-t-il alors ainsi à ce concept pur de guerre ? Lorsque Derrida déconstruit des concepts, il n’a pas pour ambition de viser à la purification de ceux-ci ; il analyse les mots dans leur occurrence parlée ou écrite et met en évidence des ambiguïtés dans le sens de ces mots ; il cherche à mettre au jour ce que les concepts ignorent et leurs sens cachés qui pourraient être révélés. Il y a toujours comme un passage à la limite, une recherche de l’« au-delà » du concept, du concept « à venir ». Quand il analyse le concept de guerre, cependant, il semble en être tout autrement. Et il en est de même, nous le verrons, avec le concept de terrorisme.

Pourtant, des trois auteurs que nous étudions ici et qui appliquent une méthode de déconstruction structurale similaire, Derrida est celui qui pousse le plus loin la pensée – du moins dans les années 1960 et 1970 – *au-delà* du champ structuraliste traditionnel et nous permet de d’aborder cette pensée « infinitiste » qui va au bout de la ligne de fuite ou de la pointe subversive. Derrida serait le plus prometteur et le plus décevant à la fois de nos auteurs. Or, il n’en est rien, car le « blocage » de Derrida vis-à-vis du concept de guerre

¹¹³⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social. Écrits politiques*, op. cit.

¹¹³¹ Jean Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l’éducation*, Paris, Éditions Flammarion, 2009.

¹¹³² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Principes du droit de la guerre*, Paris, Vrin, 2014, p. 45. « J’appelle donc guerre de puissance à puissance l’effet d’une disposition mutuelle constante et manifestée de détruire l’État ennemi, ou de l’affaiblir au moins par tous les moyens possibles. Cette disposition réduite en actes est la guerre proprement dite ; tant qu’elle reste sans effet elle n’est que l’état de guerre. Je prévois une objection : *puisque selon moi l’état de guerre est naturel entre les puissances*, pourquoi la disposition dont elle résulte a-t-elle besoin d’être manifestée ? À cela je réponds que j’ai parlé ci-devant de l’état naturel, que je parle ici de l’état légitime, et que je ferai voir ci-après comment pour le rendre tel la guerre a besoin d’une déclaration. » Nous soulignons.

révèle quelque chose d'essentiel : le tabou qu'est la guerre pour le philosophe et la pensée philosophique.

2.4.1. DE LA VIOLENCE A L'AMITIE : UNE PENSEE AUTO-IMMUNE ?

La désaffection pour le structuralisme, qui a touché la philosophie à partir des années 1980, pourrait aussi expliquer pourquoi les textes de Derrida des années 1990 et 2000¹¹³³ n'ont plus cette force structurale subversive qu'ils avaient dans les années 1960 et 1970. La pensée philosophique serait-elle atteinte par une sorte d'auto-immunité qui l'aurait empêchée d'aller jusqu'au bout de la ligne de fuite subversive offerte par le structuralisme ? Cette pensée aurait-elle tué en elle-même cet élan qui poussait à sortir des limites du *logos* qui a fait naître la philosophie, et qui faisait entrevoir un « dangereux supplément », un lieu sans lieu de la « différance » originaire, un « hors-texte » à l'intérieur même du texte ? La pensée aurait-elle eu cet acte suicidaire qui consiste à se taire au moment de percer la « vérité » violente et chaotique qu'elle porte en elle ?

Violence et métaphysique : Rousseau et le « dangereux supplément »

Pour Derrida, tout commence avec Rousseau, qui « pense le supplément sans le penser [...] se sert du mot et décrit la chose »¹¹³⁴. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*¹¹³⁵, Rousseau définit en effet l'écriture comme un *supplément* à la parole, un moyen qui se substitue à la parole représentant directement la pensée, un moyen *dangereux* parce qu'il n'est qu'une représentation médiate de la pensée. Le supplément s'ajoute mais aussi supplée. « Il ne s'ajoute que pour remplacer. [...] sa place est assignée dans la structure par la marque d'un vide. »¹¹³⁶ Le concept rousseauiste de supplément, réinterprété par Derrida, fait apparaître cet élément essentiel du structuralisme que Deleuze appelle la « case vide » ou le « tiers originaire » et qui constitue le sixième critère d'une pensée structuraliste (section 2.1.1.). Le supplément, ou la case vide, ferait fonctionner la structure en circulant entre les séries ; il serait à la fois un lieu de convergence vide et la position absolue à partir de laquelle

¹¹³³ Il faut également reconnaître ici que Foucault et Deleuze n'ont pas vécu assez longtemps pour que cette transformation puisse être visible dans leur philosophie.

¹¹³⁴ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit, p. 334. Publié un après *Les mots et les choses* de Foucault, *De la Grammatologie* fait explicitement référence à l'œuvre de Foucault. « Mais nous savons maintenant que ce à quoi nous avons affaire ici n'est du mot ni de la chose. Le mot et la chose sont des limites référentielles que seule la structure supplémentaire peut produire et marquer. »

¹¹³⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues : où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris, Gallimard, 2006.

¹¹³⁶ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit, p. 202.

les places dans la structure s'ordonnent et les variations se mesurent. Derrida met en évidence dans les écrits de Rousseau une succession de suppléments qui forme un enchaînement infini.

À travers cette séquence de suppléments s'annonce une nécessité : celle d'un enchaînement infini, multipliant inéluctablement les médiations supplémentaires qui produisent le sens de cela même qu'elles diffèrent : le mirage de la chose même, de la présence immédiate, de la perception originaire. L'immédiateté est dérivée. Tout commence par l'intermédiaire, voilà ce qui est « inconcevable à la raison ».¹¹³⁷

Le sens est produit par cet enchaînement infini de suppléments qui diffèrent – dans les deux sens du mot différer : retarder et être différent – la chose représentée ou imaginée. Pour Derrida, l'écrivain écrit dans une langue et une logique dont il ne peut maîtriser totalement le système. Ainsi le supplément rappelle que chaque mot, phrase ou discours, que l'écrivain met à la place de ce qu'il voudrait dire, est susceptible d'être plus ou moins, ou pas du tout, ce qu'il voulait dire. Le travail de la lecture critique, et donc de la *déconstruction*¹¹³⁸, est alors de produire la structure signifiante d'un texte, de révéler l'enchaînement de suppléments qui donne leur signification aux signes. Car, contrairement à ce que disent les théories qui ont précédé la linguistique saussurienne, il n'y a pas de référent ou signifié transcendantal.

Il n'y a pas de hors-texte. [...] Ce que nous avons tenté de démontrer en suivant le fils conducteur du « supplément dangereux », c'est que dans ce qu'on appelle la vie réelle [des] existences « en chair et en os », au-delà de ce qu'on croit pouvoir circonscrire comme l'œuvre de Rousseau, et derrière elle, il n'y a jamais eu que de l'écriture, il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le « réel » ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. Et ainsi à l'infini [...].¹¹³⁹

La pensée moderne s'est rendue aveugle à ce que le supplément révèle ; la pensée à venir, selon Derrida, a pour ambition de le mettre en lumière. Le concept derridien de *trace* s'inscrit dans la chaîne conceptuelle, la structure de substitution, que décrit le concept de supplément : il rappelle que le point de départ n'a jamais une présence pleine mais désigne un renvoi ou plutôt une succession de renvois. La supplémentarité est en effet un procès infini de répétition et de dédoublement dont la recherche d'origine nous renvoie, de trace en

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 218.

¹¹³⁸ La déconstruction derridienne, contrairement aux simplifications souvent faites de ce concept, est une lecture critique selon une approche structuraliste que l'on reconnaît également dans les lectures de Kant par Foucault et Deleuze (section 1.2.1.).

¹¹³⁹ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit, p. 220.

trace, vers un *abyme* qui est comme un « hors-texte » dans le texte lui-même. Cet abyme – que Derrida nomme aussi hyperbole ou spirale abyssale comme nous le verrons dans sa lecture de Schmitt – n’est pas contingent mais nécessaire ; il est terrifiant parce qu’il excède l’*orbe métaphysique* comme nous l’avons vu dans le chapitre méthodologique (section 2.1.2.). Le concept de supplément dessine les relations stratégiques et les rapports de force entre les deux mouvements qu’il suppose, l’addition et la substitution, l’un excluant l’autre tout en le nécessitant pour faire sens¹¹⁴⁰, et révèle une bataille qui se joue au cœur de la métaphysique, la bataille qu’est la métaphysique en son fondement, la bataille de l’Être dont Deleuze a fait le schéma à partir de sa lecture de Foucault (*fig. 6* de la section 2.3.1.). La métaphysique se produit au cours d’un jeu de la présence et de l’absence qu’elle ne peut penser ; elle se meut dans une *structure*, une « complexité irréductible à l’intérieur de laquelle on peut seulement infléchir ou déplacer ce jeu ». ¹¹⁴¹

La phénoménologie, comme philosophie de la « présence-du-présent », comme métaphysique de la présence vivante comme conscience de soi et de l’idée comme représentation, est encore dans l’aveuglement de ce jeu de la présence et de l’absence. La réduction phénoménologique husserlienne ne fait pourtant, selon Derrida, que reproduire une succession de suppléments venant combler le manque d’une présence-à-soi originaire. « Le *pour-soi* serait un *à-la-place-de-soi* : mis *pour soi*, au lieu de soi. La structure étrange du supplément apparaît ici : une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s’ajouter. » ¹¹⁴² De même, le concept métaphysique d’idéalité maintient l’illusion rassurante de l’existence de la présence et de la permanence du même, en réaffirmant sans cesse la différence entre la réalité et sa représentation, entre la présence et sa répétition. Or Derrida estime qu’une lecture critique déconstructive d’Husserl amène à inverser son « intention expresse » ¹¹⁴³ et à faire dériver la présence-du-présent de la répétition : « la présence du présent est pensée à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l’inverse » ¹¹⁴⁴. Comme chez Rousseau, Derrida discerne dans le texte husserlien le point aveugle de la métaphysique : la variation dans la répétition serait première ; la présence dans l’identité, qui sert à la métaphysique depuis les Grecs à conjurer le vide et la mort, serait

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 230.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁴³ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 2016, p. 62.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.

seconde. Ce point aveugle refoule la négativité au sens large : la mort, la violence, la guerre, le mal.

Chez Rousseau, le *mal*, extérieur à la nature innocente et bonne, survient sous la forme du supplément lorsque manque, dans cette nature, quelque chose qui pourtant ne peut être suppléé : c'est le cas par exemple quand l'éducation vient suppléer la sollicitude maternelle. Le mal apparaît lorsque la culture supplée une nature déficiente ; la perversion vient avec le progrès qui est régression vers le mal non naturel. Le supplément est donc une catastrophe pour la nature et un scandale pour la pensée – pour Rousseau mais aussi pour les penseurs de cette époque des Lumières et de la raison.

La raison est incapable de penser cette double infraction à la nature : qu'il y ait du *manque* dans la nature et que *par là-même* quelque chose *s'ajoute* à elle. D'ailleurs on ne doit pas dire que la raison est *impuissante à penser cela* ; elle est constituée par cette impuissance. Elle est le principe d'identité. Elle est la pensée de l'identité à soi de l'être naturel. Elle ne peut même pas déterminer le supplément comme son autre, comme l'irrationnel et le non-naturel, car le supplément vient *naturellement* se mettre à la place de la nature.¹¹⁴⁵

La pensée de Rousseau dévoile de façon archétypique selon Derrida¹¹⁴⁶ la pensée de son temps, c'est-à-dire la pensée de l'identité et du Même. Nous avons vu avec Foucault que la pensée moderne est une analytique de la finitude qui se clôt sur elle-même en répétant le positif dans le fondamental et en enfermant dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités (section 2.1.1.). Cette pensée moderne que Foucault faisait naître avec Kant – sans pour autant que les discontinuités foucaldiennes n'aient jamais été très strictes –, Derrida la décèle déjà chez Rousseau. Le supplément est un scandale pour cette pensée car il vient rappeler qu'au sein de cette clôture du Même, qui se veut rassurante, se cache un supplément originaire qui à la fois en invalide le principe d'identité et en est l'origine. La raison moderne naît de l'enfouissement au plus profond d'elle-même de l'infini originaire¹¹⁴⁷. La lecture structuraliste de Derrida met en évidence deux séries chez Rousseau : « 1. animalité, besoin, intérêt, geste, sensibilité, entendement, raison, etc. 2. humanité, passion, imagination, parole, liberté, perfectibilité, etc. [...] Tous les noms de la

¹¹⁴⁵ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit, p. 207.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 224-225. « Il s'agit de reconnaître une articulation décisive de l'époque logocentrique. Pour cette reconnaissance, Rousseau nous a paru être un très bon révélateur. Cela suppose évidemment que nous ayons déjà amorcé la sortie, déterminé la répression de l'écriture comme opération fondamentale de l'époque [...]. »

¹¹⁴⁷ Nous retrouvons ici la notion foucaldienne de l'impensé dans la pensée, ce redoublement de la pensée moderne qui se niche en son cœur (section 2.1.2.).

deuxième série sont des déterminations métaphysiques [...] de la *différance supplémentaire* »¹¹⁴⁸. La mort est le maître-mot caché de cette série supplémentaire qui comprend tous les dangers et toutes les perversions qu'amènent l'humanité, sa culture et sa société. Le propre de l'homme – la langue – « jaillit lorsque le désir passionné excède le besoin physique, lorsque *s'éveille* l'imagination qui éveille la pitié et donne du mouvement à la chaîne supplémentaire »¹¹⁴⁹. La pitié est une faculté naturelle *virtuelle* qui permet l'identification de la souffrance de l'autre à la sienne mais qui ne peut s'actualiser que grâce à l'imagination¹¹⁵⁰. Les deux séries se rapportent l'une à l'autre, s'actualisent l'une l'autre. Là où le mal s'accélère avec l'actualisation de la deuxième série, il accélère aussi sa propre supplémentarité en actualisant la première série, notamment la pitié, et donc ralentit. La culture et la société, suppléments de la nature, produisent leur propre résistance au glissement vers l'abîme dans lequel elles s'enfoncent. Avant l'actualisation de la pitié par l'imagination, en revanche, il ne peut y avoir de méchanceté, d'hostilité ou de guerre primitives. Sans l'imagination, certes il n'y a pas de pitié, mais il n'y a pas non plus de conscience de l'autre comme belliqueux ; on se situe en deçà des oppositions de valeurs. Contre Hobbes, Rousseau neutralise l'origine éthico-politique de la philosophie qui projette dans l'état de nature les évidences naïves acquises dans l'état de société. La violence n'est pas pour autant exclue de cet état de nature ; elle est simple férocité sauvage dénuée d'intention morale.

Levinas, nous l'avons vu (section 2.1.2.), propose une philosophie de la non-violence, une éthique qui serait la philosophie première, la métaphysique, le débordement absolu de l'ontologie par l'autre, par l'extériorité¹¹⁵¹. Pour lui, la phénoménologie et l'ontologie sont des philosophies de la violence¹¹⁵². Derrida estime que l'éthique non-violente de Levinas reste encore, malgré l'intention de son auteur, dans la clôture du *logos* grec, et par là dans la violence du discours. Car le discours n'est-il pas originellement violent ? La « guerre habite le logos philosophique dans lequel seul pourtant on peut déclarer la paix »¹¹⁵³. Une philosophie de la non-violence ne pourrait être alors que celle d'une *économie* de la violence, celle où la violence combat une violence pire, une violence absolue.

¹¹⁴⁸ J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit, p. 251.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 253. « L'imagination est le devenir-humain de la pitié. »

¹¹⁵¹ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit, p. 146.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 136.

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 171.

La guerre est [...] congénitale à la phénoménalité, elle est le surgissement même de la parole et de l'apparaître. [...] Le discours ne peut donc, s'il est originairement violent, que *se faire violence*, se nier pour s'affirmer, faire la guerre à la guerre qui l'institue sans *pouvoir* jamais, en tant que discours, se réapproprier cette négativité. Sans *devoir* se la réapproprier, car s'il le faisait, l'horizon de la paix disparaîtrait dans la nuit (pire violence comme pré-violence). Cette guerre seconde, comme aveu, est la moindre violence possible, la seule façon de réprimer la pire violence, celle du silence primitif et pré-logique, d'une nuit inimaginable qui ne serait même pas le contraire du jour, d'une violence absolue qui ne serait pas le contraire de la non-violence : le rien ou le non-sens pur.¹¹⁵⁴

La violence pré-logique et pré-éthique est une violence pure, absolue ; elle est une pré-violence, en deçà de la violence, et donc aussi une non-violence pure¹¹⁵⁵. La guerre « première », primordiale, métaphysique, qui institue le discours, la culture, la société n'est pas du même ordre que la guerre « seconde » que l'homme mène. La guerre originaire est comme la simple férocité de l'état de nature rousseauiste, là où la guerre seconde – ou supplémentaire¹¹⁵⁶ – suppose le mal, la méchanceté et la notion de justice – car la guerre doit être *juste* si l'on veut s'approcher le plus possible d'une philosophie de la non-violence. La guerre pré-éthique, la *guerre absolue*¹¹⁵⁷, serait celle de la première série structurale rousseauiste tandis que la guerre éthico-politique et historique serait celle de la deuxième série supplémentaire. La guerre comme supplément vient combler un manque que la structure du Monde crée dans son jeu de la présence et de l'absence, mais plutôt que de comprendre comment survient ce manque, la philosophie n'a toujours cherché qu'à éliminer la guerre et ainsi recréer inéluctablement ce manque. « Les structures de l'expérience vive et nue que décrit Levinas sont celles mêmes d'un monde où la guerre ferait rage – étrange conditionnel – si l'infiniment autre n'était pas l'infini [...]. »¹¹⁵⁸ Donc, si le visage¹¹⁵⁹ de

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 190-191.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 217-218. « [...] la pensée de l'être est donc aussi proche que possible de la non-violence. *Nous ne la disons pas non-violence pure*. Comme la violence pure, la non-violence pure est un concept contradictoire. »

¹¹⁵⁶ Nous retrouvons ici l'origine de l'emprunt de Deleuze et Guattari au concept de supplément (section 2.3.2.) pour désigner la guerre comme supplément de la machine de guerre qui, telle la guerre primordiale, n'a pas la guerre pour objet puisqu'elle se situe en deçà de sa propre appropriation, de sa capture par l'État.

¹¹⁵⁷ Nous retrouvons avec Derrida, comme avec Aron et en partie avec Deleuze et Guattari, un concept de guerre absolue comme guerre non réelle, ou plutôt non historique. Pour autant, la guerre absolue chez Derrida serait une Idée de la guerre, telle que la machine de guerre deleuzo-guattarienne, si l'idéalité n'est pas prise au sens classique de la métaphysique mais au sens structuraliste d'originarité.

¹¹⁵⁸ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 158.

¹¹⁵⁹ Chez Levinas, le visage est la conceptualisation de l'expérience ultime de l'altérité, fondement de son éthique de la non-violence.

l'autre était respecté comme n'étant pas de ce monde, il n'y aurait pas guerre ; et s'il n'y avait pas de visage à respecter dans ce monde, il n'y aurait pas de guerre non plus. « La guerre – *car il y a la guerre* – est donc la différence entre le visage et le monde fini sans visage. »¹¹⁶⁰ La guerre peut ainsi naître de la différence entre ces deux infinis, ces deux mondes possibles qui excluent la guerre et créent, dans l'intervalle qui les sépare, le vide qui ne peut qu'être comblé par la guerre.

Économie de guerre : Marx sans Marx

Derrida introduit la « différence », expression de la guerre primordiale, par le thème de la *stratégie* et utilise le champ lexical de la pensée de la guerre pour exposer sa pensée. « Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler [le tracé de la différence] tactique aveugle [...]. »¹¹⁶¹ En théorie, la stratégie militaire détermine, en fonction d'un but de guerre clairement établi, les tactiques à déployer sur le terrain d'affrontement. Or cette guerre métaphysique n'a pas de finalité – Deleuze et Guattari diraient qu'elle n'a pas pour objet la guerre (section 2.3.2.). De plus, le mot différence permet de réintroduire les sens que le mot différence fait perdre : celui de « différer comme temporisation » et celui de « différend comme *polemos* »¹¹⁶². Le champ conceptuel guerrier de Derrida est bien celui du *pólemos* et non celui de la *stásis* ou de la guerre civile ou sociale. Pourtant, le spectre de Marx pourrait hanter la guerre primordiale derridienne car le thème de l'*économie* est également celui que Derrida utilise pour exprimer la différence.

« Différance » désign[e] aussi [...] cette économie – de guerre – qui met en rapport l'altérité radicale ou l'extériorité absolue du dehors avec le champ clos, agonistique et hiérarchisant des oppositions philosophiques, des « différents » ou de la « différence ». ¹¹⁶³

Catherine Malabou, en 1990, devant le reproche d'absence de pensée politique qui est fait à Derrida, émet même l'hypothèse que celui-ci puisse subordonner la politique à l'économie et ait avant tout une pensée économique. « *Et si Derrida faisait au fond l'objet de la même méfiance que Marx* »¹¹⁶⁴ à qui l'on reproche – Malabou cite notamment Hannah Arendt – d'avoir levé la frontière entre le politique et l'économie et ainsi d'avoir fait entrer

¹¹⁶⁰ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit, p. 158.

¹¹⁶¹ J. DERRIDA, *Marges*, op. cit, p. 7.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁶³ « Hors livre » de J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit, p. 10-11.

¹¹⁶⁴ Catherine MALABOU, « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 180-2-Derrida, 1990, p. 303-324, ici p. 304.

la violence dans la sphère publique qui ne participait pas jusque-là de la violence¹¹⁶⁵. Là où Marx pense l'intrication de la violence économique, comme conflit originaire, et des luttes historiques que sont les luttes sociales et d'émancipation, Derrida pense l'intrication entre une violence originaire et une violence historico-politique, qui est une économie de violence – une violence contre violence¹¹⁶⁶. Le thème de l'économie chez Derrida reprend ainsi à la fois l'idée d'échanges et de relations que des chaînes intriquées, supplémentaires l'une de l'autre, entretiennent – une chaîne de signification « troque » un manque contre un supplément lui venant de l'autre chaîne qui récupère ainsi une « case vide » appelant un autre supplément –, mais aussi l'idée d'une gestion domestique, de la bonne administration d'une violence irréductible – l'économie derridienne consiste aussi à savoir maîtriser, contenir au mieux la violence. La pensée de la différance est autant agonistique qu'économique. Derrida retient de l'ethnologie – science qui naît d'une Europe en plein ethnocentrisme et considérée par la pensée structuraliste comme une science « noble » aux côtés de la linguistique et de la psychanalyse (section 2.1.1.) – le travail de Mauss, et de Lévi-Strauss à sa suite, sur l'économie du don, mais y voit aussi une des réalisations de la critique du logocentrisme, c'est-à-dire du programme stratégique et économique qu'il se donne lui-même. « Il s'agit de poser expressément et systématiquement le problème du statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la dé-construction de cet héritage lui-même. Problème d'économie et de stratégie. »¹¹⁶⁷

Tout est question de *jeu*, de gestion de relations et de développement de tactiques, d'organisation des échanges et des coups. Pourtant, ce jeu est un jeu de hasard, un « coup de dés »¹¹⁶⁸, un jeu sans acteurs ni finalités. Derrida donne deux interprétations de l'interprétation ou de la lecture critique : celle rousseauiste, que nous venons de voir, de la

¹¹⁶⁵ Dans la conception de la guerre d'Arendt, que nous pouvons intégrer dans le paradigme dit classique de la guerre, la violence est monopolisée par l'État et extériorisée de la société ou la sphère publique dans des guerres interétatiques soumises au droit de la guerre. Les notions de violence économique et de lutte des classes réintroduisent donc, pour elle, à l'intérieur des frontières de l'État, une forme de « guerre » nouvelle – ou plutôt oubliée, la *stásis*.

¹¹⁶⁶ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 172. « Il n'y a de guerre qu'après l'ouverture du discours et la guerre ne s'éteint qu'avec la fin du discours. La paix, comme le silence, est la vocation étrange d'un langage appelé hors de soi par soi. Mais comme le silence *fini* est aussi l'élément de la violence, le langage ne peut jamais que tendre indéfiniment vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi. Violence contre violence. *Économie de violence*. »

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 414. « La structure, le signe et le jeu »

¹¹⁶⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 39.

nostalgie de l'origine du jeu de la présence et de l'absence et celle nietzschéenne d'un monde sans origine, de la possibilité de ce jeu dans « le hasard absolu », « l'indétermination *génétique* » et « l'aventure *séminale* »¹¹⁶⁹. Les hommes, depuis l'avènement de la parole, du discours et de la société, jouent malgré eux à un jeu de hasard qui peut être compris aussi bien comme un jeu de guerre¹¹⁷⁰ que comme un jeu économique. À l'échelle humaine, ce jeu s'organise selon un calcul d'intérêts en fonction de conditions données et d'une certaine finalité ; à l'échelle métaphysique, ce jeu n'a aucune finalité et est inconditionnel¹¹⁷¹. C'est pourquoi la philosophie doit regarder l'avenir, pour affirmer, et non refouler, ce jeu des variations du hasard : « il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse »¹¹⁷² afin de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme qui ne rêvent que de la fin de ce jeu. C'est comme cela que la philosophie se libèrera de la clôture dans laquelle elle s'enferme depuis l'illusion de maîtrise du jeu que lui a donnée le *logos* ; c'est comme cela que la métaphysique dépassera l'humanisme « conditionnel » et la pensée du *télos*.

Derrida n'a pas lu Marx comme il a lu Hegel, Husserl et Heidegger ; il lui consacre néanmoins un ouvrage en 1993. *Spectres de Marx* n'entreprend pas de déconstruire le concept de lutte des classes mais s'intéresse à l'héritage idéologique de Marx, celui d'une certaine eschatologie messianique. Derrida évoque la parution de livre de Fukuyama¹¹⁷³, « nouvel évangile » d'un capitalisme vainqueur et de la démocratie libérale, qui annonce la fin du marxisme comme fin de l'Histoire et de l'Homme ; il affirme alors que conjurer le marxisme n'aura aucun effet sur les autres eschatologies messianiques, qui justifient notamment les violences faites au Moyen-Orient. Derrida estime au contraire que « le marxisme reste à la fois indispensable [...] *mais* pourvu qu'on le transforme et l'adapte à de nouvelles conditions et à une autre pensée de l'idéologique »¹¹⁷⁴. Ce que propose Derrida,

¹¹⁶⁹ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 427.

¹¹⁷⁰ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit., p. 64. « Il ne manque donc plus que le hasard pour faire de la guerre un jeu, et c'est là qu'il est le plus fréquent. » Clausewitz compare la guerre au jeu de cartes.

¹¹⁷¹ Nous avons déjà présenté (section 1.1.1.) la définition derridienne de la déconstruction comme « rationalisme inconditionnel » : J. DERRIDA, « Le "Monde" des Lumières à venir », art. cit., p. 197.

¹¹⁷² J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 426.

¹¹⁷³ F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit.

¹¹⁷⁴ J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 101.

c'est « le *messianique*, ou messianicité sans messianisme »¹¹⁷⁵, sans religion, sans dogme ni idéologie humaniste – qu'elle soit marxiste ou libérale.

[...] nous ne prétendons pas que cette eschatologie messianique commune et aux religions qu'elle critique et à la critique marxiste doive être simplement déconstruite. Si elle leur est commune, à la différence près du contenu [...], c'est aussi que sa structure formelle de promesse les déborde ou les précède. Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction [...], c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel [...].¹¹⁷⁶

Cette idée de *justice*, cette expérience de la promesse émancipatoire, n'est pas une eschatologie – qui annonce la fin du jeu – ou une téléologie – qui dévoile la cause finale de ce jeu – mais une possibilité abstraite qui « libère, sans dénier la foi, une rationalité universelle et la démocratie politique qui en est indissociable »¹¹⁷⁷. Derrida distingue la justice du droit : le droit est déconstructible, parce qu'il est interprétable, transformable, et parce que « son ultime fondement par définition n'est pas fondé », alors que la « justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible [...] La déconstruction est justice »¹¹⁷⁸. Nous retrouvons dans cette conception du droit et de son fondement, non pas Marx, mais quelque chose de schmittien : le droit est fondé par un acte décisionnel qui ne lui appartient pas¹¹⁷⁹ ; « le fondement de la loi – la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution – est un événement “performatif” qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie »¹¹⁸⁰. Mais là où la décision qui fait exception chez Schmitt est politique, elle est chez Derrida *mystique*, un événement dans l'indécidable¹¹⁸¹. Ainsi la justice, qui est la déconstruction elle-même, son principe, est une promesse d'émancipation et de démocratie qui est *toujours déjà là* ; elle est au

¹¹⁷⁵ Jacques DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 30.

¹¹⁷⁶ J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, op. cit, p. 102.

¹¹⁷⁷ J. DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, op. cit, p. 32.

¹¹⁷⁸ Jacques DERRIDA, « Force de loi : le “fondement mystique de l'autorité” », *Cardozo Law Review*, 11, 1990, p. 919-1045, ici p. 942-944.

¹¹⁷⁹ « L'autorité fait loi » (section 1.4.1.).

¹¹⁸⁰ J. DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, op. cit, p. 32.

¹¹⁸¹ *Ibid.* « Il est la décision de l'autre dans l'indécidable. [...] ce que Montaigne et Pascal appellent un irrécusable “fondement mystique de l'autorité” ». Voir aussi J. DERRIDA, « Force de loi : le “fondement mystique de l'autorité” », art. cit.

fondement du droit, de la politique, de la société, du langage, etc. La justice est *performative* car inconditionnelle, par différence avec la décision *perverformative* qui est conditionnée par une volonté politique (section 1.3.2.). La justice est l'horizon et l'origine métaphysiques et éthiques de tout. Le droit, en revanche, s'inscrit à l'intérieur du périmètre que s'est fixé l'humanité : il implique la politique, nécessite le pouvoir, et donc la force, pour sa mise en œuvre au sein de la société ; il suppose alors la violence. De même que « le langage ne peut jamais que tendre indéfiniment vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi »¹¹⁸², le droit ne pourra jamais être la justice elle-même, pureté éthique, mais devra reconnaître la violence qu'il porte en lui et en limiter la portée – économie de guerre – s'il veut s'en approcher.

L'inconditionnel et le conditionnel sont chez Derrida deux pôles hétérogènes mais inséparables ; ils sont supplémentaires l'un de l'autre. La justice inconditionnelle vient combler un manque du monde conditionnel en fondant le droit, son supplément : l'impossible, comme le pardon pur de l'impardonnable, fonde les possibilités réelles¹¹⁸³ et donne corps aux gestes éthiques et aux morales humaines. La justice est la « *déconstruction* » car elle demande de pratiquer la guerre en soi, de jouer au hasard des *dés* avec la violence qu'apporte chaque possibilité, de réaliser ces possibilités et *construire*, grâce à l'esprit critique et avec un certain courage, une interprétation, une société, etc. Chez Platon, la *possibilité* de la guerre fait sortir la cité de son image descriptive pour une autre image déjà plus vivante et mobile, tout en ne restant qu'un simulacre de la réalité politique à l'épreuve de la guerre¹¹⁸⁴. « La possibilité de la guerre fait effraction dans l'idéalité, dans la description idéale de la cité idéale, dans l'espace même de cette fiction ou de cette représentation. » Derrida poursuit avec la fiction que constitue le *contrat social* comme droit pur, comme justice idéale.

¹¹⁸² J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit, p. 172. « Il n'y a de guerre qu'après l'ouverture du discours et la guerre ne s'éteint qu'avec la fin du discours. La paix, comme le silence, est la vocation étrange d'un langage appelé hors de soi par soi. Mais comme le silence *fini* est aussi l'élément de la violence, le langage ne peut jamais que tendre indéfiniment vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi. Violence contre violence. *Économie de violence*. »

¹¹⁸³ J. DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, op. cit, p. 119-120. « [...] le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun "sens", aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible. »

¹¹⁸⁴ J. DERRIDA, « Chôra », art. cit, p. 286-287.

Selon Rousseau, l'état de guerre entre les États ne peut donner lieu à aucun droit pur, purement civil, tel celui qui doit régner à l'intérieur de l'État. Même si elle a son droit original, le droit des gens (*genos*, gens, peuple, ethnie), la guerre nous fait revenir à une sorte de sauvagerie spécifique. Elle fait sortir le contrat social de lui-même. Par cette suspension, elle en montre aussi les limites ; elle éclaire d'un certain jour les frontières du contrat social lui-même et du discours théorique ou fabuleux qui le décrit. Aussi est-ce à la fin du livre et de cette fiction idéale que Rousseau aborde en quelques lignes les problèmes qu'il ne traitera pas. Il faudrait analyser de près cette conclusion et ces considérations sur la guerre, le rapport singulier qu'elles entretiennent avec *le dedans* du contrat social au moment où elles ouvrent sur son dehors. Rapport thématique mais aussi rapport formel, problème de composition : Rousseau semble se frotter les yeux pour percevoir le dehors de la fable ou de la genèse idéale.¹¹⁸⁵

La possibilité de la guerre entre les États permet au philosophe d'ouvrir les yeux sur la fiction promise par le contrat social. Marx peut revenir : la réalité politique s'effectue à l'épreuve de la guerre, *pólemos* mais aussi *stásis*. Mais c'est surtout Schmitt qui s'impose – n'en déplaise à Derrida – car, ainsi, le concept de politique suppose la guerre.

Politiques de l'amitié : une déconstruction de Schmitt ?

Dans *Politiques de l'amitié*¹¹⁸⁶, le concept de guerre que Derrida s'attache à déconstruire est le concept « schmittien », qui, à première vue, ne correspond pas à celui que Derrida estime être de tradition européenne. Derrida a parfaitement conscience de la difficulté à définir un concept de guerre qui serait dit de tradition européenne, même s'il fait comme si les principes exprimés par Rousseau étaient partagés par tous. En effet, tous les philosophes des Lumières – ou de l'*Aufklärung* – ne s'accordent pas sur le concept de guerre rousseauiste restreint à la relation d'État à État. Kant¹¹⁸⁷, notamment, souscrit à l'état de guerre hobbesien de tous contre tous¹¹⁸⁸ : « [l']état de paix entre des hommes vivants côte-à-côte, n'est pas un état de nature (*status naturalis*) ; celui-ci est bien plutôt un état de guerre »¹¹⁸⁹ et cet état naturel de guerre existe de la même façon entre les États, mais aussi entre les hommes et les États. Pour sortir de l'état de nature, tous doivent relever d'une constitution civile : du droit civique (*jus civitatis*) pour les hommes, du droit international (*jus gentium*) pour les États, et du droit cosmopolitique (*jus cosmopoliticum*) pour les hommes et les États¹¹⁹⁰.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 295-296. Note en fin de chapitre.

¹¹⁸⁶ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, *op. cit.*

¹¹⁸⁷ Comme nous l'avons vu dans la première partie (section 1.2.1.).

¹¹⁸⁸ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, *op. cit.*, p. 194. § 44.

¹¹⁸⁹ E. KANT, *Project de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 27.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

Le concept de guerre a une place centrale dans la théorie politique de Schmitt. La politique se définit en effet d'après le fondement d'une guerre possible ; l'État mobilise la société contre un ennemi (*hostis*) qu'il désigne et qui est en général un État voisin. Même si l'État n'a pas pour fin la guerre, sa structure est de fait, dans la théorie schmittienne, guerrière ; il est en *état de guerre* permanent, soumis à l'éventualité constante d'une guerre, et cet état de guerre est la tension politique nécessaire à la vie du corps social¹¹⁹¹. S'il y critique – dans un premier temps nous verrons – les conceptions de guerre civile et de guerre de partisans de Schmitt, Derrida relève surtout l'erreur commise, d'après lui, de fonder la notion de politique sur les concepts d'ennemi et de guerre, même lorsque cette dernière est bien restreinte à la relation d'État à État. Schmitt a construit un concept du politique sur l'hostilité et l'exclusion, le partage entre ami et ennemi. Or, Derrida se fait le procureur mais aussi l'avocat de cette négativité schmittienne.

On a reproché à Schmitt d'avoir fait de l'ennemi et non de l'ami le « critère conceptuel proprement positif [...] » dans sa définition du politique. [...] l'insistance inlassable sur l'ennemi n'impliquerait en rien une prévalence du négatif [...]. C'est comme si, dans un langage qui n'est certes pas littéralement le sien, mais qui me paraît en commander la logique, Schmitt répondait en somme : j'insiste *d'abord* sur l'ennemi plutôt que sur l'ami, et c'est de bonne stratégie, parce que c'est de bonne méthode. Si je devais, comme vous m'y invitez, partir de l'ami, il me faudrait en donner une définition préalable. Or celle-ci ne serait possible que par référence à un terme opposé, l'ennemi. [...] « Partir de l'ennemi », ce n'est pas le contraire de « partir de l'ami ». C'est au contraire partir *du contraire* sans lequel il n'y a ni ami ni ennemi. [...] Le langage de Schmitt est sans doute, en apparence, plus strictement juridique, mais sa réponse à l'objection remonte à la genèse même d'un concept juridique comme tel. Elle touche donc à l'origine non juridique ou pré-juridique du juridique.¹¹⁹²

Comment ne pas lire dans cette réponse attribuée à Schmitt la voix de Derrida ? Derrida regrette la négativité conceptuelle mais « sauve » Schmitt en ramenant cette négativité oppositionnelle à l'opposition originaire, la différance, qui est au fondement, au-delà de tout concept, de la pensée elle-même. Nous verrons que toute sa lecture de Schmitt repose sur ce mouvement : Derrida renvoie les thèses schmittiennes dans le champ de la

¹¹⁹¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 106. « [...] la guerre a lieu, elle a déjà commencé avant de commencer, dès lors qu'elle est tenue pour *éventuelle* [...]. Et elle est *éventuelle* dès qu'elle est *possible*. Schmitt ne veut pas dissocier la modalité quasi transcendante du possible et la modalité historico-événementielle de l'éventuel. [...] Dès lors que la guerre est possible-éventuelle, l'ennemi est présent, il est là, sa possibilité est présentement, effectivement supposée et structurante. Son être-là est effectif, il institue la communauté comme communauté humaine de combat, comme collectivité *combattante*. »

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 175-176.

métaphysique, où elles s'accordent avec sa pensée de la philosophie à venir, et en évite ainsi la discussion dans le champ de la politique où ces thèses troublent la certitude rassurante que le positif équivaut au bien. Tout se passe, dans le champ politique, comme s'il voulait « contenir » le concept de guerre à la guerre limitée et réglée du vieux droit européen, comme Schmitt finalement, mais sans en passer par là où le juriste ose passer, c'est-à-dire par la positivité de concepts « négatifs ». Derrida en vient alors à retourner en positivité la négativité des concepts schmittiens qui s'accordent avec le vieux concept européen de guerre, comme celui d'ennemi qui valorise la déclaration de guerre dans sa pureté conceptuelle d'ennemi déclaré.

L'ennemi est alors mon meilleur ami. [...] Il y aurait une fidélité de l'ennemi. Les deux concepts (ami/ennemi) se croisent dès lors et ne cessent plus de s'échanger. Ils s'entrelacent, comme s'ils s'aimaient l'un l'autre, le long d'une hyperbole en spirale : l'ennemi *déclaré* [...], l'ennemi vrai, voilà un meilleur ami que l'ami. [...] Il y va de la référence et du respect. Il y va chaque fois de ce que *déclarer* veut dire : la guerre, l'amour, l'amitié.¹¹⁹³

La guerre comme guerre déclarée, la seule qui vaille pour Derrida, reconnaît l'ennemi dans son être, et permet l'hyperbolisation de l'ennemi qui devient plus que l'ami, l'ennemi et l'ami vrais en même temps. Derrida reproche à Schmitt d'infléchir cette pureté conceptuelle de l'ennemi de la guerre classique entre États lorsqu'il analyse la guerre civile, mais il lui trouve encore une fois une voie de sortie honorable.

Comment Schmitt peut-il à la fois privilégier l'État (même s'il n'y réduit pas le politique), régler le concept d'ennemi sur la possibilité de la guerre entre États et pourtant symétriser ainsi la guerre extérieure et la guerre civile, comme si l'ennemi était tantôt l'étranger, tantôt le concitoyen ? Il semble que la réponse à cette question tienne à la détermination de la guerre civile qui prévaut dans cette analyse. Elle est à la fois paradoxale et de bon sens puisqu'elle décrit la guerre entre deux États, une guerre en vue de l'État, une guerre entre un État affaibli et un État potentiel à constituer, une guerre pour la prise ou la re-constitution d'un pouvoir étatique. La guerre intra-étatique ne serait qu'un cas de la guerre en général, de la guerre au sens propre, à savoir de la guerre inter-étatique. Cette précision est donnée au passage, dans une parenthèse [...] : « La guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées, la guerre civile est une lutte armée au sein d'une unité politique (*mais remise en question de ce fait*). »¹¹⁹⁴

La sur-interprétation de Derrida est ici évidente. Néanmoins, nous savons que Schmitt cherche également à sauver à tout prix ce concept classique de guerre, mais il donne, malgré

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 91-92.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 142. Derrida cite C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 70. Que l'unité politique soit remise en question du fait de la guerre civile ne permet pas d'en déduire directement que la guerre civile est un cas de la guerre en général, c'est-à-dire classique.

lui, de quoi penser l'inverse de ce qu'il veut affirmer (section 1.4.1.). Tout se passe comme si Derrida voulait donner à Schmitt les arguments qui lui auraient manqué. Derrida ne peut pas, ne veut pas, comme Schmitt, sacrifier l'idéalité – son concept idéal de guerre – sur l'autel de l'honnêteté du diagnostic social et politique. Ce que redoute Derrida – comme Schmitt d'ailleurs – c'est le déchaînement de l'hostilité fratricide, que porte notamment en elle la guerre révolutionnaire, autre concept dont Derrida évite de parler, même dans ses lectures de Marx. Il lui faut, là encore, retrouver une sortie acceptable grâce à l'absolutisation ou à l'hyperbolisation de cette guerre révolutionnaire.

Il n'y a d'hostilité absolue que *pour* un frère. [...] La guerre absolue dont parle Schmitt, la guerre révolutionnaire qui porte la théorie du partisan à son extrémité, la guerre qui viole toutes les lois de la guerre, cela peut être une guerre *fratricide*. Et faire ainsi revenir la figure fraternelle de l'ami. Comme frère ennemi.¹¹⁹⁵

La spirale du pire, en visant le frère, le jumeau, le double, le même que soi, emmène la guerre civile ou révolutionnaire vers la « vraie guerre » : la guerre absolue¹¹⁹⁶. Rappelons-nous que pour Derrida, dans la philosophie hégélienne, l'esprit n'atteint la vérité absolue qu'après s'être confronté à son contraire (section 1.3.1.). L'absolu, que Derrida nomme aussi hyperbole¹¹⁹⁷, est donc dépourvu de négativité, ou plutôt déborde l'opposition entre la positivité et la négativité.

Schmitt ne tirait pas lui-même cette conséquence, nous précisons « du moins pas sous cette forme ». [...] Explorant l'avenir de la Seconde Guerre mondiale mais aussi tout ce qui la précède depuis des siècles, Schmitt y analyse partout l'hyperbolisation du politique. Or le déchaînement de l'hostilité pure lui apparaît et se laisse diagnostiquer par lui à travers tous les phénomènes de dé-politisation, à travers tout ce qui détruit les limites classiques du politique.¹¹⁹⁸

La dé-politisation, c'est bien l'effacement du concept de guerre classique comme concept universel, l'apparition de concepts dénaturés de guerre à l'intérieur même de l'État,

¹¹⁹⁵ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 171.

¹¹⁹⁶ *Ibid.* « Si dans ce qui est pire qu'une guerre civile, pire qu'un déchaînement de la *stásis* moderne, l'hostilité *absolue* peut viser le frère et convertir la guerre intérieure, cette fois, en vraie guerre, en guerre absolue, donc en politique absolue, est-ce que ce renversement vertigineux dans la vérité du politique n'advient pas au moment de toucher à sa limite, à savoir soi-même ou son double, le jumeau, cet ami absolu qui revient toujours sous les traits du frère ? »

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 131. « [...] une sorte de surenchère *hyperbolique* qui est peut-être l'origine même du bien et du mal, l'un et l'autre au-delà de l'être [...] une hyperbole comme différence entre le bien et le mal, l'ami et l'ennemi, la paix ou la guerre. Ce qui tourne la tête, c'est que cette hyperbole infinie soit commune aux deux termes de l'opposition et fasse donc passer l'un dans l'autre. »

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 153.

mais c'est aussi la raréfaction des situations permettant d'exprimer la guerre comme vérité du politique, et des décisions politisantes telles que la désignation de l'ennemi¹¹⁹⁹. Or en tant que situations d'exception, ces décisions politiques tiennent aussi leur puissance de leur rareté.

La conséquence extrême de ces propositions, celle qui nous paraît aussi inéluctable que proprement ruineuse, Schmitt ne la tire naturellement pas, du moins pas sous cette forme, mais nous devons le faire : [...] moins il y a de guerre, plus l'hostilité s'accroît, etc. Ce qui [...] conduit inévitablement à changer tous les signes *et donc à mesurer la politisation au degré de dé-politisation*. [...] D'où l'inversion et le vertige [...].¹²⁰⁰

Derrida retrouve ainsi, par le passage à la limite du mouvement vertigineux schmittien, l'hostilité absolue à la fois comme spectre de la politique et comme cause originaire de la philosophie¹²⁰¹. Mais cette philosophie qui trouve ainsi sa cause n'est pas une philosophie spéculative classique mais une pensée à venir, une pensée du peut-être, ou plutôt une « *expérience du peut-être* »¹²⁰². Derrida voit dans le *possible* schmittien un quasi-transcendental que Schmitt confond, dans sa volonté de rester dans le *concret*¹²⁰³, avec l'*éventuel* historico-politique. Nous avons parlé d'ultra-positivisme (section 1.4.1.) pour qualifier cette façon dont Schmitt « sort » d'un ensemble concret – comme le droit – pour le fonder par une décision d'exception qui lui est extérieure. La guerre est alors l'« extrême éventualité » de la configuration ami/ennemi qui fonde la politique.

Les trois critères (*réalité, possibilité, présence*) s'enchevêtrent ici au cœur de la même « éventualité ».
[...] La « présence » [...] de la possibilité réelle ainsi manifestée, cette présence réelle et possible n'est

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 148. « cette présence présupposée est celle de la décision politique, à savoir de la décision qui décide *qui* est l'ennemi. La question “qui” est au principe, elle mande et commande. Les grands moments de la décision politique sont ceux de la réponse à cette question “qui est l'ennemi ?” ».

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 152-153.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 157. « [...] une dépolitisation qui ne serait en somme que le symptôme supplémentaire – et inversé –, l'hyperbole abyssale d'une hyperpolitisation. La dépolitisation ne brouillerait en apparence les critères frontaliers du politique, elle ne les neutraliserait que pour étendre l'emprise de ce dernier, jusqu'à l'hostilité absolue, dans sa plus grande pureté philosophique. [...] l'hostilité absolue serait alors la *chose* de la philosophie, sa cause même. »

¹²⁰² *Ibid.*, p. 86. Nous avons vu aussi que Derrida parle d'*empirisme radical* pour qualifier sa philosophie de l'avenir (section 2.1.2.).

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 159. « [...] le concret pur se met à ressembler au fantôme dont on croit pouvoir le distinguer. Expérience tourmentée de l'inversion des signes. Elle se laisse alors trahir par l'insistance obsessionnelle sur le “concret” et sur la “possibilité réelle” [...]. Seul un ennemi *concret, concrètement déterminé*, peut réveiller le politique [...]. »

pas celle du fait ou de l'exemple, elle est celle du *télos*. Non pas du *télos* politique, de telle ou telle fin politique, de telle ou telle politique, mais du *télos du* politique [...]. En tant que moyen politique « le plus extrême [...] », la guerre manifeste [...] la possibilité de cette discrimination ami/ennemi qui « fonde » toute représentation politique [...].¹²⁰⁴

La guerre est la continuation de la politique, tel que le conçoit Clausewitz et les tenants du concept de guerre classique. Mais, parce que la guerre est le moyen politique le plus extrême, la limite extrême du politique, elle en est aussi le *télos*. Fondement et *télos* se rejoignent alors dans ce quasi-transcendantal du *possible* qui ressemble au lieu originnaire derridien. La guerre donne son sens à la politique mais prend son sens, en tant qu'extrémité ou extériorité absolue, en elle-même. Elle « a une structure téléologique immanente, elle est auto- et tauto-téléologique (la guerre vise la mort de l'ennemi, etc.) » et ne rentre pas dans la logique pervertie et perverse du *télos* moral.

Mais il semble bien, stratégie consciente ou inconsciente, que la phrase schmittienne s'acharne à dissocier les deux valeurs téléologiques (la guerre n'est pas bonne en vue d'une autre fin, morale, religieuse, etc. mais elle a sa fin en elle-même) tout en oscillant de l'une à l'autre, voire à faire passer en contrebande, dans une opération de « partisan », l'une pour l'autre.¹²⁰⁵

Pourtant, nous savons que Schmitt dénonce le retour de la guerre juste et la moralisation de la guerre qui fait de l'ennemi un criminel (section 1.4.1.). Derrida voit certainement dans cette « oscillation » l'admiration que Schmitt ne peut s'empêcher d'avoir pour les partisans qui mènent une guerre tellurique, une guerre patriotique pour la reconquête de leurs terres. Cette brèche que permet Schmitt dans la pureté du concept de guerre classique est des plus dangereuses, car le concept de terrorisme n'est pas loin.

2.4.2. DU « CONCEPT DU 11 SEPTEMBRE » AU CONCEPT DE GUERRE : UNE DECONSTRUCTION ?

Ce qu'on a appelé terrorisme depuis toujours, depuis la Terreur française en tout cas [...], c'est d'abord pour une part, le terrorisme *noble*. C'est la Résistance française, la Résistance algérienne, c'est le terrorisme de libération, en vue de la restauration, de la *libération* d'un État. [...] Carl Schmitt l'appelait la guerre des partisans. [...] Ce qui se passe aujourd'hui, ce sont d'autres formes de terrorisme, avec l'apparition de violences qui ne sont pas des actes de guerre, qui ne sont pas des actes de terrorisme et qui ne sont même pas des conflits.¹²⁰⁶

De la même façon que pour le concept de guerre, Derrida veut contenir le concept de terrorisme à une forme pure qui serait elle aussi une version « noble », une version « droite »

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 154-155.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹²⁰⁶ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit, p. 49-50.

du terrorisme¹²⁰⁷. Le concept de guerre pour Derrida se limite à la guerre régulée entre États, guerre légitimée par le droit et la notion noble de souveraineté ; le concept de terrorisme, quant à lui, se limite au terrorisme des partisans, terrorisme légitimé *a posteriori* par l'histoire qui donne un État à ces partisans et la notion noble de libération, pourvu qu'elle serve à la création d'un État. La violence, pour Derrida, doit rester le monopole d'un État. Mais, pour cela, ne faut-il pas conserver certaines distinctions fondamentales ?

Car ce n'est pas le moindre paradoxe et le moindre intérêt de la tentative schmittienne que cet entêtement réactif à conserver, restaurer, reconstituer, sauver ou raffiner des distinctions oppositionnelles classiques au moment où l'attention portée à une certaine modernité (celle de la « technique », celle de la guerre des partisans ou de la guerre froide, des guerres en cours ou à venir) le poussait à prendre acte de l'effacement des distinctions fondamentales.¹²⁰⁸

Le paradoxe que Derrida entrevoit chez Schmitt entre conservatisme politique et modernité de la pensée n'est-il pas plutôt celui qu'il refuse de voir en lui-même ? Cette cohérence qu'il reconnaît à la pensée schmittienne dès lors qu'il la transpose dans une pensée de l'être, il ne peut accepter de la voir dans une pensée politique dont il approuve pourtant l'objet final. Le désordre primordial ne peut perdurer au-delà de l'actualisation dans le monde réel, ne doit pas troubler l'ordre qui y règne. Le philosophe pense la guerre métaphysique à l'image de la guerre réelle la plus extrême, mais reste figé dans l'idéalité d'un concept dès lors qu'il faut penser la guerre réelle elle-même. Penser un concept en le limitant, en le restreignant, revient à refuser sa déconstruction. Si, comme Derrida le déplore, *le concept de guerre n'est plus*, quelque chose le remplacera – et le remplace déjà –, quelque chose qui est à conceptualiser, à penser. *Prendre le risque de la déconstruction* au sens de Derrida, c'est justement affronter l'inavouable des mots, l'impensé des concepts, c'est aller aux limites pour basculer dans l'« au-delà » du pensé. *Penser la guerre « à venir »*, c'est ce à quoi, « à contrecœur » ou « à reculons », Derrida nous invite.

Le concept de guerre n'est plus !

Qu'est-ce qui fait dire à Derrida en 2003 que le mot guerre ne doit plus être employé pour désigner les événements présents¹²⁰⁹ ? Cette inadéquation du mot date-t-elle du 11

¹²⁰⁷ Voir aussi J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit., p. 155. « [...] l'histoire politique du mot “terrorisme” dérive largement de la référence à la Terreur révolutionnaire française, qui fut exercée au nom de l'État et qui supposait justement le monopole légal de la violence. »

¹²⁰⁸ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit., p. 277.

¹²⁰⁹ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit., p. 47. Citation mise en exergue de ce chapitre sur Derrida.

septembre 2001, de la mondialisation, de la fin de la guerre froide ? En est-il de même pour le concept de terrorisme que Derrida dit intimement lié, *connexe*, à celui de guerre¹²¹⁰ ? Derrida accuse, tout d'abord, la *mondialisation* lorsqu'il annonce la fin du concept de guerre dans « Le “Monde” des Lumières à venir » :

une fin de la guerre, la fin du concept même de guerre, du concept européen, du concept juridique de guerre (de toute guerre : la guerre internationale, la guerre civile ou même, comme dirait Schmitt, cette « guerre des partisans » qui, sous une forme dite terroriste ou non, s'engageait encore, au fond dans l'horizon d'un État-nation à combattre, à libérer ou à fonder). [...] Cette fin du concept de guerre serait tout sauf une paix. Son enjeu paraîtra inséparable, justement, de l'avenir de la raison, c'est-à-dire de la philosophie, partout où les concepts du droit international, de souveraineté état-nationale, de souveraineté en général tremblent dans le même séisme qu'on surnomme confusément la « mondialisation »¹²¹¹.

Pour Derrida, la mondialisation, avec sa rationalité organisée autour de l'universalité des droits de l'homme, fait « effraction » dans la logique état-nationale, met à mal la notion de souveraineté et le droit construit sur cette tradition post-westphalienne. Le concept de guerre perd de fait sa pertinence, ainsi que celui de terrorisme. Si la mondialisation est une notion obscure, ce « qu'on appelle tout aussi obscurément le “11 septembre” n'aura ni créé ni révélé mais sûrement média-théâtralisé cette nouvelle situation »¹²¹². La fin du concept de guerre serait donc antérieure au 11 septembre 2001. Mais Derrida dénonce également la *fin de la guerre froide*, en 2001, dans *Le « concept » du 11 septembre* :

une fin de la « guerre froide » qui laisse un seul camp, voire une coalition d'États qui *prétendent à la souveraineté*, en face de puissances anonymes et an-étatiques, d'organisations armées, virtuellement nucléarisées, mais qui peuvent aussi, sans arme, sans explosion, sans attaque personnelle, utiliser des techniques informatiques redoutablement destructrices, en tout cas *capables d'opérations qui n'ont plus de nom (ni guerre ni terrorisme)*, qui ne se font plus au nom d'un État-nation et dont la « cause », à tous les sens de ce mot, est difficile à formaliser (cause théologique, cause ethnique, socio-économique, etc.)¹²¹³.

De la même façon que la mondialisation, la fin de la guerre froide met à mal la notion de souveraineté état-nationale, permet à d'autres acteurs de porter des actions destructrices,

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 49. Suivant Derrida, j'appellerai ensuite, et notamment dans la dernière partie de cette thèse (section 3.1.1.), *connexes* deux concepts qui sont reliés l'un à l'autre par leur définition ; l'un sert à la définition de l'autre et vice-et-versa.

¹²¹¹ J. DERRIDA, « Le “Monde” des Lumières à venir », art. cit, p. 174.

¹²¹² *Ibid.*, p. 212-213.

¹²¹³ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit, p. 166. Nous soulignons.

semblables à celles qui ont cours, mais « légitimement », dans la guerre ou le terrorisme. Ces opérations destructrices ne peuvent pas être qualifiées de guerre car, pour Derrida, elles ne se font pas au nom d'un État ; seul un État peut déclarer la guerre à un autre État. Elles ne sont pas non plus des actes terroristes car, pour lui, leur cause n'est pas identifiable à celle d'un État-nation en devenir ; dans la conception derridienne, le terroriste est un partisan qui agit pour une cause noble, celle de la libération nationale. Derrida désigne en fait un ensemble de symptômes – « 11 septembre », fin de la guerre froide, mondialisation – qui confirment la fin d'une logique post-westphalienne de la politique. Nous savons aujourd'hui que la guerre froide n'a pas laissé qu'un seul camp – mais cela n'était pas aussi évident en 2003 – et que la guerre entre États reste encore possible. Nous savons aussi que le djihadisme, qui était aussi appelé en 2001 « terrorisme international », peut prendre la forme d'une lutte de libération territoriale, pour l'instauration d'un « État », un État islamique – comme *Daesh* – qui a pour ambition de restaurer le Califat. Si nous prenons les critères de Derrida à la lettre, les concepts de guerre et de terrorisme seraient donc encore pertinents, mais ils restent insuffisants pour désigner la réalité.

Derrida s'accroche à ses propres définitions des concepts de guerre et de terrorisme, à ses concepts qui rejettent la face obscure du monde dans l'invisible et l'indicible, comme pour faire oublier qu'elle existe. Les opérations destructrices, les violences qui se déchaînent depuis la fin de la guerre froide, depuis la mondialisation ou le « 11 septembre » sont pour lui comme innommables ; aucune dénomination, aucun concept ne leur convient. Les explications qu'il avance pour ces phénomènes violents, nous l'avons vu, sont diverses et confuses : Derrida incrimine tour à tour la mondialisation, la fin de la guerre froide, qui seraient plutôt, à l'instar de ce qu'il dit pour le « 11 septembre », des symptômes et non des causes. Dans *Le « concept » du 11 septembre*, encore, Derrida accuse aussi la techno-science. « Le rapport entre la terre, le territoire et la terreur a changé, et il faut savoir que cela tient au savoir, c'est-à-dire à la techno-science. *C'est la techno-science qui brouille la distinction entre guerre et terrorisme.* »¹²¹⁴ Si nous poursuivons dans son sens, l'accès au

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 154. Je souligne. Voir aussi : « Une nouvelle violence se prépare et en vérité se déchaîne pour longtemps, de façon plus visiblement suicidaire ou auto-immunitaire que jamais. [...] Il ne s'agit, pour l'essentiel, ni d'une guerre classique et internationale déclarée selon le vieux *jus europeanus*, ni d'une guerre civile intra-nationale, ni même de ce que Schmitt appela la "guerre des partisans" [...]. Pour l'essentiel, il n'y a plus rien de tel, aujourd'hui, qu'on puisse en toute rigueur appeler "guerre" ou "terrorisme", même s'il peut y avoir encore ici ou là, secondairement, à titre de survivance, ce paradigme ayant vécu, des guerres ou du terrorisme en ces trois sens ; et même si, à coups de gesticulations rhétoriques armées, on a besoin de faire

savoir, la « démocratisation » des nouvelles technologies auraient permis aux acteurs non-étatiques de faire la guerre comme s'ils étaient des États et de disposer d'armes de terreur. La distinction entre les deux concepts, guerre et terrorisme – qui sont néanmoins connexes du fait de leur commune soumission à l'idéal de l'État-nation –, s'efface car le terroriste dispose des capacités de destruction autrefois réservées à l'État. Mais surtout cette facilité d'accès aux nouvelles armes favorise l'émergence de « terroristes » qui n'ont plus forcément ce rapport à la terre, au territoire national, qui rend leur action violente légitime. La fin de la logique post-westphalienne, du droit européen longuement élaboré et des concepts qui en découlent, proviendraient d'un progrès de la technique, progrès qui n'en est qu'à son début et qui accélère la disparition de l'ancien ordre.

À cet égard, comparé aux possibilités de destruction et de désordre chaotique qui sont *en réserve*, pour l'avenir, dans les réseaux informatisés du monde, le « 11 septembre » relève encore du théâtre archaïque de la violence destinée à frapper l'imagination. On pourra faire bien pire demain, invisiblement, en silence, beaucoup plus vite, de façon non sanglante, en attaquant les *networks* informatiques dont dépend toute la vie (sociale, économique, militaire, etc.) d'un « grand pays », de la plus grande puissance du monde. *Un jour on dira : le « 11 septembre », c'était le (« bon ») vieux temps de la dernière guerre.*¹²¹⁵

L'avenir que décrit Derrida est terrorisant : il suggère une montée en puissance des capacités de destruction. Ce qui l'inquiète, ce n'est pas tant l'augmentation du niveau de violence physique – car il ne sera plus question de verser le sang – mais la capacité d'attaquer ce qui était des puissances, des États forts car souverains – ou souverains car forts –, d'attaquer en silence, sans déclaration de guerre. Ce qui terrorise Derrida, c'est finalement la perte de l'ordre qui règne depuis l'avènement du vieux droit européen, c'est cette fuite en avant que permet le progrès technico-scientifique. Mais surtout, comment comprendre la dernière phrase de cette citation : « Un jour on dira : le « 11 septembre », c'était le (« bon ») vieux temps de la dernière guerre » ? Dire que le « 11 septembre » pourrait être considéré comme la dernière *guerre* semble contredire tout ce que Derrida avance par ailleurs : le concept de guerre n'est plus, et ce au moins depuis la fin de la guerre froide ou de la mondialisation, *a fortiori* au moment du « 11 septembre ». Lorsqu'il se projette dans le futur, ce qui arrive est pire, ce qui arrive s'éloigne toujours un peu plus du concept de guerre. À tel

croire qu'on part en guerre ou prépare une guerre contre telle ou telle force ennemie organisée en État ou en structure d'accueil étatique pour l'ennemi. » J. DERRIDA, « Le "Monde" des Lumières à venir », art. cit, p. 214.

¹²¹⁵ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit, p. 154. Nous soulignons la dernière phrase.

point qu'en regardant les événements violents relativement les uns aux autres, ceux qui appartiennent au passé paraissent plus proche de la définition derridienne du concept de guerre que ceux du futur ; et plus on regarde derrière, plus les choses paraissent s'approcher de la pureté conceptuelle. N'y aurait-il pas ici une posture « à la Rousseau », une nostalgie de la pureté d'origine ? Pourtant, Derrida nous exhortait plus haut à suivre plutôt la posture nietzschéenne (section 2.4.1.), hasardeuse mais ouverte sur l'« à-venir ». Mais Derrida place son concept de guerre en arrière, celui qu'il voudrait pourtant voir devant. Le concept de guerre derridien est comme fuyant : plus on le considère et en reconnaît les vertus, plus il s'éloigne, toujours plus dans le passé. Le concept de guerre derridien n'est-il pas finalement un concept « à venir » toujours regretté ? Dans ce cas, Derrida réaliserait un passage à la limite : le concept de guerre serait une suite infinie de concepts toujours plus regrettés. Cette « anti-déconstruction » fonctionnerait-elle finalement comme une déconstruction ? Ce refus de la déconstruction serait-il une façon d'y consentir sans pour autant l'autoriser ouvertement ? Nous reviendrons plus bas sur cette piste de réflexion.

Lorsque Derrida déconstruit des concepts, nous l'avons vu, il y a toujours comme un passage à la limite, une recherche de l'« au-delà » du concept, du concept « à venir ». Mais penser l'« à venir » des concepts comme ceux de démocratie ou d'amitié, aller au bout de leurs limites conceptuelles et les sublimer, cela est une chose. Penser la guerre, penser le terrorisme, l'ennemi, la violence en est une autre : il faut s'avancer vers des limites toujours plus sombres ou obscures, vers un « pire » toujours plus terrifiant et dangereux. La déconstruction des concepts de guerre et de terrorismes – national et international – ne mènerait-elle pas au chaos, à l'anarchie ? C'est une question que pose Giovanna Borradori à Derrida¹²¹⁶ au lendemain du 11 septembre 2001. Cet événement majeur illustre la fin d'un ordre qui a débuté, nous l'avons vu, bien avant cette date fatidique, sans que Derrida ne dise précisément quand. En jouant de l'imprécision volontaire jusqu'au mensonge, le pouvoir politique et les médias tentent de résister à cette fatalité. La peur du désordre, la peur de la perte des frontières rassurantes et protectrices, empêchent de voir la réalité du monde d'aujourd'hui. La déconstruction reviendrait alors à prendre le risque de perdre des repères qui de toute façon ne sont plus.

Est « philosophe » (je préférerais dire « philosophe-déconstructeur ») celui qui tente d'analyser, pour en tirer des conséquences pratiques et effectives, le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation. Est « philosophe » celui qui

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 165.

cherche une nouvelle critériologie pour distinguer entre « comprendre » et « justifier ». On peut décrire, comprendre, expliquer tels enchaînements qui conduisent à la « guerre » ou aux « terrorismes » sans les justifier le moins du monde [...].¹²¹⁷

Déconstruire les concepts de guerre et de terrorisme revient à bousculer la pensée dominante, à critiquer et fissurer l'armure protectrice qui s'est forgée au fil du temps, mais surtout à prendre le risque d'être désigné comme le monstre, celui par qui arrive le chaos. Révéler au monde ce qu'il ne veut pas voir, c'est prendre le risque d'être accusé d'avoir provoqué ce que justement il n'avait pas voulu voir. Derrida a beau rappeler que la description et l'explication scientifiques sont neutres et ne justifient jamais leurs objets d'étude, pour celui qui ne veut pas entendre et comprendre, elles sont justification et incitation à agir. Être philosophe n'est jamais être neutre : il est dans la croyance commune que les mots prononcés ou écrits ont un pouvoir, celui de faire advenir – ce que la hantise de Derrida pour le *perverformatif* traduit. Le philosophe aura beau dire que ce qu'il a conceptualisé existait avant sa formulation, était dans l'air du temps, pour le commun des mortels ce qui est dit peut avoir valeur de prophétie auto-réalisatrice. Il n'est donc pas étonnant que Derrida lui-même se restreigne dans sa propre déconstruction, qu'il prenne des précautions lorsqu'il s'agit de concepts comme ceux de guerre ou de terrorisme.

Lorsqu'il lui est demandé de déconstruire le concept du 11 septembre, par exemple, Derrida semble contourner l'obstacle en s'attachant à déconstruire plutôt le concept d'événement. Qu'est-ce que le 11 septembre ? « [O]n ne dispose peut-être d'aucun concept et d'aucun sens pour nommer autrement cette "chose" qui vient d'arriver, ce supposé "événement". »¹²¹⁸ Il est un « événement » remettant en cause le concept d'événement, ou plutôt débordant de l'essence même de ce concept.

Un événement qui témoignerait, de façon exemplaire ou hyperbolique, de l'essence même d'un événement, voire d'un événement au-delà de l'essence ? Car un événement qui se conformerait encore à une essence, à une loi ou à une vérité, voire à un concept de l'événement, serait-ce un événement majeur ? Un événement majeur devrait être assez imprévisible et irruptif pour déranger jusqu'à l'horizon du concept ou de l'essence depuis lequel on croit reconnaître un événement *comme tel*.¹²¹⁹

Mais comment peut-on aller au-delà d'une essence ? Les concepts ont-ils des frontières ? Les définitions délimitent les notions conceptuelles, mais le concept ou l'essence

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 138-139.

est un être philosophique ouvert sur la pensée à venir¹²²⁰. Le besoin d'ordre amène le besoin de frontières, d'un dedans et d'un dehors. À l'intérieur, je maîtrise les éléments, je comprends ; l'extérieur m'échappe. « [...] l'événement c'est d'abord *que* je ne comprenne pas. [...] il n'y a d'événement digne de ce nom que là où cette appropriation *échoue* sur une frontière. Mais une frontière sans front ni confrontation [...] ».¹²²¹ La spatialisation des concepts répond à ce besoin d'être rassuré. La déconstruction consiste justement à prendre le risque d'échouer sur une frontière – néanmoins seulement conceptuelle –, de réaliser que cette frontière n'en est pas vraiment une. Elle est sans front ni confrontation car elle est conventionnelle : elle n'existe que parce que les hommes se l'imposent à eux-mêmes.

Prendre le risque de la déconstruction

Instabilité sémantique, trouble irréductible de la frontière entre les concepts, indécision dans le concept même de la frontière, tout cela ne doit pas être seulement analysé comme un désordre spéculatif, un chaos conceptuel ou une zone de turbulence aléatoire dans le langage public ou politique. Il faut au contraire y reconnaître des stratégies et des rapports de force. Le pouvoir dominant est celui qui parvient à imposer, donc à légitimer, voire à légaliser (car il y va toujours du droit), sur une scène nationale ou mondiale, dans une situation donnée, l'appellation et donc l'interprétation qui lui convient.¹²²²

La déconstruction s'attaque bien à un pouvoir dominant et, en cela, met en danger le philosophe. Il s'agit de sortir de l'emprise du système juridico-politique dominant ; il s'agit de dénoncer la fin d'un appareil conceptuel¹²²³. Le langage courant, pour Derrida « docile aux rhétoriques des médias ou aux gesticulations verbales du pouvoir politique dominant »¹²²⁴, donne l'illusion de la solidité de cet appareil conceptuel. Le 11 septembre est justement un événement majeur car il est l'occasion de révéler l'aveuglement, la léthargie dogmatique dans laquelle sont les démocraties.

¹²²⁰ Si la philosophie est pour Deleuze une création de concepts, elle est aussi pour Derrida le lieu d'une ré-interprétation courageuse de concepts dominants qu'il convient de déconstruire. Il est donc paradoxal à nouveau pour Derrida de déplorer la perte de « frontières » conceptuelles. Il fait comme « exception » à ses principes dès lors qu'il s'agit de concepts en rapport avec la guerre et le terrorisme.

¹²²¹ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit., p. 139.

¹²²² *Ibid.*, p. 159.

¹²²³ *Ibid.*, p. 144. Ce qui est menacé à travers le 11 septembre, « c'est peut-être surtout [...] l'appareil conceptuel, sémantique, herméneutique [...] qui aurait pu permettre de voir venir, de comprendre, d'interpréter, de décrire, de parler, de nommer le "11 septembre" [...] ce qu'il y a de terrible, dans le "11 septembre", ce qui reste "infini" dans cette blessure, c'est qu'on ne *sait* pas ce que c'est, ni décrire, ni identifier, ni même nommer. »

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 155.

Sans doute un tel « événement » requiert-il une réponse philosophique. Mieux, une réponse qui remette en question, dans leur plus grande radicalité, les présuppositions conceptuelles les mieux ancrées dans le discours philosophique. Les concepts dans lesquels on a le plus souvent décrit, nommé, catégorisé cet « événement » relèvent d'un « sommeil dogmatique » dont ne peut nous réveiller qu'une nouvelle réflexion philosophique [...]. Le discours courant, celui des médias et de la rhétorique officielle, se fie trop facilement à des concepts comme celui de « guerre » ou de « terrorisme » (national ou international).¹²²⁵

Mais si, dans l'injonction à se réveiller du sommeil dogmatique, nous croyons retrouver un Derrida « déconstructeur », nous comprenons rapidement – dans le même paragraphe – qu'il ne s'agit pas de remettre en question les concepts de « guerre » et de « terrorisme », mais uniquement la façon dont ils sont employés. « [I]l faut savoir que lorsqu'un homme politique dit “guerre” ou “terrorisme”, ou il ne sait pas de quoi il parle, ou bien il veut nous faire croire quelque chose qui n'est pas vrai. »¹²²⁶ Que peut faire ici la philosophie ? Car il semble n'être question que de vocabulaire. Quelle réponse philosophique, autre que celle qui consiste à travailler sur les concepts, Derrida nous propose-t-il ? Peut-être cherche-t-il à savoir pourquoi les hommes politiques, s'ils savent de quoi ils parlent, mentiraient, et quel ressort psychologique se cacherait derrière ces mensonges. Derrida parle en effet de « rationalisations » et de « projections ». La rationalisation est la dénégation que provoque la peur de la perte de contrôle de l'État¹²²⁷ ; la projection est la dénonciation chez l'autre de ce que l'on fait soi-même sans se l'avouer – ici souhaiter la guerre sans la déclarer et être soi-même un « terroriste », dans un sens non « noble ». La formulation « guerre contre le terrorisme » est d'ailleurs assez révélatrice de ce ressort projectif : elle empêche que cette « guerre » contre le terrorisme – qui n'en est pas une pour Derrida car elle n'est pas déclarée contre un autre État – ne soit qualifiée, justement, de « terrorisme » ; pour cela, elle positionne cette guerre comme une « lutte contre » le terrorisme. On ne peut pas être soi-même ce contre quoi on lutte ; la logique du combat suppose deux camps distincts qui se différencient notamment par leurs fins guerrières. La

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 152-153.

¹²²⁶ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 49-50.

¹²²⁷ « Tous ces efforts pour identifier des États “terroristes” ou des États voyous sont des “rationalisations” destinées à dénier plus que l'angoisse absolue, la panique ou la terreur devant le fait que la menace absolue ne peut plus procéder ou rester sous le contrôle de quelque État, de quelque forme étatique que ce soit. Il fallait dissimuler par cette projection identificatoire, il fallait d'abord se dissimuler que des puissances nucléaires ou des armes de destruction massive sont virtuellement produites et accessibles en des lieux qui ne relèvent plus d'aucun État. Pas même d'un État voyou. » J. DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 150.

formulation « guerre contre le terrorisme » joue de l'instabilité conceptuelle à la fois du terme de guerre et de terrorisme.

[...] certains ont intérêt non seulement à présenter leurs adversaires comme des terroristes – ce qu'ils sont aussi, en effet, dans une certaine mesure –, *seulement* comme des terroristes et surtout des « terroristes *internationaux* » relevant de la même logique, voire du même réseau, et auxquels on prétend ne pas opposer un contre-terrorisme mais une « guerre », sous-entendu une guerre « propre ». Les « faits » montrent bien que ces distinctions sont impraticables, sans rigueur et manipulables de la façon la plus opportuniste.¹²²⁸

De même, la qualification d'États voyous procède de cette même logique de projection ; elle permet aux États de légitimer un usage de la force qui sort des règles du vieux droit européen ; elle permet de justifier une action contraire au droit international sans pour autant le remettre en cause¹²²⁹. Dans leur comportement opportuniste « irresponsable », « auto-immun », les États amplifient l'instabilité des frontières conceptuelles et accélèrent la fin de l'ordre sur lequel ils reposent. Finalement, les États s'accrochent – et Derrida avec eux – à un système juridico-politique qui ne correspond plus à la réalité de ce monde, tels les scientifiques refusant de délaisser leur vieille théorie pour un nouveau paradigme pourtant plus prometteur¹²³⁰. Quel pourrait être, dans cet esprit kuhnien, le nouveau paradigme de la guerre ? Quelle place aurait la notion de terrorisme dans ce paradigme ? Ce sont ces questions auxquelles la philosophie derridienne de la déconstruction nous incite à répondre. Derrida confirme, malgré lui ou peut-être dans une intention inavouée car inavouable, tout l'intérêt de cette recherche.

Guerre et terrorisme sont des problèmes *connexes* selon Derrida, nous l'avons vu en exergue de ce chapitre. Il nous faut éclaircir ce point car nous voyons que le jeu des distinctions conceptuelles entre les deux termes permet aussi au concept de guerre de revenir, « blanchi » au détriment du concept de terrorisme, sur le devant de la scène. La *connexion* exprime la relation étroite entre les deux concepts ; dans le domaine juridique, elle signifierait qu'ils doivent être jugés ensemble. Le terrorisme n'a-t-il pas, en effet, toujours

¹²²⁸ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 165.

¹²²⁹ J. DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 117. « [...] des États accusent d'autres États d'être des États voyous (*rogue States*). Ils entendent en tirer les conséquences armées, à user de la force à leur encontre, au nom d'un droit présumé et de la raison du plus fort, selon des modes qu'on ne sait plus en toute rigueur et en droit qualifier, et qui, selon mon hypothèse, sont désormais à jamais étrangers à toute qualification accréditée ou à toute distinction conceptuelle recevable : armée ou police, dans des opérations de guerre (guerre civile, guerre nationale ou guerre des partisans) ou de maintien de la paix (*peace keeping*), ou encore de terrorisme d'État. »

¹²³⁰ T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*

accompagné la guerre ? N'a-t-il pas toujours été, dans son « ombre »¹²³¹, son complice ? Avant la médiatisation de la terreur rendue possible par la radio et la télévision, la propagande et l'influence étaient déjà utilisées pour terroriser le camp adverse : « même pendant les guerres *déclarées* d'État à État, dans les formes du vieux droit européen, les débordements terroristes étaient fréquents. Bien avant les bombardements plus ou moins massifs des deux dernières guerres, l'intimidation des populations civiles était un recours classique »¹²³². Le terrorisme est un des modes d'action possibles – et souvent mis en œuvre – de la guerre interétatique. Mais il est surtout le mode d'action principal de ce que Schmitt appelle la guerre de partisans, c'est-à-dire, pour Derrida, un terrorisme de libération nationale contre un terrorisme d'État. Le terrorisme serait-il toujours dans l'ombre de la guerre ? Serait-il l'expression de la terreur qu'elle suscite et qu'elle permet ? Le terrorisme serait-il un mode d'action de la guerre, le plus extrême, comme la guerre est le moyen le plus extrême de la politique ? Nous aurions alors un fondement et un *télos* de la guerre dans le terrorisme, ou la terreur, comme nous avons un fondement et un *télos* du politique dans la guerre (section 2.4.1.). Il n'y aurait pas seulement un rapport de *connexion* entre les deux concepts mais aussi ce double rapport fondement-*télos*, qui « enroule par-dessous » le concept comme nous l'avons schématisé dans la figure de la section 1.4.2. (*fig. 4*) pour la guerre de guérilla, et qui donne ce vertige du renversement. De la même façon que les concepts de politique et de guerre qui sont connexes et en rapport de fondement-*télos*, les concepts de guerre et de terrorisme donnent l'impression de se renverser constamment l'un dans l'autre, de se définir l'un à partir de l'autre. Nous reviendrons sur ces couples de concepts que nous appelons *bifaces* dans la dernière partie de cette thèse (section 3.1.1.). Derrida, dans un mouvement caractéristique du *paradigme dit classique de la guerre*¹²³³, empêche le renversement des deux bifaces « politique/guerre » et « guerre/terrorisme » en les figeant sur leur face « claire » ou « positive », et en refusant de regarder leur face « obscure » ou « négative ». De même qu'il conclut de sa lecture schmittienne que plus il y a de guerre, moins il y a de politique – il parle de « dé-politisation » (section 2.4.1.) –, faut-il conclure que plus il y a de terreur, moins il y a de guerre ?

¹²³¹ Si Derrida admet le terrorisme d'État ou en vue d'un État comme concept « acceptable », le mot « terrorisme » détient une connotation encore plus négative que celle de guerre.

¹²³² J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 156-157.

¹²³³ Le paradigme « jumeau » ou « miroir », celui de la *lutte des classes*, inverse ce mouvement et inverse notamment la formule de Clausewitz (sections 1.2.2. et 1.3.1.).

La *guerre froide*, avec son *équilibre de la terreur*, est-elle l'aboutissement et le dernier soubresaut du *jus publicum europæum*, c'est-à-dire de l'ordre post-westphalien et de toute la structure juridico-politique qu'il a créée ? La guerre froide peut en effet être considérée comme le résultat d'un refus d'actualiser un état de guerre déclaré entre États ; et l'équilibre de la terreur, quant à lui, peut être vu comme le résultat de la mise en application de menaces d'actions terroristes – les bombardements nucléaires en 1945 ont en effet frappé de terreur le monde – mais des actions terroristes pour une fin louable, celle de mettre un terme aux combats guerriers et de conserver l'ordre en place. La période de la guerre froide aurait donc vu l'absolutisation des concepts derridiens de guerre et de terrorisme : une guerre interétatique déclarée sans guerre ; un terrorisme d'État qui a sa fin en lui-même ; le tout gelé, sans mouvement, comme si cet état de guerre – comme le disait Rousseau, « sans effets » – pouvait durer éternellement. Pourtant, à l'instar de la glace qui fige tout mouvement dans le froid et donne à toutes choses l'impression d'être dans un équilibre éternel, mais une glace qui, comme en mer arctique, peut cacher sous elle de la vie, du mouvement et de l'instabilité, la guerre froide a caché, fait écran à, des *événements mineurs*. Ces événements sont ceux de la décolonisation par exemple. Mais là encore Derrida préfère nous ramener, comme pour le cas de l'Algérie, à la pureté des concepts : « [c]'est seulement des décennies plus tard, dans les années 1990, que le Parlement français a conféré rétrospectivement le statut de “guerre” (donc d'affrontement *international*) à ce conflit, afin de pouvoir assurer des pensions aux “anciens combattants” qui les réclamaient. [...] La répression armée, comme opération de police intérieure et terrorisme d'État, redevenait soudain une “guerre”. »¹²³⁴ La requalification en guerre de ce qui auparavant était simplement nommé les *événements* d'Algérie semble procéder d'un désir d'écarter la qualification de terrorisme d'État, considérée comme moins acceptable que celle de guerre.

Derrida oscille entre les deux concepts « purs » de guerre et de terrorisme, l'un glissant à la place de l'autre le long d'une ligne *connexe* conceptuelle. Chaque situation paraît pouvoir recevoir une qualification « acceptable » à partir d'un ou des deux concepts combinés, comme si l'on pouvait continuer à s'en contenter. Or nous le savons : toutes les violences entre groupes armés ne correspondent pas à cette pureté conceptuelle. Et Derrida le sait aussi car il déplore l'utilisation pervertie des termes de guerre et de terrorisme, notamment dans l'expression de « guerre contre le terrorisme » pour laquelle le « terrorisme », international, n'a pas pour finalité une libération nationale et la « guerre »

¹²³⁴ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit., p. 158.

n'est pas une guerre déclarée contre un État. Tout se passe comme si la philosophie ne devait « éclairer » ou conceptualiser que les faces déjà « claires » du monde, laissant les faces obscures dans le déni. Or nous avons vu plus haut que Derrida, s'il ne voulait pas retourner les *bifaces* « politique/guerre » et « guerre/terrorisme », voit néanmoins ce qui se cache dessous – ou plutôt ce qui commence à disparaître dans les *marges*, entre la limite et le seuil (*fig. 4*) –, c'est-à-dire, pour le premier *biface*, une guerre qu'il ne veut voir que comme pure guerre interétatique déclarée, et, pour le second *biface*, un terrorisme qu'il ne veut voir qu'en relation avec l'idée d'État. Tout se passe comme si les concepts de « guerre » et de « terrorisme » des faces « obscures » de ces *bifaces* étaient eux-mêmes des *bifaces* « clair/obscur » : il se dédoubleraient alors en un concept « clair » – celui qui reste dans les *marges* visible ou « éclairé » – et un concept « obscur », l'« obscur » fondant et étant le *télos* du concept « clair » ou « éclairé ». Or nous savons que si Derrida conçoit tout à fait un fondement originaire chaotique et terrifiant, il le garde dans le champ métaphysique ; tandis que Schmitt situe le fondement des choses dans un ultra-positivisme qui reste dans le champ physique ou politique.

Penser la guerre « à venir » : auto-immunisation philosophique

Pourquoi la guerre aujourd'hui ?, d'où est issu l'exergue de ce chapitre, est une controverse¹²³⁵ entre deux philosophes français, Jean Baudrillard et Jacques Derrida, qui s'est déroulée début 2003, à la veille du déclenchement de la guerre en Irak. Ce débat portait sur l'actualité de la guerre qui se préparait et qui semblait inévitable, une *guerre « à venir »*. Dans leur controverse, les deux philosophes abordent les questions du 11-septembre, de la guerre, du droit et du terrorisme et s'interrogent sur la validité des concepts traditionnels au regard de la crise en cours. Pour Derrida, *la guerre n'aura plus lieu*, non pas parce qu'elle devient « virtuelle » par absence de finalité propre et d'ennemi, mais parce que le temps des guerres entre États, nous l'avons vu, est terminé. La guerre du Golfe n'était déjà pas une guerre. Derrida prend des accents très schmittiens : « l'angoisse qui étreint la conscience ou l'inconscient de l'Occident, à commencer par les États-Unis, c'est que justement il n'est même plus possible de *faire la guerre*, il n'y a plus d'État ennemi, on ne sait plus *à qui* on a affaire et *qui* on attaque »¹²³⁶. Le mot guerre – tout comme le mot terrorisme, nous l'avons vu – ne doit plus être employé ; il renvoie à un passé idéalisé, comme sacralisé. Pourtant, le

¹²³⁵ Le titre reprend celui d'une autre controverse, célèbre, entre Einstein et Freud en 1932 : « Pourquoi la guerre ? ».

¹²³⁶ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 47-48.

terme « guerre », depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, n'était plus très employé – pour d'autres raisons, pour conjurer la peur qu'il amenait notamment – et le terme « conflit », plus neutre, lui était préféré. Mais Derrida préfère, là encore, figer le mot *conflit* dans un concept issu de la même période que celle qui a consacré pour lui les concepts de guerre et de terrorisme : l'époque des Lumières. D'après la distinction que fait Kant entre guerre et conflit – une guerre est un affrontement entre deux États, sans arbitre, alors que le conflit est un affrontement pour lequel l'arbitrage juridique est possible¹²³⁷ –, le terme de conflit ne conviendrait pas non plus à cette « guerre à-venir ». « Aujourd'hui, il n'y a ni guerre, ni terrorisme, ni conflit : *il faut inventer de nouvelles catégories.* »¹²³⁸ Derrida avait proposé une solution palliative en utilisant la notion de « violence » : « je dis toujours, de façon délibérément générale, “violence”, vous l'avez compris, pour éviter les mots équivoques et confus de “guerre” et de “terrorisme” »¹²³⁹. Or nous voyons bien que le terme de violence est bien trop englobant et vague, et son utilisation ne peut être que transitoire. Faudrait-il de nouveaux mots pour qualifier, comme le souhaite Derrida, des catégories qui ne sont pourtant pas si nouvelles que cela, qui ont certainement déjà existé, même au temps des Lumières, et pour lesquelles – est-ce étonnant ? – aucun autre mot n'a été inventé ?

Qui décide de l'utilisation des termes ? C'est celui qui en a le pouvoir ; et pour la guerre, il s'agit du pouvoir politique. La déclaration de guerre du vieux droit européen était déjà une parole politique performative : elle faisait entrer en guerre l'État qui la prononçait contre l'État qu'elle désignait comme ennemi. La volatilité du concept de terroriste peut également être expliquée par le fait que le terroriste n'existe qu'à partir du moment où l'État contre lequel se bat le partisan désigne celui-ci comme terroriste. Finalement, ces deux concepts ne prendraient corps que lors des déclarations du politique, et évolueraient donc au gré de ces déclarations ; ou, dit de façon schmittienne, le pouvoir performatif du politique se concrétise dans l'énonciation de ce qui est guerre et de ce qui est terrorisme, mais surtout dans le choix qui fonde cette énonciation. Pour ne pas donner l'impression que les concepts

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹²³⁸ *Ibid.* Nous soulignons. Voir aussi J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 154-155. « Si cette violence [du 11 septembre] n'est pas une “guerre” interétatique, elle ne relève pas non plus de la “guerre civile” ou de la “guerre de partisans”, au sens défini par Schmitt, dans la mesure où elle ne consiste pas, comme la plupart des “guerres de partisans”, en une insurrection nationale, voire en un mouvement de libération destiné à prendre le pouvoir sur le sol d'un État-nation [...]. Si même on persistait à parler de terrorisme, cette appellation couvre un nouveau concept et de nouvelles distinctions. »

¹²³⁹ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 185.

évoluent de façon aléatoire en fonction de l'emploi performatif – ou plutôt perverformatif – des mots, il nous faut revenir à la pensée structuraliste, et notamment à la pensée derridienne de la différence. Le sens des mots change en même temps que le contexte dans lequel ils sont employés, et au fur et à mesure de l'utilisation de ces mots, qui devient l'occasion de les faire évoluer. Pour le père de la linguistique structuraliste, Saussure¹²⁴⁰ – qui a inspiré Derrida¹²⁴¹ –, les langues évoluent à la fois dans la prononciation et la signification donnée aux mots, c'est-à-dire à la fois en sons et en sens ; les mots se déforment donc mais changent aussi de signification progressivement, au fur et à mesure qu'ils sont prononcés et utilisés. Les mots et les concepts ne sont donc pas figés, encore moins dans une essence idéale, universelle et immuable ; toute la modernité du structuralisme est bien d'être une pensée de la variation originaire.

Derrida sait que les concepts juridiques évoluent au fur et à mesure que le droit est modifié pour répondre aux changements du monde. Le droit international, au sein duquel nous trouvons le droit de la guerre et des conflits armés, fait régulièrement évoluer ses définitions et ses règles. Selon Derrida, le droit est une force qui vient représenter et apaiser les conflits de forces. En effet dans la tradition européenne, d'après lui représentée par la pensée de Kant, « il n'y a pas de droit sans force »¹²⁴². Encore une fois, Derrida se réfère à la pensée des Lumières. Il ne cite pas, comme nous l'avons vu plus haut et pour cette même idée (section 2.4.1.), Pascal ou Montaigne. Il cite Kant certainement parce qu'il est celui qui a marqué la tradition politique et juridique européenne, par son idée de paix perpétuelle entre les hommes et par sa pensée morale – son impératif catégorique par exemple –, et qui est la figure par excellence – malgré lui nous l'avons vu (section 1.2.1.) – du *paradigme dit classique de la guerre*. Le droit, pour Derrida, n'est qu'une manière d'adoucir la violence ; il note qu'en allemand *die Gewalt* veut dire à la fois la force, la violence, mais aussi le droit, l'autorité du droit¹²⁴³. La crise de ce début de 2003 montre qu'il est nécessaire de transformer profondément le droit international et Derrida, oubliant sa ligne de conduite ou sortant de son aveuglement, semble admettre que les concepts de guerre et de terrorisme, entre autres, doivent être refondus.

Quant à ce droit international, ce qui à mon avis devra changer, ne pourra pas ne pas changer, c'est que dans la structure de ses concepts, dans sa constitution, dans sa charte, dans sa rhétorique, ce droit

¹²⁴⁰ F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, op. cit.

¹²⁴¹ Voir notamment J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit. J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, op. cit.

¹²⁴² J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, op. cit, p. 44.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 45.

international a été dans une large mesure tributaire d'une histoire du droit européen, de ses concepts de souveraineté, d'État-nation, de guerre, de terrorisme, etc., et comme je l'ai suggéré tout à l'heure, *ces concepts appelleront une refonte*, et cette refonte est en cours.¹²⁴⁴

Dans cette citation, ce que Derrida avait « suggéré tout à l'heure », quelques minutes plus avant, c'était qu'il fallait changer de catégories et ne plus utiliser celles de guerre et de terrorisme ; ce n'est donc pas pareil. À moins que Derrida, constatant la dérive de l'utilisation par le droit international des concepts traditionnels, n'en demande une « refonte », un retour au fondement de ces concepts tels qu'idéalisés par la tradition européenne dans ce paradigme dit de la guerre classique. Il est plus probable que ce soit cette dernière éventualité qui soit celle à adopter. La philosophie de Derrida est comme frappée d'*auto-immunité*, ce concept qu'il utilise tant : ne reconnaissant plus les évolutions conceptuelles comme naturelles, elle dirige ses anticorps, ses défenses immunitaires, contre ces évolutions et les attaque jusqu'à se détruire elle-même, jusqu'à annihiler ce qui a fait d'elle une philosophie différente, une philosophie de la différance.

Pour Derrida, l'auto-immunité, ou le *processus d'auto-immunisation*¹²⁴⁵, ou « processus auto-immunitaire, c'est, on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasi *suicidaire*, s'emploie à détruire "lui-même" ses propres protections, à s'immuniser contre sa "propre" immunité. »¹²⁴⁶ Nous voyons tout de suite la « liberté » que Derrida prend avec ce concept médical en le retournant entièrement : un organisme vivant ne détruit jamais lui-même ses propres protections immunitaires ; ce sont des substances médicamenteuses qui « immuno-dépriment » un organisme atteint d'une pathologie auto-immune, afin d'empêcher le système de défense immunitaire d'attaquer les constituants normaux de cet organisme. Le suicide ne consiste donc pas à permettre cette immuno-dépression mais bien à laisser le corps se détruire lui-même ; il faut au contraire l'immuniser contre sa propre immunité déficiente. Cette inversion est intéressante car elle révèle les préjugés de Derrida lorsqu'il étend cette notion médicale et l'applique à une entité sociale : pour Derrida, les défenses immunitaires ne sont jamais déficientes et si elles attaquent les propres constituants du corps social, c'est bien parce qu'elles reconnaissent en eux des éléments nuisibles, devenus nuisibles et qu'il faut éliminer ; le suicide « auto-immunitaire » derridien consiste alors à empêcher ces défenses immunitaires de faire leur travail et de

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 58. Nous soulignons.

¹²⁴⁵ J. DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, op. cit, p. 67-68.

¹²⁴⁶ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit, p. 145.

laisser l'organisme en proie à ses ennemis de l'intérieur. La menace est toujours censée venir de l'extérieur – du moins c'est ce que dit le paradigme classique de la guerre – et pourtant là, le mal est à l'intérieur, au « dedans »¹²⁴⁷. Pour Derrida, le suicide auto-immunitaire est de façon paradigmatique celui des démocraties du XX^e siècle qui sont devenues très démocratiquement des totalitarismes fasciste et nazi ; il pose cette question essentielle – que Schmitt pose aussi¹²⁴⁸ – sur le fonctionnement de la démocratie :

[...] une démocratie doit-elle laisser en liberté et en position d'exercer le pouvoir ceux qui risquent d'attenter aux libertés démocratiques et de mettre fin à la liberté démocratique au nom de la démocratie et de la majorité qu'ils risquent en effet d'y rassembler ?¹²⁴⁹

Derrida prend aussi l'exemple de la démocratie américaine : « l'administration Bush est en train, *au nom de la démocratie qu'il prétend défendre*, de menacer, comme cela a rarement été le cas, la vie démocratique aux États-Unis »¹²⁵⁰. Dans ses réflexions sur la démocratie « à venir »¹²⁵¹, Derrida souligne l'antinomie « égalité-liberté » qui existe au sein de la notion de démocratie : « l'égalité tend à introduire la mesure et le calcul (donc la conditionnalité) là où la liberté est par essence inconditionnelle, indivisible, hétérogène au calcul et à la mesure »¹²⁵². Le concept de démocratie est tiraillé entre une logique calculatoire, quantitative, limitative et une logique qualitative et rétive à la notion de frontière ; la notion d'égalité restreint le concept de démocratie dans un contour précis alors que la notion de liberté lui fait déborder ces contours. L'égalité est l'élément *centripète* de la démocratie, celui qui la ramène toujours dans le périmètre du conditionnel et du politique ; la liberté est l'élément *centrifuge*, qui rappelle l'origine et le *télos* inconditionnels de la démocratie.

Comment penser la guerre « à venir », à l'instar de la démocratie « à venir », voire en lien avec cette démocratie « à venir » ? Comment déconstruire et refonder un concept de guerre qui sorte de la logique partisane des deux paradigmes concurrents ? Nous avons vu que Derrida donnait deux façons de procéder à une lecture critique et donc à une

¹²⁴⁷ *Ibid.* « [...] la source la plus irréductible de la terreur absolue [...] provient du “dedans”, de cette zone où le pire “dehors” habite chez “moi”. [...] Le pire “terrorisme”, le plus efficace, même quand il semble externe et “international”, c'est celui qui s'installe ou rappelle une menace intérieure [...]. »

¹²⁴⁸ C. SCHMITT, *La dictature*, *op. cit.* Voir notamment sa réflexion sur l'état d'exception (section 1.4.2.).

¹²⁴⁹ J. DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 58.

¹²⁵⁰ J. BAUDRILLARD, J. DERRIDA et R. MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 46.

¹²⁵¹ Nous reviendrons sur ce concept de démocratie « à venir » dans la section 3.3.1.

¹²⁵² J. DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 74.

déconstruction : une façon rousseauiste et nostalgique du passé, une autre nietzschéenne et créatrice d'avenir ; l'une cherchant l'origine, le fondement de la chose, et l'autre se laissant guider par le hasard, par le *télos*-même de la chose. Or nous avons vu aussi que l'origine et le *télos* se rejoignent ; les deux méthodes mèneraient donc au même endroit, dans ce lieu qui n'en est pas un : *chôra*. Cette recherche nostalgique du concept de guerre toujours regretté, que nous avons qualifiée plus haut d'« anti-déconstruction », pourrait alors donner le même résultat que la « déconstruction », que la recherche du concept « à-venir » de guerre. Ce qui vaut pour la recherche de la démocratie « à-venir », concept qui ne souffre pas d'avoir à n'être considéré que dans une recherche nostalgique, pourrait alors valoir pour le concept de guerre, sans pour autant quitter l'esprit dans lequel Derrida se place. Ainsi, en reprenant nos réflexions entamées plus haut sur le rapport du droit à la force et à la violence, nous pourrions donner au concept de guerre sa notion *centripète*, qui pourrait être le droit ou la réglementation, et sa notion *centrifuge*, qui pourrait être la *violence*. Comme l'égalité vis-à-vis du concept de démocratie, le droit compare et hiérarchise, calcule, encadre, délimite un *dedans* connu et rassurant ; comme la liberté vis-à-vis du concept de démocratie, la violence étourdit et fait perdre conscience, emporte tout dans une *spirale*, dans un *dehors* inconnu, sublime – au sens kantien – et terrorisant à la fois. La violence attire la guerre vers l'action terroriste, vers sa face « obscure », celle du terrorisme.

Ce nouveau concept, ce concept à venir de guerre englobant la notion de terrorisme, elle-même non restreinte au terrorisme noble de libération nationale, ressemble tout à fait au concept que Schmitt se fait de la guerre. Lorsque Derrida dénonce ce concept de guerre dans *Politiques de l'amitié*, est-il lui-même le sujet d'une projection qui lui ferait voir dans le travail de Schmitt la déconstruction du concept de guerre qu'il pourrait faire mais à laquelle il ne veut pas se résoudre ? En nous plaçant sur la ligne de fuite du concept toujours regretté de guerre déclarée d'État à État, Derrida nous emmène finalement au même endroit que Schmitt lorsqu'il diagnostique l'état du monde avec nostalgie et inquiétude, c'est-à-dire au-dessous des choses, au-dessous des *bifaces* conceptuels. Schmitt s'y résout mais Derrida ne se l'avoue que par moment, lorsque l'auto-immunité – au sens médical et non au sens derridien du terme – de sa philosophie s'estompe.

CONCLUSION : POURQUOI LA GUERRE AUJOURD'HUI ?

Derrida, au contraire de Foucault, Deleuze et Guattari, définit clairement ce qu'est pour lui *le* concept de guerre, c'est-à-dire un concept, hérité de la tradition du droit européen, qui implique la souveraineté d'un État déclarant la guerre à un autre État. Il fait de même

avec le concept de terrorisme qu'il lie de façon forte, *connexe*, à celui de guerre ; pour Derrida, le terrorisme renvoie « classiquement » à la Terreur qui s'est mise en place pendant la Révolution française, et est liée à la notion d'État. Schmitt, notamment, lui a donné le nom de *guerre* de partisans, brouillant dans un premier abord, selon Derrida, les frontières conceptuelles entre les deux termes de guerre et de terrorisme. Mais, au second abord, Derrida reconnaît à Schmitt le mérite d'avoir su conserver le concept de guerre dans un rapport étroit avec la notion d'État, puisque les partisans, chez Schmitt, se battent pour leur patrie, pour un État futur. Selon Derrida, le terrorisme – comme la guerre – voit sa conception traditionnelle bouleversée. Il est en effet celui de nos trois auteurs qui a vécu l'événement du 11 septembre et qui a pu nous en livrer sa pensée : ce « terrorisme » international et la « guerre contre le terrorisme » – les guillemets lui permettent de différencier ce « terrorisme » et cette « guerre » de celui et celle qui correspondent correctement à *leur* concept – qui a suivi permettent, en ce début du XXI^e siècle, le débordement des deux concepts à la fois – guerre et terrorisme – de leurs frontières traditionnelles. Ces débordements conceptuels ne se font plus par glissement d'un concept à l'autre, comme Schmitt l'a fait en élargissant la guerre à la guerre de partisans, mais se font par une sortie radicale hors de la sphère conceptuelle de la tradition européenne. Schmitt aurait finalement su, d'après Derrida, préserver le plus important. En disant cela, néanmoins, il ne prend pas en compte la notion schmittienne de guerre civile mondiale (section 1.4.2.), qui sort également la notion de guerre de son rapport à l'État puisqu'elle apparaît lorsque le désordre social est mondialisé, lorsque tous les États ont failli. La déconstruction de Schmitt que Derrida annonce dans *Politiques de l'amitié* n'aura finalement pas lieu, très certainement parce Derrida ne trouve rien à déconstruire dans ces notions conservatrices de Schmitt auxquelles il souscrit. Nous avons chez Derrida deux philosophies qui se heurtent suivant leur domaine d'application : une critique et subversive et une autre conservatrice et réactionnaire. Nous avons aussi remarqué chez Schmitt (section 1.4.1.) la cohabitation de ces deux façons de penser, mais cette fois-ci au sein du même domaine, celui de la politique : de conviction conservatrice, Schmitt applique toutefois une méthode de diagnostic critique qui lui donne des airs subversifs. Lorsqu'il diagnostique la guerre de partisans ou la guerre civile mondiale, c'est bien pour les dénoncer, et non pour ouvrir la définition de la guerre à un champ plus vaste de conceptualisation. Critique et subversive, la pensée métaphysique derridienne s'auto-immunise en entrant dans le domaine philosophico-politique. La pensée schmittienne, en revanche, ne souffre pas de cette auto-immunité et Derrida, dans le domaine politique, peut ainsi laisser Schmitt parler pour lui.

De cette pensée de Derrida sur la guerre, nous pouvons néanmoins tirer des concepts qui nous permettent de poursuivre notre réflexion entamée dans la première partie. Nous avons pu poursuivre ici la consolidation de notre concept de *biface* qui associe à un concept son concept opposé ou un concept *connexe*. De même, nous avons défini un concept de *connexion* qui rend compte d'une liaison étroite conceptuelle, comme lorsque deux concepts se définissent l'un à partir de l'autre et que ce rapport de définition a tendance à s'inverser. Ce que Derrida déconstruit dans *Politiques de l'amitié*, c'est finalement le concept d'ami ou d'amitié, c'est-à-dire la « face » opposée du concept d'ennemi, la face « obscure » du biface « ami/ennemi ». C'est bien ce concept d'ami qui passe à la limite, qui est pensé par Derrida au-delà des conceptions habituelles, comme amitié inconditionnelle, et non le concept d'ennemi ou celui de guerre. La face « claire » du biface conceptuel ami/ennemi – c'est-à-dire la face « ami » – est déconstruite au sens derridien, alors que sa face « obscure » – c'est-à-dire la face « ennemi » – ne l'est pas. Cela nous a aussi permis de reprendre notre conceptualisation de la *figure 4* de la section 1.4.2. dans laquelle nous proposons un passage de la face d'un plan d'immanence à son revers, son « dessous », en passant par ses marges, encadrées par les notions de limite et de seuil, le dessous rejaillissant en son centre afin de fonder le plan d'immanence. En l'appliquant au biface « ami/ennemi », nous voyons que la face « ami » se prolonge dans ses marges avec l'ennemi respectable et respecté qu'est l'ennemi « déclaré », et que la face « ennemi » resurgit au centre de sa face opposée par cette terrible notion de frères ennemis. L'amitié n'existe pas sans sa face opposée et obscure, sans la notion d'ennemi. Et il en est de même avec les concepts de guerre et de terrorisme qui forme un *biface*, cette fois-ci par leur *connexion* : la notion de guerre suppose la notion de violence et de terreur ; aux marges conceptuelles de la guerre, nous retrouvons le terrorisme « noble » d'État et celui des partisans.

Derrida ne sera plus là pour voir *Daesh* revêtir, à partir de 2006, l'apparence d'un État, ou du moins d'un proto-État. Or, ce n'est pas un retour rassurant aux conceptions traditionnelles de guerre et de terrorisme qui s'annonce alors, mais une nouvelle déstabilisation de l'ordre étatique. *Daesh* semble vouloir incarner le terrorisme d'État pour mieux le renvoyer en miroir aux puissances étatiques ; il ravive le traumatisme du « 11 septembre » et l'angoisse de nouveaux attentats, incite les puissances étatiques à combattre selon ses propres règles pour mieux les défier et mettre en défaut le droit international. Schmitt dénonçait les dérives du droit international et l'aveuglement coupable des pacifistes ; Derrida, quant à lui, s'il s'inquiète de la fragilité des démocraties, par nature, « auto-immunitaires », garde foi dans les idées inconditionnelles, telles que la justice, le

pardon, et la paix perpétuelle. Néanmoins, nous avons vu que celles-ci ne s'insèrent pas, pour Derrida, dans la même « série structurale » (section 2.4.1.) que l'idée de droit, notamment de droit international. Le droit est le « supplément » de la justice, comme la guerre est le « supplément » d'une guerre primordiale, absolue ou fondamentale. Le droit *effectue* l'idée de justice en en perdant l'inconditionnalité ; les pacifistes doivent en avoir conscience. Mais cela ne doit pas les empêcher de continuer à viser, en pratiquant *la guerre en soi*, en jouant au hasard des *dés* avec la violence qu'apporte chaque possibilité de réalisation ou d'effectuation du droit, ces idées de justice et de paix perpétuelle. Le combat de Derrida pour une certaine conception de la guerre « supplémentaire » ou « conditionnelle », c'est-à-dire une guerre qui reste dans une épure élaborée par la tradition européenne des Lumières, s'inscrit dans cette *guerre en soi* pour une paix *à-venir* et une démocratie *à-venir* qui aillent au-delà de la conditionnalité, vers la perpétualité et l'inconditionnel.

*

Les deux séries structurales derridiennes, l'une ancrée dans l'inconditionnalité, l'une dans la conditionnalité, ne peuvent pourtant pas se rejoindre ; elles s'effectuent – terme deleuzien – l'une dans l'autre. Chez Derrida, il y a finalement deux concepts de guerre : celui de la guerre primordiale dans le domaine métaphysique – que nous pouvons rapprocher de la guerre fondamentale foucauldienne et de la machine de guerre nomade de Deleuze et Guattari – et celui de la guerre dite classique ou de tradition européenne dans le domaine politique. Mais Derrida ne fait pas de lien entre les deux concepts ; Deleuze et Guattari, en revanche, utilisent la notion derridienne de supplément pour relier leur concept de machine de guerre nomade à un concept de guerre qui ne se restreint pas à la définition qu'en donne Derrida. Après les variations diachroniques de Foucault (chapitre 2.2.) et les variations synchroniques de Deleuze et Guattari (chapitre précédent), Derrida offre un structuralisme qui se veut radical, qui s'enfonce, par-delà la porte ouverte par Deleuze et Guattari avec la causalité immanente, dans la pureté de l'inconditionnel. Nous avons appelé cet *ultra*-structuralisme, un « structuralisme infinitiste » (section 1.1.1.). Les legs de Derrida viennent ainsi enrichir les legs de Foucault, de Deleuze et Guattari, mais aussi ceux des auteurs de la première partie de cette thèse : Kant, dont l'héritage philosophico-politique est celui dans lequel Derrida s'inscrit ; Hegel, un des trois philosophes les plus commentés par Derrida aux côtés de Husserl et Heidegger ; et Schmitt, qui hante un Derrida plus schmittien qu'il ne le voudrait.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE : RETOUR COMPARATIF

La deuxième partie, moment « synchronique » de cette thèse, est entièrement consacrée à l'étude des trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, dans leur rapport au concept de guerre. Après le moment « diachronique » de la première partie sur les influences et legs philosophiques qui ont marqué nos trois auteurs, il nous fallait décrypter les *variations critiques* mais aussi *subversives* que leur philosophie peut faire subir à la pensée de la guerre. Nous avons, dans la première partie, commencé la formalisation d'un « paradigme-douplet » de la guerre, paradigme de la guerre dite classique et paradigme de la lutte des classes. Il nous fallait, dans cette deuxième partie, poursuivre cette formalisation mais également se demander si un nouveau paradigme de la guerre pouvait émerger du *système philosophique structuraliste*. Nous avons ainsi montré comment ce système philosophique, caractérisé par les six critères deleuziens (section 2.1.1.), peut générer des paradigmes de pensée originaux, notamment dans le domaine de la guerre. Il reste néanmoins à en jeter les bases.

La lecture de Foucault, Deleuze – ainsi que Guattari – et Derrida nous a, tout d'abord, permis de confronter le paradigme-douplet qui domine la pensée de la guerre au moment où nos auteurs écrivent – et qui continue à la dominer aujourd'hui – avec leur propre conception de la guerre. Nous espérions, grâce à l'approche subversive des philosophies de nos auteurs, passer sous le plan d'immanence des deux paradigmes, ou plutôt dans son épaisseur, et accéder à la partie cachée, conjurée, c'est-à-dire le versant « négatif » ou « obscur » de ces paradigmes. Nous avons montré que l'influence de la philosophie kantienne – du moins une certaine interprétation positiviste et iréniste – nourrit le premier paradigme de la guerre dite classique (section 1.2.1.), puis que l'influence de la philosophie hégélienne – dans son interprétation marxiste – nourrit le second paradigme de la lutte des classes (section 1.3.1.). Nous avons également étudié les propres interprétations par nos auteurs de Kant et de Hegel : des lectures qui s'avèrent être des reprises structuralistes des deux systèmes philosophiques. La confrontation de ces reprises avec les interprétations qui nourrissent les deux paradigmes de guerre était de nature à nous faire entrevoir les écarts entre une influence éventuelle structuraliste et les deux influences dominantes. Ces écarts pouvaient nous aider à dévoiler ce que ces deux paradigmes oublient ou conjurent : leurs faces cachées. Mais il nous fallait d'abord – et c'est pour cela qu'il nous fallait attendre la deuxième partie – associer cette confrontation, qui aurait été trop générale, à une analyse particulière des conceptions de la guerre de nos auteurs. Pour aller plus loin, ce travail de confrontation et

d'analyse a également pour objectif de nous permettre d'identifier un éventuel paradigme *mineur* de la guerre, capable de renverser un jour le paradigme-doublet *majeur*.

La postérité kantienne, nous l'avons vu (section 1.2.1.), intervient de deux façons dans la pensée de la guerre, par l'intermédiaire d'un courant néokantien valorisant la place de la *ratio* dans la pensée mais aussi par l'intermédiaire d'un courant internationaliste et iréniste, et se formalise dans un paradigme de la guerre dite classique. Le fait que Foucault inscrive son ontologie de l'actualité et de la finitude dans une lignée qui remonte à l'*Aufklärung*, et notamment à Kant, vient opposer cette interprétation de Kant à celle, téléologique, de ce premier courant d'influence dominant de la guerre. Foucault n'envisage la guerre comme guerre interétatique institutionnalisée que pour rappeler sa fonction historique de régulation des relations de pouvoir entre États (section 2.2.1.) ; il ne l'inscrit pas dans un procès qui amènerait la guerre à sa propre fin. Deleuze, quant à lui, voit dans la philosophie kantienne une métaphysique immanente de la raison dont la finalité est la réalisation de la liberté dans le monde sensible ; il réintroduit un *télos* – qui est aussi un fondement – qui n'est pas celui de la paix perpétuelle entre les hommes mais celui de leur liberté. La machine de guerre nomade, qui reprend ainsi dans ses caractéristiques cet idéal de liberté, fonde, ou plutôt permet d'effectuer, une machine de guerre étatique qui peut s'inscrire dans le paradigme de la guerre dite classique. Mais non seulement cette machine de guerre « capturée » ne s'inscrit pas, comme chez Foucault, dans une finalité iréniste mais elle comprend toujours en elle une propension, qui lui vient de la machine de guerre « libre » dont elle est issue, à s'échapper du contrôle étatique (section 2.3.2.) ; il n'y a aucune stabilité pour cette conception de la guerre. Derrida, enfin, s'oppose à la domination d'une pensée calculatoire qui valorise la *ratio*. En revanche, il prend fait et cause pour une conception de la guerre de tradition européenne qui entre dans ce paradigme de la guerre dite classique, même si l'héritage qu'il lui associe est plus celui de Rousseau que celui de Kant (section 2.4.1.). Mais Derrida, nous l'avons vu, préfère, sur ce point, laisser parler Schmitt (section 2.4.2.). Il ressort de ces confrontations un impensé dans le paradigme de la guerre dite classique, que notre lecture croisée de Schmitt – et de Che Guevara – et de Deleuze et Guattari (section 1.4.2.) nous a aussi permis de révéler : la guerre comme guerre maîtrisée par les États, censée incarner l'espoir d'une paix perpétuelle entre les hommes, conjure les guerres qui lui échappent, dans ses marges, c'est-à-dire les guerres « irrégulières » comme les guerres de guérilla. De plus, la faille qui peut être décelée dans ce paradigme est que sa dimension iréniste est d'autant plus illusoire que cette guerre « régulière », dans une logique positiviste, nie son propre

fondement, le fondement violent qu'incarne de façon presque pure la guerre des masses, la guerre entre les peuples.

La postérité hégélienne, maintenant, intervient en France majoritairement, nous l'avons vu, au travers d'une interprétation kojévienne, et se formalise dans un paradigme de la lutte des classes. L'anti-hégélianisme de Foucault et de Deleuze est notamment lié à cette lecture marxiste (section 1.3.1.). Foucault voit dans Hegel le père de la téléologie humaniste – marxiste mais aussi phénoménologique ou existentialiste – qui promet un progrès continu vers une finalité idéalisée. Il conçoit plutôt l'histoire comme une suite non orientée de discontinuités – ou *épistémè* – et dénonce une « dialectisation » de la guerre opérée par cette conception de la guerre révolutionnaire à visée humaniste qu'est la lutte des classes ; Foucault lui substitue une autre conception de la guerre sociale : la guerre des races (section 2.2.1.). Deleuze, ensuite, refuse une conception de l'histoire comme poursuite de l'émancipation de l'humanité, de l'émancipation des esclaves que sont les prolétaires ; cette pensée « dialectique du maître et de l'esclave » est celle du ressentiment et du renversement des valeurs existantes, et nie la véritable pensée qui, pour Deleuze, est une pensée créatrice. La machine de guerre nomade se veut ainsi une puissance créatrice et libératrice pure qui se réalise dans une guerre contre la segmentation rigide opérée par la puissance étatique (section 2.3.2.) ; les guerres nomades ne s'apparentent à une lutte des classes que par leur caractère antiétatique révolutionnaire et non par un caractère de revendication sociale. Derrida, quant à lui, admet Hegel parmi les trois philosophes qui l'ont le plus influencé – avec Husserl et Heidegger – ; il voit dans Hegel le père d'une théorie du signe qui permet de penser la *différance*. Il ne s'intéresse à l'interprétation marxiste de la philosophie hégélienne que pour tenter de sauver la philosophie de sa réduction à une théorisation de la *praxis* (section 1.3.2.). Ainsi la lutte primordiale ne se situe pas, comme chez Foucault, au niveau social mais au niveau métaphysique : la *différance* est justement l'expression de cette guerre primordiale pour sortir de la clôture dans laquelle s'enferme la philosophie « classique » du *logos* (section 2.4.1.) et pour ouvrir vers une philosophie de l'inconditionnel qui dépasse la pensée du *télos*. Il ressort de ces confrontations une faille dans le paradigme de la lutte des classes : la dialectique hégélienne, indispensable pour démontrer que la victoire de la révolution prolétarienne n'est pas seulement une promesse mais une certitude, lui donne finalement une dimension « métaphysique » ou théorique qu'elle n'arrive pas à concrétiser ou à reproduire dans la pratique ; le paradigme se contente alors d'agréger les différentes guerres à caractère social, duelles, comme l'est la guerre des races. L'impensé de ce paradigme, en miroir de l'impensé du paradigme concurrent, est le suivant : la lutte des

classes, qui ne conjure pas, contrairement à la guerre dite classique, la violence sociale fondatrice, conjure en revanche les guerres qui, dans ses marges, sont les guerres menées en son nom par des États contre des États. Elle conjure donc, comme la guerre dite classique, l'impossibilité de maîtriser les contours de son paradigme. De même, la faille dans la construction du paradigme provient du fait qu'il est fondé sur un *télos*, la lutte des classes « dialectisée », qui n'est qu'une promesse, là où la faille du paradigme concurrent est, en miroir, de ne pas avoir de fondement – du moins de le nier. Les deux paradigmes partagent les mêmes caractéristiques : une absence de fondement, qu'il soit nié ou remplacé par un *télos* qui ne peut jouer le rôle d'origine, et des contours arbitraires qui ne tiennent pas compte des réalités de la guerre.

Ces confrontations nous permettent également de préciser les liens qu'entretiennent nos auteurs, au-delà du respect des critères structuralistes, vis-à-vis de leur conception de la guerre. Tout d'abord, la conception instrumentale de la guerre chez Foucault, comme dispositif au service des rapports de forces ou relations de pouvoir, est reprise par Deleuze et étendue au domaine métaphysique de la « bataille de l'Être », introduisant une cause immanente qui permet de doubler la guerre foucauldienne, comme *cri* ou *expression* des rapports de forces, d'une guerre « hors-texte » comme *expérience* ; la guerre est alors un agencement biforme qui comprend, entre sa forme d'expression et sa forme de contenu, sa propre cause immanente. Cet agencement s'effectue de façon différente à chaque *épistémè*, que le style de luttes, la façon dont la guerre s'exprime et se conduit, permet de caractériser au travers d'un diagramme formalisant les stratégies spécifiques (section 2.3.1.). Il existe donc une *guerre fondamentale* qui désigne, chez Foucault, le duel au cœur des différentes formes de *guerre des races* et qui se traduit, chez Deleuze et Guattari, par le concept de *machine de guerre nomade* ; la machine de guerre s'effectue en une guerre lorsqu'elle se fait capturer par un appareil étatique. Or Deleuze et Guattari utilisent le concept derridien de *supplément* pour traduire cette opération de capture. Les *lutttes métaphysiques*, chez Derrida, s'articulent autour de deux mouvements supplémentaires, s'additionnant et se substituant dans un rapport de force d'exclusion et de nécessité, l'un effectuant l'autre (section 2.4.1.). Néanmoins, Derrida ne relie pas, comme Deleuze et Guattari le font, cette guerre primordiale à une guerre effective : il n'y a pas de rapport de complémentarité chez Derrida entre les luttes métaphysiques et le concept de guerre issu de la tradition européenne (section 2.4.2.). C'est donc au travers du concept de guerre comme luttes métaphysiques, fondamentales ou primordiales, que nous pouvons tout d'abord faire se rejoindre nos trois auteurs.

D'un point de vue strictement structuraliste, nous pouvons remarquer que la « guerre » est traitée chez chacun des trois auteurs au travers de séries paradigmatiques – cinquième critère deleuzien. Foucault dégage deux séries constitutives du biopouvoir, celle en rapport avec la « discipline » et celle en rapport avec la « biopolitique », la seconde se substituant à la première qui lui préexistait, sans pour autant la faire disparaître ; elle conserve notamment, dans son dispositif technique, l'aspect militaire et sécuritaire des institutions disciplinaires. Mais Foucault place également cette double série, qui apparaît au tournant du XVIII^e siècle, dans la continuité d'une autre double-série qui survient au milieu du XVII^e siècle et qui s'articule à la fois autour du schéma de « guerre-répression » et son dispositif de guerre, et autour du schéma, dominant, de « pouvoir-contrat » (section 2.2.2.). L'originalité de Foucault, nous l'avons vu, est de placer au sein de cette réflexion structuraliste des variations diachroniques : les doubles-séries changent lorsque l'on traverse les discontinuités entre les *épistémè*. Nous pouvons aussi reconstituer le fonctionnement synchronique de ces séries qui étudient comment le pouvoir s'exerce, qu'il s'agisse de gouverner ou de punir notamment : dans chaque doublet, les éléments de la série *mineure* ou cachée *supplémentent* les éléments de l'autre série majeure ou dominante. Ces variations synchroniques révèlent que l'exercice du pouvoir s'appuie sur un dispositif de guerre – ou un dispositif diplomatico-militaire et de sécurité – qui en constitue le cœur enfoui et refoulé. Le dispositif de guerre est ainsi le « supplément dangereux » – selon le concept derrido-rousseauiste – qui remplace le dispositif de sécurité « sans contenu » ou « manquant » d'une biopolitique qui se veut bienveillante. Le *tiers*, élément circulateur ou nomade – sixième critère deleuzien – qui permet cette substitution, dans le cadre du biopouvoir, est la norme (section 2.2.2.), qui change alors seulement de qualificatif en passant de disciplinaire à assurantielle ou régulatrice. Deleuze et Guattari, de même, font intervenir la « guerre » entre des séries paradigmatiques qui sont, non pas celles des formes de pouvoir comme chez Foucault, mais celles des formations sociales, notamment des sociétés nomades et des sociétés à État. La machine de guerre nomade *supplée* un manque de machine de guerre dans l'appareil étatique en se laissant « capturer » (section 2.3.2.). La guerre, qui n'était pas l'objet de la machine de guerre nomade, apparaît ou *s'actualise* alors en devenant celui de la machine de guerre étatique ; la guerre est le *supplément*, le résultat de cette opération de suppléance et de capture. Chez Derrida, enfin, les deux séries paradigmatiques qui nous intéressent sont celles qu'il retient de sa lecture de Rousseau, la première s'articulant autour de la notion de « nature », la seconde autour de celle de « société », cette société qui pervertit la nature : la guerre pré-éthique, sans haine ni objet – comme dans le cas de la machine de guerre

nomade – appartient à la première série, tandis que la guerre éthico-historique apparaît au contact de la seconde série supplémentaire. La guerre *s’actualise* au contact de la société, à l’instar de la pitié – appartenant à la première série rousseauiste – qui s’actualise grâce à l’imagination – appartenant à la seconde série (section 2.4.1.). Mais cette guerre éthico-historique n’est pas celle, rappelons-le, que Derrida définit selon les conventions traditionnelles européennes et qui est censée notamment être dépourvue de haine envers l’ennemi (section 2.4.2.). Chez Foucault, également, nous pouvons dire que la guerre s’actualise dans le dispositif que la biopolitique, de la seconde série dominante, met en place pour exercer le pouvoir.

Si, contrairement à la *norme* pour les séries foucaaldiennes, les *tiers* circulateurs des séries deleuzo-guattariennes et derridiennes n’apparaissent pas clairement à ce stade, nous pouvons d’ores et déjà soulever une même conception, chez nos trois auteurs, du mouvement structural qui met en contact deux séries et permet le transfert du *tiers* nomade de la série *mineure* vers la série *majeure*, ce tiers se substituant à une case vide et assurant l’actualisation d’une guerre auparavant *virtuelle* – selon le vocabulaire deleuzien. Le *supplément* guerre apparaît lorsqu’un manque à combler dans la structure du Monde se crée. Plutôt que de chercher directement à éliminer ce supplément, la philosophie devrait d’abord s’interroger sur l’origine du manque à combler : est-ce un manque de *justice*, comme pourraient le suggérer les réflexions de Derrida ? Nous avons vu en effet que l’aspiration à la justice, qui appartient à la première série, celle qui porte les notions inconditionnelles, est pour Derrida à l’origine du droit (section 2.4.1.). Nous pourrions alors imaginer que cette aspiration conduise parfois, non pas à la création d’un droit particulier, mais à l’apparition d’une guerre qui porterait alors très logiquement le nom de *guerre juste*. La guerre juste serait ainsi la forme simple et « première » – dans le sens de première apparition dans le monde réel et non dans le sens de métaphysique – de cette guerre supplémentaire. La guerre pour se faire justice lorsque le droit, notamment, n’est pas disponible pour, ou capable de, régler le différend, serait celle sur laquelle on jette un voile pudique en parlant de guerre dite classique ou de lutte des classes ; elle serait celle que l’on tente de recouvrir et d’étouffer au moyen de règles de droit qui justement faisaient défaut, celle que l’on habille et embellit d’une finalité supérieure et humaniste, mais celle qui resurgit aussi dès que le voile ne tient plus.

Nous avons aussi comme objectif dans cette deuxième partie d’évaluer la capacité du système structuraliste à générer un paradigme mineur de la guerre apte à renverser, à terme, le paradigme-doublet dominant. Les bases de ce nouveau paradigme pourraient alors être

construites à partir de ce concept de *guerre juste*, augmenté de sa cause immanente ou fondement, c'est-à-dire de la *guerre fondamentale*, primordiale ou métaphysique qui est à l'origine de sa nature supplémentaire. Il nous faut pour cela poursuivre le *chemin diachronique* (fig. 5 de la section 2.1.1.) encore inachevé du structuralisme quant à ce concept de guerre.

3. UN CONCEPT DE GUERRE A VENIR

Que pourrait être le concept de guerre à venir ? Si nous reprenons la conception derridienne du concept déconstruit puis reconstruit sur des fondements philosophiques repoussant les frontières du *logos*, ou celle deleuzienne d'un concept créé par une philosophie libérée de l'image de la pensée « classique » qui l'entrave, nous pouvons définir ce concept « à-venir » de la guerre comme un concept structuraliste, critique et subversif à la fois – c'est-à-dire celui du structuralisme biface avec sa face « infinitiste » –, qui rende compte de la complexité de l'objet philosophique « guerre » à la fois dans les théories et discours, et ce quel que soit la discipline ou le domaine pratique concerné, dans le « hors-texte »¹²⁵³ constitué par les éléments originaires ou cachés des différents paradigmes que ces théories et discours alimentent, et dans le « hors-texte » constitué par l'expérience de la guerre elle-même. Nous avons pu, dans les deux parties précédentes, travailler sur les théories et discours sur la guerre pour en faire émerger deux paradigmes dominants, paradigme-doublet de la guerre dite classique et de la lutte des classes, ainsi que sur le premier type de « hors-texte » qui vient s'incorporer « en creux » ou « par-dessous » ces paradigmes, en tant que face cachée ou conjurée. Mais nous n'avons pas encore abordé le second type de « hors-texte », dont Deleuze nous a permis d'ouvrir la perspective au travers de sa conception de l'agencement comme double forme expression/contenu – ou *expression/expérience*. L'agencement « guerre » qui s'effectue à chaque changement d'*épistémè* selon différents « segments » – ou styles de luttes que des stratégies spécifiques formalisent –, prend une double forme dicible et visible, et comprend à l'interstice entre ces deux formes, sa propre cause immanente (section 2.3.1.).

Il nous faut mieux rendre compte de l'*expérience* « guerre », celle qui nourrit les théories et discours sur la guerre dont nous avons étudié quelques auteurs-clés dans la première partie de cette thèse – Clausewitz, Lénine, Schmitt, Che Guevara. La guerre se pratique avant d'être théorisée, ce qui n'empêche pas la réflexion, au travers de la notion de stratégie notamment, d'infléchir en retour la pratique de la guerre. *La pensée de la guerre est une pensée de l'action* ; les questions autour de la *praxis* et des relations entre théorie et pratique, sur lesquelles nous avons déjà travaillé (chapitre 1.3. notamment), participent de cette pensée. Mais il nous faut aussi approfondir la réflexion sur ce qui se passe dans l'interstice entre les deux formes de l'agencement « guerre », au lieu de la *chôra*, c'est-à-

¹²⁵³ Rappelons ici que le « hors-texte » selon Derrida, pour lequel « il n'y a pas de hors-texte », est comme un abyme à l'intérieur du texte lui-même (section 2.4.1.).

dire s'intéresser de plus près à cette cause immanente qui, dans le procès de la *différance*, donne lieu à la guerre. Conjurant les causes de la guerre ne sert pas à la faire disparaître ; de même, les renvoyer dans un fatalisme de l'homme naturellement mauvais, ou son contraire, de l'homme perversi par la société, c'est-à-dire une pure hypothèse anthropologique, ne peut pas être pleinement satisfaisant. Il nous faut affronter la violence primordiale de cette causalité si nous voulons asseoir une réflexion philosophique à finalité éthique ou morale. Nous devons dépasser l'idéal philosophico-politique qui tend, nous l'avons vu, à établir un ordre autour de valeurs positives et à exclure les valeurs négatives. Dans cette recherche d'un fondement « *méta*-physique » de la guerre, la *différance supplémentaire* permet, par sa relation de causalité immanente, de rapprocher la notion de guerre de notions inconditionnelles à connotation éthique – telle que la justice – et ainsi de montrer l'aptitude du structuralisme infinitiste à la réflexion éthique et morale.

Pour ces ouvertures sur l'action et l'éthique, nous ferons appel autant que possible à nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, mais nous ferons aussi intervenir d'autres philosophes quand leur pensée nous permettra d'avancer plus avant dans la réflexion. Nous proposerons, dans un premier temps, une méthodologie pour une pensée structurale qui comprenne une pensée de l'action et une pensée éthique et morale. Nous élaborerons à ce moment-là les notions *bifaces* « liberté/violence », « démocratie/guerre » et « gouvernement de soi/alienation » qui nous permettront par la suite d'entrer dans cette réflexion structurale élargie et poursuivre notre formalisation des paradigmes de la guerre et notre conceptualisation de la guerre.

3.1. ATTITUDE STRUCTURALE ET METHODOLOGIE

Dans l'objectif de donner à l'*approche critique et subversive française des années 1960 et 1970* la place qu'elle pourrait avoir dans la pensée de la guerre, il nous faut poursuivre le *chemin diachronique* (fig. 5 de la section 2.1.1.) inachevé de ce structuralisme qui pourrait être capable de renverser la pensée dominante actuelle et d'ouvrir une nouvelle ère ou « strate » synchronique, une nouvelle *épistémè*. Nous avons commencé à suivre ce chemin, du système philosophique structuraliste vers un potentiel paradigme structuraliste de la guerre, sans tout à fait l'atteindre. Les deux critères du sujet et de sa *praxis*, qui s'ajoutent aux six critères deleuziens de caractérisation d'un système philosophique structuraliste, nous ont permis d'approcher ce paradigme et d'en déterminer un fonctionnement qui se défend des travers positiviste et eschatologique du paradigme-doublet dominant (section 2.1.1.). Il nous reste ainsi à formaliser ce *paradigme* structuraliste qui

pourrait valoir comme nouveau paradigme de la guerre, ceci en lien étroit avec les évolutions observées au sein de l'*expérience* de la guerre. En effet, selon l'approche « darwiniste » (présentée dans l'introduction) qui est au cœur de la métaphysique structuraliste – les variations sont premières et la sélection qui permet une certaine stabilité intervient dans un second temps –, le paradigme structuraliste de la guerre incorpore la « grille de sélection » ou *diagramme* structuraliste (section 2.3.1.) qui donne le filtre par lequel sont observées et fixées les variations de l'expérience de guerre. Ainsi, les évolutions dans les observations de la guerre traduisent un changement dans le prisme par lequel la guerre est considérée, et donc un changement au niveau du paradigme, que ce soit une évolution ou une rupture. Mais ces évolutions dans les observations de l'expérience « guerre » traduisent également un changement dans la façon de faire la guerre, qui dépend, elle aussi, de la façon dont on « conçoit » la guerre, c'est-à-dire la façon dont on se la représente, le périmètre qu'on lui assigne, la « définition » qu'on lui donne, par exemple. Ces observations sont ensuite celles qui alimentent la face « pratique » du plan textuel des « théories de la guerre » (*fig. 5* de la section 2.1.1.). Or, nous avons déjà fait remarquer, dans l'introduction de cette thèse, que rétrospectivement, à l'échelle historique, les questions « est-ce encore la guerre ? » ou « sommes-nous en guerre ? » semblent ne s'être jamais posées ; en effet, une fois « fixées », les évolutions qui sont à l'origine des observations de l'expérience « guerre » sont oubliées. La métaphysique « classique », qui donne l'invariant comme premier et l'évolution comme seconde, laisse penser que les guerres passées, invariantes car « fixées », ont toujours été conformes à leur essence et que les guerres d'aujourd'hui offrent des changements par rapport à cette essence – d'où le vocable souvent employé de « nouvelles guerres ».

Ce chapitre introductif, à l'instar et dans la continuité des chapitres introductifs des deux parties précédentes, a pour objectif de proposer une méthodologie pour *penser de façon structurale, critique et subversive, la guerre*, en vue de formaliser un paradigme structuraliste de la guerre. Ce paradigme est celui qui rend compte d'un concept de guerre, dit structuraliste, qui n'est pas directement accessible. En effet :

[...] le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences.¹²⁵⁴

Nous appelons « *paradigme* », cette « chaîne » ou « système », et nous appelons « *connexion* » la façon dont ce concept « renvoie » à d'autres concepts, par l'intermédiaire

¹²⁵⁴ J. DERRIDA, *Marges, op. cit.*, p. 11.

d'autres paradigmes dans lesquels ces concepts s'inscrivent. La *chaîne* dans laquelle s'inscrit le concept de guerre est celle d'une *série* paradigmatique – cinquième critère deleuzien (section 2.1.1.) – qui a une relation de *supplémentarité* (section 2.4.1.) avec une autre série – dans laquelle un autre concept de guerre peut être présent. La notion de *paradigme* sur laquelle nous nous appuyons principalement est celle de Kuhn, comme présentée dans l'introduction de cette thèse. Nous avons jusqu'à présent utilisé deux niveaux de paradigmes : le premier se situe à l'échelle des courants de pensée qui ont tendance à, ou la volonté de, s'organiser en « théorie scientifique » – le paradigme des *War Studies* ou celui du marxisme-léninisme par exemple – et le second à l'échelle du concept de guerre et dont l'objectif est de fonder une « théorie de la guerre » particulière – le paradigme de la guerre dite classique ou celui de la lutte des classes par exemple. Nous travaillons, dans cette thèse, et plus particulièrement dans cette dernière partie, à la mise en évidence d'un paradigme structuraliste de la guerre, qui s'intégrerait dans l'ensemble paradigmatique global du système philosophique structuraliste (section 2.1.1.), mais nous voulons également pouvoir caractériser « structurellement » le paradigme-doublet dominant, c'est-à-dire en décrire la chaîne conceptuelle et ses connexions, afin d'évaluer la pertinence du paradigme structuraliste mineur vis-à-vis de celui-ci.

La méthode *comparatiste* que nous nous proposons de mettre en œuvre s'appuie donc sur des concepts et outils structuralistes ; elle s'inspire de la méthode fondée par Dumézil en grammaire comparée, que nous avons présentée en introduction comme une des sources, avec la linguistique saussurienne, du structuralisme et des méthodes « déconstructives ». La notion d'analogie qui est au cœur des méthodes comparatistes est celle, prise au sens strict, de l'égalité d'un rapport qui lie deux à deux les termes d'un couple ; ainsi, il n'est pas question de comparer directement des éléments entre eux, tels que concepts ou éléments sériels, mais bien de comparer leurs rapports à l'intérieur de chaque série ou de chaque double-série composée de deux séries supplémentaires l'une de l'autre. À l'instar du travail de Dumézil sur la tri-fonctionnalité indo-européenne, l'idée est de construire un socle commun « structural » qui permette une analyse des différentes *variantes* paradigmatiques de la guerre.

3.1.1. APPROCHE STRUCTURALE ET COMPARATISTE

Réfléchir à partir de trois philosophes, somme toute assez différents, demande de composer, nous l'avons vu dans les deux parties précédentes de cette thèse, des sortes de *variations critiques* – sur le modèle des variations rythmiques, mélodiques et harmoniques

en musique – sur un même thème, ici celui de la guerre, afin de pouvoir mettre en œuvre notre *approche comparatiste*. Nous avons déjà travaillé sur la méthode foucaldienne, issue de ses réflexions sur l'*Aufklärung*, que nous avons placée sur un premier axe critique : un premier *biface* « analytique/critique ». Nous avons également proposé un second axe critique inspiré par Balibar : un *biface* « structuraliste/infinitiste » (section 1.1.1.). Ces deux axes critiques émergent, nous l'avons vu, de l'étude de deux moments et des suites qui leur sont données dans l'histoire de la philosophie : le moment des Lumières ou de l'*Aufklärung*, et le moment structuraliste auquel appartiennent les trois auteurs sur lesquels nous nous concentrons. Nous avons également souligné l'aspect *subversif* que prennent les philosophies de nos auteurs, notamment dans leur face « infinitiste » (section 2.1.1.). Il nous faut maintenant nous appuyer sur cette pensée critique et subversive pour définir plus précisément que nous ne l'avons fait jusqu'à présent les outils de notre approche structurale et comparatiste : le *paradigme*, le *biface* et la *connexion*. Il nous faut expliquer en quoi ces notions nous permettent de *penser la guerre*, de *concevoir un concept de guerre*.

La guerre comme concept ou comme paradigme ?

Qu'est-ce que la guerre ? Pour les uns, elle est d'abord un *concept*, c'est-à-dire la représentation de l'esprit, globale et universelle, d'un phénomène ; pour d'autres, elle est avant tout une *expérience*, c'est-à-dire un ensemble de faits concrets observés qui peuvent être regroupés sous une même appellation. Nous nous situons donc dans les deux cas dans du « hors-texte », même s'il peut y avoir verbalisation du concept ou de l'expérience sous la forme de définitions.

Pour Clausewitz, le théoricien de la guerre le plus lu non seulement par les hommes politiques mais aussi par les philosophes, la guerre est à la fois un *concept* qu'il assoit sur la notion de duel, et une réalité de l'*expérience* humaine qu'il formalise dans une définition trinitaire alliant l'impulsion naturelle aveugle, la libre activité de l'âme et l'entendement pur (section 1.2.2.). Son traité, *De la guerre*, se donne comme objectif de « scruter l'essence des phénomènes de guerre »¹²⁵⁵. Pour cela, Clausewitz s'engage dans une analytique de la guerre comme expérience, qu'il confronte au « concept de guerre lui-même comme point de repère extérieur »¹²⁵⁶. Il conçoit ainsi – assez « classiquement » comme nous allons le voir un peu après avec Goldschmidt – le concept de guerre comme un type idéal, un « modèle », auquel il peut comparer des « copies » ou représentations de la réalité. Il constate que les guerres

¹²⁵⁵ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 47.

¹²⁵⁶ *Ibid.*

réelles peuvent être assez éloignées de ce modèle, hormis lorsqu'il s'agit de la guerre absolue. La définition trinitaire de la guerre, issue de l'analytique de l'expérience de la guerre, vient alors permettre de mieux caractériser, par le jeu de l'attraction entre les trois pôles, ces guerres réelles ; cette définition appartient à la face « théorique » du plan textuel (*fig. 5* de la section 2.1.1.) et préfigure un paradigme de la guerre que nous avons identifié comme étant celui de la guerre dite classique. En effet, autour de cette conception trinitaire de la guerre, et de la « formule »¹²⁵⁷ clausewitzienne qui subordonne la guerre à la politique, viennent s'agréger des conceptions similaires ou très proches de la guerre comme moyen ultime pour réguler des différends qui existent entre entités politiques qui se reconnaissent de même statut – c'est-à-dire avant tout les États. Le *concept* au cœur de ce paradigme de la guerre dite classique, en revanche, ne correspond pas à celui de guerre comme duel de Clausewitz. Il est difficilement cernable avec précision ; comme l'écrit Derrida, « le concept signifié n'est jamais présent en lui-même »¹²⁵⁸, mais se révèle dans sa différence par rapport à un autre concept signifié. Nous pouvons donc faire ressortir ce concept en regard des conceptions de la guerre qu'il n'admet pas dans son giron, comme les guerres sociales, les guerres de religion ou les guerres civiles, que nous avons rangées dans le paradigme concurrent de la lutte des classes. Le concept signifié de la guerre dite classique se différencie de l'autre concept signifié par son étroite *connexion* au concept de politique – nous reviendrons plus loin sur cette notion de connexion entre deux concepts – alors que l'autre concept de guerre serait plutôt lié au concept de société. Les concepts de politique et de société sont également des concepts signifiés qui se différencient l'un de l'autre par leur articulation avec le concept d'État, le premier lui étant connexe et le supposant, mais pas le second. Nous pouvons aussi remarquer ici que le concept au cœur du paradigme de la lutte des classes ne peut pas être celui formalisé par la doctrine marxiste de la révolution prolétarienne : comme le concept pur de guerre de Clausewitz, il est un concept idéalisé trop éloigné des guerres sociales réelles ou historiques. Foucault, en revanche, nous a proposé un concept, celui de la guerre des races (section 2.2.2.), qui ferait un excellent candidat. Si les deux concepts au cœur des paradigmes de la guerre dite classique et de la lutte des classes sont bien différenciés l'un de l'autre, ils ne couvrent néanmoins pas toutes les guerres : les guerres d'indépendance et de décolonisation par exemple. Celles-ci font intervenir un groupe

¹²⁵⁷ « [l]a guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens. » *Ibid.*, p. 67.

¹²⁵⁸ J. DERRIDA, *Marges, op. cit.*, p. 11.

social contre une entité politique étatique, ce qui les place *en marge* des deux paradigmes précédents.

Cette façon de passer par la notion de *paradigme* pour aborder le *concept* de guerre nous permet de nous concentrer sur la réalité des différentes guerres qui nourrissent ce « hors-texte » de l'*expérience* de la guerre, intimement liée à l'autre « hors-texte » qu'est la *pensée* de la guerre, et que nous faisons porter par la notion de *paradigme*. Il ne s'agit pas, en effet, d'établir un concept abstrait de la guerre, qui ne correspondrait pas ou plus aux phénomènes de la guerre, ou d'en établir des principes invariants qui seraient tôt ou tard obsolètes, mais bien de suivre l'évolution de la guerre comme expérience et de rester le plus adéquat possible vis-à-vis des faits, mais aussi des représentations qui doublent¹²⁵⁹ les faits. Les limites des paradigmes sont ainsi suffisamment souples pour intégrer des évolutions mineures qui restent dans l'esprit de la « norme » qui institue ces limites : une guerre considérée comme « normale » d'après cette norme rentrera dans les limites de ce paradigme ; une guerre considérée comme « a-normale » restera à l'extérieur des limites, voire au-delà du seuil de ce paradigme (*fig. 4* de la section 1.4.2.). Nous avons vu qu'une sélection « darwinienne » parmi une variation originale venait régulièrement donner une nouvelle normalisation de la guerre ; la norme qui fixe les limites d'un paradigme évolue donc au fur et à mesure de la *répétition* des guerres. L'impression de constance dans la conception de la guerre tient au fait que l'on parvient à rester à l'intérieur d'un même paradigme, ou que l'on se place dans ses marges ; dès lors que les paradigmes n'assument plus l'absorption des évolutions, que les normes ne sont plus assez souples pour amortir les changements, il y a rupture et nécessité de trouver un nouveau paradigme. La question aujourd'hui est de savoir si le paradigme-doublet qui existe depuis le XIX^e siècle peut continuer à contenir les évolutions de l'expérience de la guerre. Cette question se pose notamment à chaque fois que la formule performative « nous sommes en guerre » est utilisée par un représentant de la souveraineté politique.

Maintenant que nous avons replacé la notion de concept vis-à-vis de celle de paradigme, revenons sur cette dernière. Nous avons tout d'abord abordé cette notion, dans l'introduction de cette thèse, de façon « classique » en lien avec la conception « classique »

¹²⁵⁹ Les représentations sont des images de la réalité qui influencent également notre propre perception de cette réalité. Nous avons vu dans la section 2.1.1. avec Deleuze et son premier critère structuraliste que l'imagination redoublait le réel.

elle-aussi de concept : selon la formulation de Goldschmidt¹²⁶⁰, les paradigmes se placent chez Platon entre les Formes et le sensible. Dans une métaphysique « classique », c'est-à-dire non structuraliste, les paradigmes se placent entre les Idées ou concepts et la réalité sensible. L'acception du paradigme de Goldschmidt, qui intègre la notion d'archétype, nous a permis de dépasser la distinction ontologique entre le concret et le formel, et de se concentrer sur la question du *paradigme comme objet de pensée*, comme outil méthodologique pour une réflexion autour d'une expérience – celle de la guerre – et des constructions abstraites qui lui sont attachées – concept, nature, essence, théorie, modèle, représentation, diagramme, etc. Nous avons ensuite considéré le concept de paradigme de Kuhn (introduction et section 1.1.1.) qui mérite que nous nous y attardions de nouveau ici. Dans sa préface à *La structure des révolutions scientifiques*, Kuhn définit les paradigmes comme « découvertes scientifiques *universellement reconnues* qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions »¹²⁶¹. Dans sa postface de 1969, il reconnaît cependant avoir utilisé le terme de paradigme dans deux sens différents : le premier comme « ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques communes aux membres d'un groupe donné » ; le second comme « solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme *modèles ou exemples*, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale »¹²⁶². Il propose de remplacer le terme de paradigme, employé dans le premier sens, sociologique, par « *matrice disciplinaire* »¹²⁶³, le second sens étant le seul véritablement philosophique. Mais il y a un risque de glissement du second vers le premier sens, que la seule postface de Kuhn ne suffit pas à empêcher. Si Agamben, dans *Signatura Rerum*, commence par rappeler les deux sens kuhniens pour ne considérer que le second¹²⁶⁴, il semble revenir au premier sens lorsqu'il examine les tentatives de Foucault de « distinguer le thème de ses recherches des paradigmes kuhniens. Les formations discursives dont il s'occupe ne définissent pas "*l'état des connaissances en un moment donné du temps* [...]" »¹²⁶⁵ ; de même lorsqu'il évoque le concept d'*épistémè* qui « ne définit pas, comme le

¹²⁶⁰ Victor GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1985, p. 7.

¹²⁶¹ T. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 11. Nous soulignons.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 238. Nous soulignons.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 248.

¹²⁶⁴ G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 11-12.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

paradigme kuhnien, *ce que l'on peut savoir à une certaine époque* »¹²⁶⁶. Pourtant, la suite de l'analyse semble se concentrer sur le sens de paradigme comme exemple : le *panopticon* est ainsi « la figure épistémologique qui, en définissant l'univers disciplinaire de la modernité, marque en même temps le seuil par lequel il bascule dans les sociétés de contrôle »¹²⁶⁷. La notion de *seuil épistémologique* paraît être l'élément qui différencie les deux sens kuhnien du paradigme. Agamben remarque que Foucault décrit dans *l'Archéologie du savoir* « quelque chose qui semble correspondre aux paradigmes kuhnien, mais qu'il préfère appeler "figures épistémologiques" ou "seuils d'épistémologisation" ». Franchir ce seuil permet à l'exemple d'asseoir une fonction dominante à l'égard du savoir. Le paradigme kuhnien défini dans la préface, en tant qu'« universellement reconnu » par un groupe social, se place au-delà de ce seuil, alors que le second sens de la postface n'en fait pas mention, comme d'ailleurs la définition de Goldschmidt, ou celle d'Agamben que nous allons voir plus loin. Pourtant, ce qui a fait la postérité du paradigme kuhnien, et son intérêt pour cette thèse, est justement cette dimension sociologique : le paradigme kuhnien est un exemple qui dispose d'une reconnaissance sociale qui le place en position dominante et qui fait que tout un savoir lui est assimilé – ce qui explique le glissement vers le premier sens de la postface. Considéré dans le champ des sciences humaines et sociales, et notamment dans les études sur la guerre, le paradigme kuhnien, avec son *seuil d'universalisation*, prend même une dimension politique, car les décisions prises par le pouvoir politique, performatives en ce qui concerne la guerre, sont liées au savoir communément admis et diffusé. Nos paradigmes de la guerre ont bien cette dimension sociologique kuhnienne ; nous avons qualifié de « dominants » ou « majeurs » ceux qui dépassent le seuil d'universalisation – c'est le cas des paradigmes de la guerre dite classique et de la lutte des classes – et de « mineurs » ceux qui sont encore en deçà de ce seuil.

Afin d'asseoir notre approche structuraliste, il nous faut cependant aller plus loin et entrer dans une caractérisation interne de nos paradigmes : ont-ils une structure au sens structuraliste du terme ? Si oui, l'*épistémè* dans laquelle le paradigme s'inscrit a-t-elle également une structure ? Agamben propose une définition intéressante du paradigme, car

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 16. Nous soulignons. La difficulté tient certainement au fait que Foucault lui-même avait en tête le premier sens du paradigme kuhnien.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 18. Nous soulignons.

plus « linguistique »¹²⁶⁸, comme « objet singulier qui, en valant pour tous les autres de la même classe, définit l'intelligibilité de l'ensemble dont il fait partie et qu'en même temps il constitue »¹²⁶⁹. Il poursuit avec une caractérisation du paradigme, qu'il dit « foucaldienne » ; il estime en effet que « le paradigme définit, en ce sens, la méthode foucaldienne dans son geste le plus caractéristique ».¹²⁷⁰

- 1) Le paradigme est une forme de connaissance ni inductive ni déductive, mais analogique, qui procède de singularité en singularité.
- 2) En neutralisant la dichotomie entre le général et le particulier, il substitue à la logique dichotomique un modèle analogique bipolaire.
- 3) Le cas paradigmatique devient tel en suspendant et, en même temps, en exposant son appartenance à l'ensemble, de sorte qu'il n'est jamais possible de séparer en lui exemplarité et singularité.
- 4) L'ensemble paradigmatique n'est jamais présupposé aux paradigmes, mais leur reste immanent.
- 5) Il n'y a pas, dans le paradigme, une origine ou une *arché* : tout phénomène est l'origine, toute image est archaïque.
- 6) L'historicité du paradigme ne réside ni dans la diachronie ni dans la synchronie, mais dans un croisement entre les deux.¹²⁷¹

Cette caractérisation nous intéresse particulièrement car elle sous-tend non pas seulement une approche foucaldienne mais une conception, nous allons le voir, plus largement structuraliste. Elle nous permet de passer de la conception classique, représentée par la définition de Goldschmidt, à une conception plus conforme à notre approche structuraliste, sans perdre la dimension kuhnienne du paradigme. En effet, les deux premières caractéristiques agambeniennes permettent de sortir à la fois du modèle déductif, ou « descendant », qui va des Formes ou d'un concept abstrait et idéal au paradigme « exemple », et du modèle inductif, ou « ascendant », qui va du sensible au paradigme « modèle », pour ne s'intéresser qu'aux relations de différenciation entre singularités dans l'expérience, relations bipolaires ou deux à deux que l'on retrouve dans la linguistique saussurienne. Le « cas paradigmatique » de la troisième caractéristique correspond à cette notion de *concept* que nous avons introduite plus avant et qui diffère de celle, classique, d'Idée ou de notion abstraite et *a priori* : en tant que singularité lui-même, son exemplarité se fonde dans l'ensemble paradigmatique et il n'est pas possible – comme le souligne

¹²⁶⁸ En linguistique, un paradigme est un ensemble de termes substituables entre eux à un même endroit du discours.

¹²⁶⁹ G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 18.

¹²⁷⁰ *Ibid.*

¹²⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

Derrida – de le situer avec précision. Les quatrième et cinquième caractéristiques situent le paradigme dans un plan d'immanence – comme nous l'avons fait pour le paradigme-doublet de la guerre (*fig. 2, 3 et 4*) où la cause immanente, origine ou *arché*, se trouve dans chaque phénomène réel ou chaque représentation imaginaire ; nous avons vu, avec le premier critère deleuzien pour un système structuraliste (section 2.1.1.), que la structure symbolique n'existe que pour mettre en circulation le réel et l'imaginaire, et que le symbolique se nourrit de phénomènes et de représentations. C'est pour cela notamment que le *paradigme* structuraliste, et avec lui son concept ou cas paradigmatique, est aussi intimement lié à l'*expérience*, au contraire du concept « classique », idéal et *a priori*. Enfin, la dernière caractéristique agambenienne nous ramène au chemin d'évolution du paradigme, que nous avons appelé chemin diachronique et qui croise les plans synchroniques textuels des systèmes philosophiques et des théorisations de la guerre (*fig. 5* de la section 2.1.1.).

Nous avons ajouté également que le paradigme évolue selon ce chemin à l'intérieur d'une strate synchronique, reprenant par là le concept foucaldien d'*épistémè* ; en effet, l'*épistémè* est elle-même dans un plan synchronique car le changement se fait par discontinuité entre *épistémè* consécutives. C'est aussi au travers de ce dernier concept que nous pouvons réintroduire la dimension sociologique kuhnienne du paradigme : si le paradigme peut évoluer, il reste néanmoins à l'intérieur d'une *épistémè* qui lui donne un cadre et lui fixe des limites et un seuil d'universalisation. Les paradigmes de la guerre ne sont évidemment pas les seuls paradigmes de l'*épistémè* : ils sont reliés à d'autres paradigmes. Ce sont les notions de *biface* et de *connexion* qui nous permettent de montrer la structure des relations entre paradigmes dans l'*épistémè*.

Le biface, élément structural premier

Nous avons déjà beaucoup utilisé cette notion de *biface* au cours de cette thèse. Nous l'avons présentée dans l'introduction comme étant un élément à deux faces s'inspirant des éléments bifaces de la linguistique saussurienne qui sont connectés entre eux dans des rapports de différenciation et qui évoluent au fur et à mesure de leurs répétitions. Les *bifaces* sont bipolaires, c'est-à-dire constitués de différenciations ou d'oppositions binaires structurantes, comme un mot parlé qui comporte une face « son » et une face « sens » est un biface « signifiant/signifié ».

La notion de biface nous a tout d'abord servi, dans notre approche *critique*, à caractériser un moment philosophique en lui intégrant le fait qu'il peut être suivi d'interprétations et de continuations très opposées les unes aux autres (section 1.1.1.). À une interprétation plutôt classique ou dominante des pensées de l'*Aufklärung* – et notamment de

la pensée kantienne – qui met en avant une approche analytique de la philosophie, vient s’opposer une interprétation « critique » dans laquelle se reconnaît par exemple Foucault. De même, à une approche devenue classique du structuralisme se rattache une approche différente dans laquelle la pensée « infinitiste » de nos auteurs peut s’intégrer. Ces oppositions sur la façon d’interpréter ou de continuer les réflexions amorcées lors de ces moments philosophiques, nous l’avons vu, sont finalement complémentaires. Elles forment deux faces d’une même réalité de l’histoire de la philosophie, une *majeure*, et une *mineure*, ou une mineure dominant une autre encore plus mineure. Le biface philosophique est un modèle construit pour décrire une réalité philosophique : la face « critique » des bifaces philosophiques est comme l’interprétation « mineure » – au sens de Deleuze – qui vient contrebalancer, et donc enrichir, l’interprétation « majeure » ou classique ou dominante de la pensée ou du concept. Nous avons ensuite fait remarquer que les deux plans d’immanence des paradigmes de la pensée de la guerre, celui de la guerre dite classique et celui de la lutte des classes, formaient un *biface* (section 1.3.2.) de par leur position de vis-à-vis inversé : dans le premier plan d’immanence, trois pôles d’attraction détournent les guerres réelles de la guerre absolue, alors que dans le second plan d’immanence, un seul pôle d’attraction, la lutte des classes, attire les guerres civiles ou sociales à lui ; la guerre absolue et son principe duel montant aux extrêmes vient perturber la stabilité d’un plan qui s’appuie sur trois pôles, tandis que la lutte des classes et son principe dialectique ternaire vient perturber l’oscillation stable de guerres duelles. Nous avons par ailleurs qualifié ces deux paradigmes de *paradigme-doublet* (section 2.1.1.), cette fois-ci en raison de leur inscription, en tant que discours dominants sur la guerre, dans le doublet empirico-transcendantal à la fois positiviste et eschatologique de la pensée moderne.

Nous avons également repris la notion de biface dans le cadre de la caractérisation de la pensée structuraliste : le tiers originaire ou nomade circule entre deux séries d’éléments symboliques formant un *biface structural* (section 2.1.1.). Ainsi, le bio-pouvoir foucauldien forme un biface avec ses deux séries de l’organo-discipline de l’institution et de la bio-régulation par l’État (section 2.2.2.), de même que les séries qui sont en relation de *supplémentarité* selon le concept de supplément derridien (sections 2.3.2. et 2.4.1.). Puis, dans l’approche spécifiquement *subversive* de ce structuralisme, nous avons introduit la notion de *biface* « claire/obscur », ou « positif/négatif » ou encore « visible/caché », pour un concept, ou son paradigme associé : la face éclairée du concept de guerre correspond à ce qui est considéré comme « normal », la guerre déclarée entre États, selon la norme instituée par le droit international notamment, en lui rajoutant « à la marge » la guerre de partisans

qui reste « acceptable » si l'on suit Derrida ; la face cachée correspond à ce qui est rejeté, comme le terrorisme (section 2.4.2.). Nous avons ébauché cette approche dans le cadre de nos réflexions sur la pensée de Schmitt : la face claire du biface conceptuel est celle du dessus du plan d'immanence ; des limites permettent de différencier le normal de l'anormal, le régulier de l'irrégulier, tandis que le dépassement du seuil se traduit par une bascule sous le plan d'immanence vers cette face cachée du concept qui révèle notamment sa cause ou son fondement (*fig. 4* de la section 1.4.2.). Toujours dans nos réflexions autour de Derrida, nous avons aussi décomposé la face cachée du biface conceptuel « guerre », c'est-à-dire sa face « terrorisme », en un biface conceptuel « terrorisme d'État/terrorisme non politique », reprenant dans la notion de terrorisme d'État les actions violentes, en vue de défendre un État ou d'établir un État, que sont par exemple celles des partisans. La face « claire » du biface du terrorisme correspond ainsi aux marges de la face claire du biface de la guerre, montrant une imbrication des bifaces conceptuels les uns dans les autres à la façon des « poupées russes ». Considérant la dépendance réciproque des définitions de la guerre et de la politique, avec les renversements possibles de la formule de Clausewitz (sections 1.2.2. et 1.3.1.), nous avons également proposé un biface conceptuel « politique/guerre » qui s'inscrit dans le paradigme de la guerre dite classique pour laquelle la guerre est comme la face « obscure » de la politique lorsque celle-ci n'a plus d'autres moyens que la violence pour agir (section 2.4.2.). Le paradigme « jumeau » ou « miroir » qui forme l'autre paradigme du doublet, celui de la lutte des classes, inverse ce rapport entre la guerre et la politique : les luttes sociales ou les rapports de pouvoir comme guerre continuée au sein d'une société ont leur revers qui est la répression d'une partie de la société qui domine l'autre, ou celle d'une police institutionnelle sur l'ensemble de la société ; c'est de cette face cachée que surgit la lutte des classes révolutionnaire au centre du plan d'immanence (*fig. 3* de la section 1.3.2.).

Nous pouvons reprendre maintenant ces premières utilisations du biface à la lumière de notre construction méthodologique structuraliste et comparatiste. Nous avons fait intervenir cette notion à chaque niveau du chemin diachronique (*fig. 5* de la section 2.1.1.) : le *biface critique majeur/mineur* pour les plans textuels, systèmes philosophiques, théories scientifiques et discours politiques ; le *biface bi-sériel* structural et supplémentaire, ainsi que le *biface subversif clair/obscur* aux côtés du *biface critique majeur/mineur*, pour les plans d'immanence « hors-texte », concepts et paradigmes. De plus, la structure de l'*épistémè moderne*, dans laquelle évolue ce chemin diachronique, s'organise autour de *bifaces* spécifiques, les *paradigmes-doublets*, dont celui qui concerne la guerre est particulièrement exemplaire du doublet empirico-transcendantal qui caractérise cette épistémè.

Commençons par les plans textuels philosophiques, scientifiques et politiques, qui alimentent, d'après le chemin diachronique, le plan d'immanence du paradigme de la guerre. Ces plans textuels sont constitués de formations discursives dont les rapports stratégiques – ou rapports de pouvoir selon Foucault – décident de leur topologie, c'est-à-dire de leur positionnement les uns par rapport aux autres¹²⁷² d'après le critère de leurs relations *critiques majeur/mineur* ; ces rapports stratégiques, par suite, se traduisent dans l'évolution du biface critique majeur/mineur du paradigme de la guerre. Nous avons ainsi initié, dans la première partie de cette thèse au travers des notions d'influence et de legs, une topologie des formations discursives héritées des systèmes philosophiques, en parallèle de celle des formations discursives des théorisations scientifiques ou des doctrines politiques de la guerre. Sur le plan textuel des systèmes philosophiques, nous avons repéré deux héritages majeurs pour ce qui concerne l'influence du paradigme de la guerre, l'un kantien, l'autre hégélien, les autres discours philosophiques, notamment le discours structuraliste, restant mineurs ; sur le plan textuel des « théories » de la guerre, nous avons identifié les deux formations discursives politico-scientifiques majeures correspondant aux deux legs philosophiques majeurs, le discours clausewitzien et le discours marxiste-léniniste, mais nous avons aussi repéré un discours mineur, celui de Schmitt, qui se rapproche d'un héritage mineur du système philosophique hégélien. Dans l'épistémè moderne, ces plans textuels génèrent, du fait de la concomitance de ces doublets de discours majeurs, un *paradigme-doublet* majeur que nous avons appelé le double-paradigme de la guerre dite classique et de la lutte des classes.

Prenons maintenant les bifaces des plans d'immanence « hors-texte » des paradigmes conceptuels. Nous avons vu plus avant avec la définition d'Agamben que l'axe « vertical » correspondant à la conception classique ou goldschmidtienne du paradigme et reliant les Formes à l'expérience sensible s'était comme enroulé à l'intérieur d'une finitude immanente paradigmatique baignant dans l'expérience, à la façon dont Foucault fait du transcendantal une analytique de la finitude qui, du cœur même de l'empirique, le répète (section 2.1.1.). Les paradigmes s'apparentent alors à des formes de l'expérience qui ont leurs conditions de possibilité dans une finitude immanente et non plus dans une extériorité transcendante. Ainsi, dans leur caractérisation bi-sérielle structurale, ces paradigmes voient leurs séries conditionnelles ou supplémentaires effectuer, dans la contingence et la finitude de

¹²⁷² Le terme « topologie » est entendu dans cette thèse non dans un sens mathématique strict mais au sens large et géographique d'un ensemble de relations situant les uns par rapport aux autres les objets.

l'expérience, les séries inconditionnelles qui sont de l'ordre du nécessaire, ou de la causalité immanente, et de l'infini. À cette « épaisseur » *bi-sérielle supplémentaire* enroulée au cœur du plan d'immanence, nous pouvons rajouter la topologie *critique majeur/mineur* qui reprend celle des plans textuels mais aussi une topologie *subversive clair/obscur* qui positionne relativement les uns par rapport aux autres, selon ce second critère, les éléments conceptuels du paradigme. Le plan d'immanence d'un paradigme est donc plus complexe qu'un plan textuel : les relations topologiques y sont multiples car critiques et subversives ; les *connexions* entre les singularités qui composent l'ensemble paradigmatique du concept de la guerre se font de plusieurs façons, selon leurs relations critiques et subversives, et par leurs liens de supplémentarité. Nous reviendrons plus loin sur cette notion de *connexion* entre *bifaces*.

Chaque paradigme du *paradigme-doublet* de la guerre s'inscrit donc dans un plan d'immanence complexe tissé de relations critiques, subversives et supplémentaires. Nous avons vu que les deux plans d'immanence de ce paradigme-doublet sont dans une relation biface de vis-à-vis inversé, que les lectures structuralistes de Kant et Hegel par nos auteurs (sections 1.2.1. et 1.3.1.) pourraient nous permettre de « structurer ». En effet, il nous faut comprendre ce que cette structure double implique et comment elle évolue à l'intérieur de l'épistémè, afin de déterminer si le paradigme structuraliste de la guerre s'inscrit encore dans cette épistémè ou s'il est en rupture avec cette dernière.

La lecture deleuzienne du système kantien a mis tout d'abord en évidence un système *Critique* immanent avec une structure ternaire de permutation et un ordre hiérarchique dominée par la raison : dans son intérêt spéculatif, la raison délègue à l'entendement le soin de légiférer – première *Critique* – ; dans son intérêt pratique, en revanche, elle légifère elle-même – deuxième *Critique* – ; mais dans la troisième *Critique*, toute notion d'intérêt disparaît et l'accord entre les facultés devient libre. L'accord des facultés est concordant dans l'intérêt spéculatif, l'intérêt pratique et pour le beau ; en revanche, il est discordant dans le cas du sublime, ouvrant ainsi vers une instabilité de ce système. Nous avons également vu que Deleuze place la *Critique* kantienne dans l'immanence d'une raison finie qui se situe dans le monde sensible des phénomènes, le monde suprasensible des Idées n'étant qu'une construction de cette raison pour tenter de dépasser sa finitude (section 1.2.1.). Foucault voit également dans la philosophie de Kant une analytique de la finitude de la raison mais aussi de l'homme lui-même : il décrit dans sa lecture de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant une structure « miroir » et inversée de celle de la *Critique*. Les facultés sont vues cette fois-ci au travers de leur défaillance et l'illusion anthropologique, celle de la

finitude de l'homme, est l'envers de l'illusion transcendantale, celle d'une non-finitude de la raison (section 1.2.1.). Le système philosophique kantien serait un système immanent à deux faces : l'une *Critique*, face « positive », finie et stable, et l'autre anthropologique, face « négative », « infinitiste » et instable ; la déstabilisation primordiale due à la nature humaine rejaillit au centre du système *Critique*, au travers du sublime, pour mettre en défaillance l'ordre hiérarchique de la raison et le parfait accord entre les facultés. Le *sublime* a la puissance libératrice et dangereuse d'une *machine de guerre*.

La lecture derridienne du système philosophique hégélien nous propose une tout autre structure, également immanente, basée sur un procès dialectique en trois temps. Ainsi la science est d'abord celle de l'idée en et pour soi, la *Logique*, puis celle de l'idée dans son être-autre, la *philosophie de la nature*, et enfin celle de l'idée relevée à partir de son être-autre, la *philosophie de l'esprit*. Ce troisième moment se décompose également en trois temps dialectiques : *l'esprit* est d'abord *subjectif*, puis *objectif*, et enfin *absolu*. Derrida, s'intéressant à la théorie du signe chez Hegel, développe aussi le moment de l'esprit subjectif selon le procès dialectique : l'*âme*, esprit en soi ou immédiat, qu'étudie l'anthropologie ; puis la *conscience*, esprit pour soi ou médiatisé, en relation, identique en soi et dans l'autre, qu'étudie la phénoménologie de l'esprit ; et enfin le *sujet pour soi*, esprit se déterminant lui-même en lui-même, qu'étudie la psychologie (section 1.3.1.). Ce procès dialectique hégélien déroule tout dans une temporalité infinie ; l'instabilité première qui veut que l'en-soi tombe nécessairement dans son être-autre l'amène aussi sûrement vers une stabilité finale mais atteinte à l'infini. Dans cet emboîtement de « poupées russes », tout se passe comme si les choses s'enroulaient sur elles-mêmes à l'infini, à la recherche de cet absolu, à la fois origine et fin de toute chose. Au système stable de l'interprétation structuraliste et infinitiste de Kant, qui comprend en son cœur le principe de sa propre déstabilisation, vient se superposer le système instable de l'interprétation structuraliste et infinitiste de Hegel, qui comprend en son cœur le principe de sa propre stabilisation. Dans ce double système, ce *biface* en miroir et complémentaire, le ternaire est lieu de stabilité – comme peut l'être la *chôra* à l'interstice de deux séries supplémentaires – mais aussi source de mouvement – comme le tiers *nomade* qui se déplace de case vide en case vide (section 2.1.1.).

La notion de connexion et la pensée diagrammatique

La notion de *biface* est intimement liée à celle de *connexion* dont la première fonction est de rassembler deux faces afin de former un biface. L'élément premier de la structure qu'est le biface se connecte ensuite à d'autres bifaces par l'intermédiaire de l'une ou l'autre de ses faces, formant ainsi de nouveaux bifaces. La notion de *connexion* traduit ainsi, de

façon générale, les liens ou rapports différentiels d'une structure – troisième critère deleuzien (section 2.1.1.) –, structure à l'image du « rhizome » deleuzo-guattarien (section 2.3.1.). La notion de *connexion* reprend également les rapports de « renvoi » qui existent entre concepts, notamment par l'intermédiaire de leur définition : c'est le cas entre les concepts de guerre et de politique, dans le cadre du paradigme de la guerre dite classique, et entre les concepts de guerre et de société, dans le cadre du paradigme de la lutte des classes. La structure des relations entre paradigmes dans l'épistémè est aussi une *structure de connexions*. Le *diagramme* des connexions permet alors de rendre compte de la *topologie* complexe de ces structures : les connexions sont critiques ou subversives pour un plan textuel ; elles sont critiques, subversives et supplémentaires, nous l'avons vu, pour un paradigme. Les *connexions critiques* relient deux singularités au travers de leur rapport de « domination » : l'une, *majeure*, domine l'autre, *mineure*. Les *connexions subversives* font apparaître un lien caché ou refoulé d'une singularité avec une autre, et par là un biface d'une forme particulière : sa face cachée « s'enroule » sous sa face visible et fait surgir au centre de cette dernière à la fois son propre fondement et son propre *télos* (section 2.4.2.). Le diagramme des connexions fonctionne comme une grille de sélection « darwinienne » : l'actualisation d'un agencement concret – pour reprendre le vocabulaire deleuzien – ou réalisation dans l'expérience d'une forme visible ou énonçable, par exemple de guerre, est comme le résultat de cette sélection parmi une variation d'agencements virtuels. Une cause immanente, informelle, s'actualise alors dans un dédoublement de formes, visibles et énonçables, se révélant elle-même dans l'interstice des deux formes dans lesquelles elle s'incarne. Cette grille de sélection est celle du *style* de luttes que les stratégies formalisées dans le *diagramme* de connexion dessinent pour chaque *épistémè*. Le diagramme est la carte des rapports de forces, ou stratégies, qui précède et permet l'actualisation des formes ; il est une machine abstraite composée de matières diagrammatiques, qui s'incarnent dans des formes visibles, et de fonctions diagrammatiques, qui s'incarnent dans des formes énonçables ; il est une multiplicité métaphysique qui brasse les matières et les fonctions pour provoquer des mutations et permettre une nouvelle réalité (section 2.3.1.).

À chaque *épistémè* correspond un *diagramme*, comme celui de souveraineté pour l'épistémè classique ou celui de discipline pour l'épistémè moderne, avec la particularité, pour ce dernier d'être double, avec deux fonctions pures, deux « pouvoirs d'affecter » – l'anatomo-politique et la biopolitique –, et deux matières pures, deux « pouvoirs d'être affectés » – le corps et la population. Les différents styles de luttes représentatifs des diagrammes permettent alors de relier, par-delà les discontinuités entre *épistémè*, les

diagrammes les uns aux autres et de comprendre leurs enchaînements : le diagramme du paradigme de la guerre dite classique du paradigme-doublet de l'épistémè moderne semble par exemple être l'héritier du diagramme du paradigme de la guerre de l'épistémè classique, celui des traités de Westphalie¹²⁷³. Le changement d'épistémè, et donc la modification du diagramme de connexions, se fait lorsque les résistances qui sont, au contraire du diagramme, directement en contact avec le Dehors ou le chaos originel renversent les rapports de force (section 2.3.1.). Cela ne veut pas dire qu'il n'y aucune évolution au niveau des connexions en dehors d'un changement d'épistémè mais que ces évolutions ne modifient pas substantiellement le style de luttes et le diagramme ; en effet, les bifaces, et donc les connexions entre bifaces, évoluent au fur et à mesure de leur *répétition*, c'est-à-dire à chaque fois qu'ils permettent l'actualisation d'une forme concrète. Les guerres réelles, dans leur phénoménalité ou dans leur représentation, se ressemblent alors sans être jamais tout à fait identiques ; l'impression de voir surgir de « nouvelles guerres », en revanche, peut être le signe soit d'une évolution importante à l'intérieur de l'épistémè, comme un changement de paradigme dominant, soit d'un changement radical d'épistémè. Ainsi, le paradigme structuraliste de la guerre que nous souhaitons caractériser pourrait, s'il s'avérait pertinent vis-à-vis des « nouvelles guerres actuelles », soit remplacer le paradigme-doublet dominant actuel au sein de l'épistémè moderne, soit révéler un changement d'épistémè. Rappelons que Foucault n'avait pas su se prononcer à la fin de son ouvrage *Les mots et les choses* sur cette question (section 2.1.1.) : le structuralisme peut-il constituer une rupture ou une discontinuité dans l'histoire de la pensée ?

L'idée de « diagramme » et de topologie structurale des rapports de force binaire, des relations de différenciation entre bifaces, semble traduire un besoin de « visualiser » la pensée par des cartes, des dessins ou des images. Elle paraît signifier que la pensée peut se laisser « formaliser » ou « représenter », que la science ou l'art peut s'emparer de ce qui serait l'apanage de la philosophie ; ou inversement, elle semble introduire en philosophie des outils qui ne lui appartiennent pas et dont elle ne saurait faire un usage rigoureux. L'affaire « Sokal et Bricmont »¹²⁷⁴ a jeté le discrédit sur les *Sciences Studies* aux États-Unis,

¹²⁷³ Il serait intéressant – mais ce n'est pas l'objet de cette thèse – de se demander si le paradigme de la lutte des classes a un précédent dans l'épistémè classique : peut-être un paradigme mineur de guerre religieuse ou sociale caché sous le paradigme majeur de la guerre classique.

¹²⁷⁴ Alan D. SOKAL et J. BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, O. Jacob, 1997, p. 19. Pour une réponse à la polémique, lire aussi : Baudouin JURDANT (dir.), *Impostures scientifiques : les malentendus de l'affaire Sokal*, Paris ; Nice, La Découverte ; Alliage, 1998.

et par suite sur la sociologie des sciences et la pensée structuraliste en France. Celles-ci sont notamment accusées d'utiliser les analogies avec les disciplines scientifiques comme la physique quantique ou la relativité générale à mauvais escient et dans le but « d'occulter les faiblesses d'une théorie trop vague ». Notre intention dans cette thèse n'est pas d'établir une théorie de la guerre, ni une théorie de la pensée de la guerre, mais de proposer des outils philosophiques pour penser la guerre. L'approche comparatiste par analogie n'a donc pas pour but de « valider », en s'appuyant sur des théories scientifiques reconnues, des hypothèses « scientifiques », mais de travailler à déterminer les structures communes de la pensée de la guerre. Pour Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le cerveau « plonge » dans le chaos de trois façons irréductibles et complémentaires, selon les plans d'immanence de la philosophie, de la science et de l'art¹²⁷⁵, qui percent alors « l'ombrelle » que l'on ouvre pour se protéger du chaos et créer un espace où l'ordre règne. « Les trois disciplines procèdent par *crises* ou secousses »¹²⁷⁶ ; s'il y a *analogie* entre ces trois modes de la pensée, chacun est bien distinct et indépendant des autres. Chaque plan – le *plan d'immanence de la philosophie*, le *plan de référence de la science* et le *plan de composition de l'art* – ramène du chaos, respectivement, des *variations*, des *variables* et des *variétés* dont les rapports vont créer, toujours respectivement, des *concepts*, des *fonctions* et des *sensations*¹²⁷⁷. Cependant, ces trois modes de pensée sont aussi complémentaires et même indispensables les uns aux autres. S'il est question de philosophie dans cette thèse, les sciences et les arts ne peuvent pas en être absents ; il faut néanmoins faire preuve de prudence méthodologique lorsque des questions scientifiques ou esthétiques sont abordées.

La *pensée diagrammatique* ne doit pas, tout d'abord, rejoindre les pensées de la *ratio* que nous avons dénoncées, aux côtés du positivisme (sections 1.1.1. et 1.2.1.). La formalisation des premiers structuralistes, tels que Lévi-Strauss, a permis de mettre en œuvre une approche comparatiste au sein de disciplines de sciences humaines qui s'appuyaient

¹²⁷⁵ Nous pourrions lire également dans cette répartition entre ces trois modes de pensée deleuziens les trois facultés kantienne, la raison, l'entendement et la sensibilité, les deux dernières étant tournées respectivement vers les sciences ou théories de la connaissance et les arts ou les théories esthétiques. La raison a une position particulière car c'est elle qui « légifère » en dernier lieu, comme la philosophie a une position particulière vis-à-vis des sciences, au travers de l'épistémologie, et des arts, au travers de l'esthétique.

¹²⁷⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 203. Nous soulignons.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 201-219.

majoritairement sur des méthodes qualitatives¹²⁷⁸ et non des méthodes quantitatives ou mathématiques comme dans les sciences dites « dures ». Le diagramme devient un moyen visuel de schématisation pour penser le monde par *analogies rationnelles*, pour comparer les mythes, les grammaires, ou les parentés par exemple. Si la méthode comparatiste nous intéresse pour déterminer les « structures élémentaires »¹²⁷⁹ de la pensée de la guerre, il ne nous faut pas tomber dans le piège d'une pensée formaliste qui n'intégrerait pas une dimension critique ou infinitiste. Il nous faut ainsi considérer le diagramme comme *dynamique* et les singularités qu'il porte comme *multiples* et comprenant notamment leur propre cause immanente informelle et infinie ; il s'agit de concevoir les dynamiques de transformation et d'émergence des concepts, phénomènes et représentations, en comparant les pensées les unes aux autres. L'analogie – du grec *ἀναλογία* avec *ἀνα* « selon » et *λογία* « ratio » – désigne ce qui est en rapport, ce qui est proportionnel, et permet d'établir une relation de similitude formelle entre des choses distinctes, ou une ressemblance schématique qui fait appel à une égalité de deux rapports entre deux termes – par exemple $A / C = B / D$ ou « Lévi-Strauss est pour l'anthropologie structurale ce que Lacan est pour la psychanalyse structuraliste ». Il s'agit non pas de mettre en lumière de simples similitudes ou des ressemblances fortuites mais bien des similitudes de rapports différentiels et pour cela le structuralisme se montre adapté à l'*approche comparatiste*. Les *analogies* qu'elle met en œuvre utilisent le principe de comparaison par égalité de rapports, comme en mathématiques, mais s'exercent sur une matière conceptuelle en elle-même multiple et dynamique ; ces analogies doivent donc se faire dans la synchronie d'un même plan d'immanence.

Le besoin de « visualiser » la pensée ne doit pas laisser croire, non pas seulement à un formalisme mathématique ou scientifique excessif et mal maîtrisé, mais aussi à un excès d'esthétisme dans la pensée philosophique – l'art serait capable de tout représenter, même la pensée. La *pensée diagrammatique* serait alors accusée d'être une nouvelle « image de la pensée ». Cette notion deleuzienne, nous l'avons vu, a une connotation négative (section 1.1.2.) : elle reprend l'ensemble des présupposés de la pensée philosophique qui « calque » le transcendantal sur l'empirique, c'est-à-dire le phénomène représenté ou imaginé. Deleuze veut libérer la pensée de cette « image » et développe des structures transcendantales de la

¹²⁷⁸ Durkheim, avec *Le Suicide*, fait admettre en sociologie des méthodes quantitatives utilisant les mathématiques statistiques. Émile DURKHEIM, *Le suicide : étude de sociologie*, Paris, PUF, 2013.

¹²⁷⁹ Qui évoque C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*

pensée qui ne seraient pas décalquées sur les figures empiriques qu'elles font surgir (section 2.1.2.). La critique infinitiste de la philosophie structuraliste souhaite en effet remettre à l'intérieur de l'immanence du monde réel sensible un « lieu » sans lieu, suprasensible, qui ne serait pas le monde suprasensible de la métaphysique, monde construit dans une perfection infinie à la ressemblance du monde sensible. Ce lieu, *chôra*, cet interstice informel d'où jaillissent les formes sensibles, dicibles et visibles, ne doit ressembler à rien qui ne soit réel et rester ce chaos noir et inconnu, c'est-à-dire un impensé. Pourtant, cet impensé, nos trois auteurs n'ont eu de cesse de vouloir le penser : Deleuze a même fait un « diagramme » pour expliquer la façon dont Foucault « pense » les relations structurales avec l'impensé (fig. 6 de la section 2.3.1.). N'y aurait-il pas une impossibilité théorique de penser sans se représenter, ne serait-ce qu'à soi-même et dans l'imagination, ce que l'on pense ? Peut-on penser l'impensé sans « image » ? Est-il vraiment possible de se passer d'une « image de la pensée » en philosophie ? La philosophie pourrait être cet « art » d'atteindre l'indicible et l'invisible, et donc de représenter la pensée, que ce soit par des mots et des textes, ou des images, ou même des sons et de la musique. Le passage par la figuration visuelle, comme nous l'avons fait au travers de nos différentes figures, n'avait pas la prétention de se substituer à la conceptualisation philosophique exposée dans le texte mais se voulait simplement illustratif et pédagogique. Certaines de nos élaborations philosophiques étaient d'ailleurs difficilement représentables visuellement : c'est le cas notamment du plan d'immanence du système philosophique hégélien avec ses multiples « enroulements » en cascade ou « poupées russes ». Nous avons également illustré notre démarche en utilisant une analogie musicale : les variations diachroniques et synchroniques que nous repérons sur le thème de la guerre dans le domaine de la pensée sont comme des variations rythmiques, mélodiques et harmoniques sur un même thème musical.

L'*approche comparatiste* consiste ainsi à faire des *analogies* non pas tant entre philosophie, sciences et arts, mais bien entre pensées philosophiques, ou alors entre discours scientifiques ou politiques ; ces comparaisons doivent permettre de constituer des plans textuels de systèmes philosophiques d'un côté, et des plans textuels de théorisations et doctrines de la guerre de l'autre. Nous avons procédé à cette comparaison entre les pensées de nos trois auteurs, Foucault, Deleuze et Derrida, dans la deuxième partie de cette thèse, dans l'objectif de déterminer des structures élémentaires pour un paradigme structuraliste de la guerre. Ainsi, le plan textuel du système philosophique « structuraliste » résultant de cette

démarche est un plan « feuilleté »¹²⁸⁰ où chaque feuille correspond à la pensée d'un des philosophes ; les feuillets « se recollent » par endroit en des *concepts analogues*. La carte de ces *recollements*, ou *connexions par analogie*, forme alors la structure élémentaire ou le diagramme élémentaire de ce plan d'immanence feuilleté. Le plan d'immanence du paradigme structuraliste de la guerre, quant à lui, pourra alors reprendre dans sa propre structure ces *bifaces* composés à partir des *connexions analogiques* qui concerne le concept de guerre, mais également celles qui concernent ses concepts connexes – politique, violence, liberté, religion, démocratie, etc. –, et ainsi de suite. Les connexions analogiques mises en évidence par l'approche comparatiste entre les pensées sont en évolution constante : elles dynamisent le diagramme des rapports de force d'où proviennent les actualisations de la guerre.

*

Nous avons déjà caractérisé la pensée de la guerre comme une pensée *critique* – une pensée de la criticité, de la *crise* et du *cri* révolutionnaire (section 1.1.2.) – et comme une pensée *subversive* – une pensée de la subversion, du *chaos* et du *performatif* (section 2.1.2.) ; il nous faut maintenant penser l'action à la guerre, c'est-à-dire caractériser la pensée de la guerre comme une *pensée de l'action* – de l'action libre et violente, de l'action politique et stratégique, et de l'action courageuse et disciplinée. Nous avons en effet proposé trois domaines d'action pour penser la guerre, ceux de la morale et de l'éthique, de la politique et de la stratégie, et de l'*ethos* et du caractère, chacun de ces domaines correspondant à une faculté kantienne, respectivement la raison pratique, l'entendement spéculatif et la sensibilité/imagination (section 1.1.2.). Le découpage entre ces trois domaines reprend aussi celui entre les trois pôles clausewitziens de la libre activité de l'âme, de l'entendement pur et de l'impulsion naturelle aveugle (section 1.2.2.) qui, dans le cas d'une guerre dite classique, répartit l'action entre le chef militaire et son armée, le gouvernement politique et le peuple. Ces trois domaines ou pôles d'attraction de l'action correspondent à la *structure tripolaire* du plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique du paradigme-doublet de l'épistémè moderne. Il nous faut mettre en résonance ces trois pôles entre eux, mais aussi révéler l'oscillation duelle comprise à l'intérieur de chaque pôle, l'oscillation qui correspond cette fois-ci à la *structure duelle* du plan d'immanence du paradigme de la lutte des classes. Il s'agit donc de mettre en évidence la pensée *éthique et morale* d'une action *libre mais violente* à la fois, la pensée *politique et stratégique* d'une action s'inscrivant dans

¹²⁸⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit, p. 53-54.

un contexte *démocratique* et pacifique mais requérant des modes d'action d'exception et de *guerre*, et la pensée de l'action individuelle *impulsive et naturelle* où s'opposent le *gouvernement de soi* ou le courage à l'*aliénation* ou la servitude volontaire. À l'intérieur de chaque pôle « libre activité de l'âme/éthique/morale », « entendement pur/politique/stratégie » et « impulsion naturelle aveugle/*ethos*/caractère », chaque *notion biface*, « liberté/violence », « démocratie/guerre » et « gouvernement de soi/aliénation », peut entrer en déséquilibre ou en *crise*, faire apparaître sa face opposée et composer un diagramme de rapports de force d'où résulteront différentes *variantes d'action à la guerre*.

3.1.2. METHODOLOGIE POUR UNE PENSEE DES VARIANTES PARADIGMATIQUES DE LA GUERRE

Nous avons défini la pensée critique comme l'art de « l'inservitude volontaire » ou de « l'indocilité réfléchie » ; elle cherche à s'émanciper de toute autorité ou souveraineté considérée comme illégitime et sert les notions de *liberté*, de *démocratie*, de *gouvernement de soi* ou de *courage*, au détriment de leurs envers, la *violence*, la *guerre*, l'*aliénation* ou la *servitude volontaire* (section 1.1.2.). La pensée subversive, en revanche, est celle qui n'a pas peur d'affronter l'envers ou le dessous des choses pour comprendre le monde dans toute sa profondeur : il faut en effet faire preuve de « courage intellectuel » pour avoir une pensée philosophique subversive, une pensée éthique et morale de la *violence*, une pensée politico-stratégique de la *guerre*, et une pensée de l'*aliénation* ou de la *servitude volontaire* de l'acteur à la guerre, qu'il soit citoyen ou soldat. La pensée militaire française issue de sa pratique des opérations militaires et de l'héritage de penseurs militaires comme Clausewitz peut nous servir dans cette recherche d'une pensée de l'action à la guerre. Les théoriciens militaires français des années 1960 et 1970, ceux de la dissuasion nucléaire française et de la contre-insurrection postcoloniale notamment, peuvent venir compléter notre compréhension des legs des théories et doctrines de la guerre au moment où nos trois auteurs écrivent.

L'image d'Épinal de la pensée militaire voudrait qu'un bon stratège ne soit pas un bon chef militaire « de terrain » et qu'inversement un bon tacticien ne soit pas capable d'expliquer d'où lui viennent ses idées dans l'action. Ces préjugés s'ancrent dans l'observation de figures historiques : Clausewitz, par exemple, n'est pas connu pour avoir été un grand chef militaire. *A contrario*, commander ou mener la bataille serait inné, donc nullement le fruit de la réflexion. Or il suffit de reprendre les écrits de quelques grands chefs militaires, comme Thucydide, Napoléon ou T. E. Lawrence, pour casser ces idées reçues. Ainsi pour Napoléon, sur le champ de bataille, l'inspiration est souvent une réminiscence, la

réminiscence d'un savoir et d'une réflexion. Penser l'action à la guerre peut être abordé en utilisant une distinction sémantique que permet le latin, distinction classique en droit de la guerre. Il s'agit à la fois de penser l'action *ad bellum*, c'est-à-dire penser l'action de « faire la guerre » en vue de finalités politiques, mais aussi éthiques et morales, et de penser l'action *in bello*, c'est-à-dire de mener la guerre une fois celle-ci décidée par une réflexion théorique et pratique. C'est ainsi que le droit de la guerre se décompose en un *jus ad bellum* et un *jus in bello*¹²⁸¹. Mais si cette distinction est utile en droit pour classer les normes et conventions, une réflexion plus philosophique doit inscrire l'action guerrière dans un *continuum*. Agir et penser la guerre sont liés et ne peuvent se concevoir de façon dissociée. Aborder la complexité de la guerre demande de rompre avec les classifications, comme celle qui sépare penser et agir, de dépasser une division en disciplines qui nous vient du positivisme, ou une division du travail, qui certes rend les hommes plus productifs mais restreint le champ de la créativité. Pourquoi nous est-il si difficile de concevoir qu'un même homme puisse être à la fois militaire et philosophe, ou au moins « penseur » ? La guerre est pourtant la situation par excellence dans laquelle l'agir humain ne peut reposer seulement sur des instincts ou des habitudes. Sa pratique, par la complexité de l'environnement et le caractère aléatoire des éléments entrant en compte, doit se réaliser à partir d'une réflexion théorique *ad bellum* et *in bello*. Car agir et penser la guerre est avant tout un processus de création qui exige de dépasser tous les clivages : individuel/collectif, théorie/pratique, même/autre. La guerre dévoile la nécessité de sortir d'une routine, d'une zone de confort. C'est en cela qu'elle est totale : elle nous met violemment en contact avec l'infini. Le philosophe dit la vérité sur le monde comme l'homme de guerre vit la vérité dans le monde. Pour pouvoir dire la vérité sur le monde, il vaut mieux l'avoir vécue. Pour pouvoir vivre cette vérité, il vaut mieux l'avoir pensée. En dehors du cas particulier de l'acte instinctif, quel que soit le niveau de l'action, celle-ci est pensée ou a été pensée au préalable. Le général Lucien Poirier, un des quatre théoriciens militaires de la dissuasion nucléaire française – mais aussi le penseur militaire que Coutau-Bégarie¹²⁸² portait le plus en estime – estime que penser « l'esprit-en-acte », optimiser l'action à la guerre, c'est penser l'agir indissocié de la décision d'agir.

Concevoir, préparer et conduire l'agir sont les attributs communs, statutaires en quelque sorte, de la multitude des « grands » et « petits » praticiens dont les fonctions élémentaires sont également nécessaires, et entre lesquels se distribue le travail de l'esprit-en-acte. Le politique, le militaire,

¹²⁸¹ Auquel il est parfois ajouté un *jus post bellum*.

¹²⁸² H. COUTAU-BEGARIE, *Traité de stratégie*, op. cit.

l'ingénieur, l'économiste, le généraliste comme l'expert dans les spécialités les plus « pointues », tous sont également impliqués dans un même agir.¹²⁸³

Ainsi les composantes de l'action ne peuvent pas être isolées pour ce qui concerne le domaine de la guerre. Selon Poirier, la pure *poïesis*, la composante correspondant à l'activité de production, parce qu'essentiellement instrumentale, se complète d'une *praxis*, développant ainsi la capacité politique de se donner des fins en se fondant avant tout sur un critère d'efficacité. Mais ce critère ne suffit pas : l'action guerrière comporte une dimension éthique et morale. La *phronesis* est cette sagesse pratique, cette sagacité, qui permet un agir « bon » ou « vertueux » intégrant les limites que peuvent revêtir ces valeurs dans le monde complexe. L'esprit-en-acte se nourrit alors de cette *phronesis*, de ces *praxis* et *poïesis*, qui se fondent dans un *ethos*, à la fois système de valeurs et principe organisateur de pratiques.

Éthique et morale : vers une vertu pratique, phronesis ou parrêsia ?

La *phronesis* est, chez Platon¹²⁸⁴, la réflexion, la pensée, l'acte de l'âme qui cherche à atteindre la tempérance. Chez Aristote¹²⁸⁵, elle est la vertu pratique des actions humaines ; traduite par « prudence » ou « sagacité », elle est une rationalité instrumentale et politique, car elle suppose l'habileté pour faire face au contingent, mais aussi la sagesse politique pour décider par délibération et juste usage des passions. Comment l'esprit-en-acte, chez Poirier, se décide-t-il à agir ? Dans quels fondements va-t-il rechercher son inspiration ? Quels sont les principes qui régissent les conduites et fondent les décisions ? Frédéric Worms propose la distinction suivante entre l'éthique et la morale.

On appelle « morale » la recherche et l'étude des principes de l'action [...] bonne ou juste en général ; et « éthique » l'étude et la pratique du surgissement et de l'application de ces principes, en amont mais aussi en aval de la morale proprement dite. Les deux sont différentes, donc, mais inséparables.¹²⁸⁶

Morin, représentant de la pensée systémique – qu'il appelle « pensée complexe » (section 1.1.2.) – à laquelle peut être rattaché Poirier, place en amont de la morale, une éthique « complexe ». « Dans cet esprit, nous concevons l'éthique complexe comme un méta-point de vue comportant une réflexion sur les fondements et principes de la morale. »¹²⁸⁷ Les éthiques individuelles ou collectives, les mœurs, les *ethos*, sur lesquels nous reviendrons plus loin, se placent alors en aval de la morale. Comment la vertu pratique,

¹²⁸³ Lucien POIRIER, « Penser stratégiquement », *Stratégique*, n° 49, 1991, p. [en ligne].

¹²⁸⁴ PLATON, *Phédon*, trad. fr. Monique DIXSAUT, Paris, GF Flammarion, 2008.

¹²⁸⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit.

¹²⁸⁶ Frédéric WORMS, *Les 100 mots de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 55.

¹²⁸⁷ E. MORIN, *La méthode*, op. cit, p. 11-12.

qui permet de penser l'action à la guerre, émerge-t-elle de l'éthique complexe et de la morale ?

La guerre impose à l'action un environnement complexe et incertain. Si la morale repose sur des codes binaires simples (bien/mal, juste/injuste...), l'« éthique complexe » conçoit que le bien puisse contenir un mal, le mal un bien, le juste de l'injuste, l'injuste du juste »¹²⁸⁸. Cette éthique, en aval de la morale, veut rendre compte de la complexité primordiale du monde. Une morale correspond ainsi à une certaine vision du monde dans laquelle le bon et le juste sont définis et traduits sous forme de principes ou de valeurs. Dans cette approche de la complexité éthique, il existe plusieurs morales, religieuses ou non. Kant avait pourtant voulu énoncer les principes d'une morale universelle¹²⁸⁹. Cette démarche visait à sortir du relativisme des morales existantes en proposant des principes moraux universels. Mais la foi dans une morale universelle s'est perdue au cours du XIX^e siècle, notamment avec le positivisme. Morin, antipositiviste au sens où il dénonce le cloisonnement de la pensée introduit par le positivisme¹²⁹⁰, propose de remplacer cette morale kantienne qui transcendait les différentes morales existantes et les rendait finalement obsolètes par une éthique « complexe » – au sens de « tissu » – retraçant les liens entre ces morales, incorporant leurs similitudes, leurs différences et leurs contradictions. Il s'agit d'avoir une vision globale et non plus parcellaire de la morale ; il s'agit de ne plus se contenter de la vision cohérente mais trop simple d'une seule morale, et de savoir affronter la diversité des points de vue et les contradictions entre les différents systèmes de valeurs. La démarche est vertueuse mais Morin ne propose aucun critère de décision comme Kant a pu le faire avec l'impératif catégorique. Cette complexité révèle l'incertitude éthique de la pratique des actions humaines : une intention bonne peut produire un mal et inversement. Cette incertitude « paralyse, mène souvent à l'inaction, par crainte des conséquences éventuellement funestes [...] ». Nous avons besoin d'une connaissance capable de concevoir

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 67-70.

¹²⁸⁹ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, op. cit, p. 99. L'impératif catégorique « qui énonce seulement de manière générale ce qui est obligation [...] : Agis d'après une maxime qui puisse valoir en même temps comme une loi universelle ! ».

¹²⁹⁰ La pensée systémique, ou « complexe » chez Morin, propose de retrouver, sans pour autant revenir à une pensée de l'universel, une « vision globale » du monde, qui fait apparaître les relations entre les choses et les liens de cause à effet qui leur permettent de « faire système », c'est-à-dire de faire partie d'un « tout » autonome. Nous avons vu dans la section 1.1.2. qu'il ne fallait pas confondre cette pensée systémique avec le structuralisme.

les conditions de l'action et l'action elle-même, de contextualiser avant et pendant l'action. Rien n'est meilleur que la bonne volonté. Mais elle ne suffit pas et risque de se tromper »¹²⁹¹. Cette connaissance nécessaire avant et pendant l'action vient, pour Morin, alimenter l'exercice d'une vertu pratique capable de décider face à l'incertitude et d'user au mieux des passions. Cette vertu est la *phronesis* des anciens Grecs que Poirier appelle à redécouvrir.

La nécessité du décloisonnement éthique survient, chez Morin, après les échecs de la « morale close » lors des deux conflits mondiaux : ces guerres ont été vues, l'une comme le conflit absurde des égoïsmes équivalents, l'autre comme le résultat d'un délire fasciste. La philosophie morale de Bergson est celle qui a conceptualisé cette « morale close », stade de l'élan vital qui traverse l'histoire cosmologique du réel et qui va vers le plus haut du spirituel. La première stabilisation de cet élan est celle de l'instinctuel, l'instinct collectif des sociétés animales ; ensuite, ce moment est dépassé par celui de l'intelligence, qui permet à l'individu de délivrer une réponse à une situation qui n'est pas programmée par l'instinct. Cet individu perd alors la spontanéité de se comporter de façon habituelle et coutumière ; il encourt le risque de perdre le sens du collectif et de devenir individualiste. Il lui faudra une moralité « sociale » pour se conforter dans un comportement bon pour le collectif, une moralité close et rassurante. Mais son expérience de la Grande Guerre fait dire à Bergson que la morale close ne suffit pas. Dans ce conflit entre sociétés, n'importe qui va voler, tuer, violer l'autre au nom de sa morale close, qui est par essence limitée au groupe, à la société.

La nature ne s'y fût pas prise autrement pour faire de tout étranger un ennemi virtuel. [...] Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. [...] Disons seulement que les deux maximes opposées *Homo homini deus* et *Homo homini lupus* se concilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers.¹²⁹²

Levinas écrit *Totalité et infini* en bilan de la Seconde Guerre mondiale ; il fait aussi le constat de cette morale close et reprend l'idée de « moralité à l'infini » d'Ernst Bloch¹²⁹³ : l'horizon de l'humanité, si elle entend l'appel éthique, est celui de la société juste. Cet appel éthique, c'est celui d'autrui qui est à la fois maître et détresse : l'expérience fondamentale est celle du visage de l'Autre devant lequel je me sens obligé à l'écoute et au secours¹²⁹⁴.

¹²⁹¹ E. MORIN, *La méthode*, op. cit, p. 67-70.

¹²⁹² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

¹²⁹³ Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, trad. fr. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1991.

¹²⁹⁴ Nous avons abordé la philosophie de Levinas au travers du commentaire de Derrida (sections 1.1.2. et 2.4.1.).

L'apprentissage de cette morale permet d'envisager la paix et d'échapper à « l'ontologie de la totalité issue de la guerre »¹²⁹⁵. Pour cela, il faut se projeter dans cet infini qu'est l'Autre, envisager un « au-delà » à cette totalité dans laquelle les sociétés s'inscrivent. « De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie. Mais cela ne veut pas dire que, affirmée objectivement, elle est crue de foi au lieu d'être sue de savoir. Cela veut dire, avant tout, qu'elle ne vient pas prendre place, dans l'histoire objective que découvre la guerre, comme fin de cette guerre ou comme fin de l'histoire. »¹²⁹⁶ La paix comme eschatologie est bien plus que la paix comme fin de la guerre, car elle est la fin d'une morale infinie qui surpasse les fins limitées des morales closes, fins qui ne sont que les paix des vainqueurs. Nous retrouvons l'espoir kantien de parvenir à penser une morale universelle et une paix perpétuelle.

La violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus. [...] Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du Même.¹²⁹⁷

L'expérience de la guerre révèle l'*aliénation* des personnes et de leurs liens sociaux : l'identité de la société, censée se constituer dans sa différence avec l'Autre, celui qui désigne l'extérieur de la société, vole en éclat au contact de cet Autre. L'expérience de la guerre est paradoxale : elle est le résultat de cette peur de l'infini qui pousse l'homme à se cloisonner, à créer des frontières, des espaces clos, à inventer des différences qu'il ne supporte pas ensuite chez ceux qui ne sont pas « comme lui » ; mais dès lors qu'elle survient, elle fait voler en éclat les frontières, met les hommes les uns en face des autres, face à leur ressemblance, et défie leurs morales closes. La guerre totale dévoile l'infini du Même. Dans ces conditions, à quoi l'action dans la guerre doit-elle se raccrocher ?

La guerre ne se range pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique – s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté.¹²⁹⁸

Pour Levinas, dès lors qu'il est question de guerre, avant qu'elle ne survienne ou pendant celle-ci, il n'y a plus de morale ou d'éthique qui vaille. Un monde où la guerre existe ou est possible est un monde où l'éthique levinasienne ne peut pas s'appliquer ; nous avons

¹²⁹⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit, p. 6-7.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 6.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 5.

vu avec Derrida l'impasse dans laquelle nous mène la philosophie morale de Levinas (section 2.4.1.). L'éthique et la morale seraient faites pour un monde sans guerre et il serait naïf de vouloir penser des règles éthiques ou morales pour un monde où la guerre existe ; seule la politique peut jouer ce rôle. Tout se passe comme si, dans le monde réel, la raison kantienne devait abandonner à une autre faculté, la raison politique ou l'entendement, le seul domaine sur lequel elle légifère en propre. C'est aussi ce que propose Morin, avec son éthique de la complexité, qui estime qu'il suffit de connaître les différents principes et valeurs, parfois similaires, parfois contraires, de toutes les morales closes pour décider de la conduite à tenir. Dans cet épistémè moderne dans lequel nous trouvons encore Levinas et Morin, la *ratio* recouvre toujours la raison kantienne et légifère, à la façon de l'entendement kantien, comme une faculté de connaître (section 1.2.1.). La politique et la connaissance juridique viennent alors combler l'absence par forfait de l'éthique et de la morale, viennent compenser leur démission. Le recours à la vertu « pratique », la *phronesis* des anciens Grecs, cette sagacité qui est habileté stratégique mais surtout rationalité politique, ne remplacera pourtant jamais ce que Kant réservait à la raison pratique ou ce que l'éthique « haute », en amont des morales closes, doit apporter avec ses *principes pour l'action*. Ce refus des philosophes de penser l'éthique en dehors d'un monde idéal – dans lequel par ailleurs l'éthique ne servirait à rien – est responsable de l'apparition du *perversif* politique dans les discours sur la guerre (sections 1.3.2. et 1.4.1.). Le politique n'a en effet pas d'autres choix, en l'absence de principes éthiques qui lui sont supérieurs, que de justifier lui-même son action : il convient, par l'intermédiaire du droit qui lui est subordonné, de règles dites éthiques avec lesquelles il décide de la guerre et la conduit ; il justifie ainsi de son action, par sa légalité conformément aux règles de droit dont il permet l'édiction, et la rend légitime. Le politique rend la guerre « juste ».

Le concept de « *guerre juste* » devrait pourtant être un concept de philosophie éthique et morale, avant d'être un concept politique ; il serait alors une face cachée de l'éthique qu'une philosophie critique mais surtout subversive pourrait révéler. Rappelons que la guerre n'a pas toujours été conjurée ou considérée négativement : nous avons déjà cité des passages chez Hegel mais aussi Kant qui louaient les vertus d'une société guerrière (conclusion du chapitre 1.2. et la section 1.3.1.) ; la guerre a également fait l'objet de débats scolastiques pour savoir si elle pouvait être admise pour éliminer un plus grand mal – nous reviendrons sur ces premiers concepts de guerre juste dans la section 3.2.2. Nous avons vu avec Foucault que la pensée critique, dans la continuité de celle de Kant, est une vertu, un *courage de la pensée*. La *parrèsia* requiert cinq caractéristiques fondamentales : franchise,

vérité, prise de risque, fonction critique – ou auto-critique – et devoir (section 1.1.2.). Travailler sur la guerre comme objet d'étude éthique et morale requiert de bousculer les idées reçues ou « politiquement correctes », de penser en parrésiasse : la *franchise* est alors la marque évidente de l'indépendance du philosophe ; la *vérité* est celle qu'il doit par déontologie ; la *prise de risque* comprend la nécessité d'originalité, mais va bien au-delà puisque le philosophe doit oser le subversif ; la *fonction critique* s'attaque aux pensées qui ont cours, notamment dominantes, et en commençant par les propres préjugés du philosophe ; le *devoir* est d'essence éthique, car il est l'expression d'un impératif moral, celui de ne pas reculer devant l'adversité et d'affronter l'impensé de la pensée. Pour Deleuze, Foucault est celui qui fait revenir l'éthique dans la philosophie, en la faisant passer de la phénoménologie d'abord à l'épistémologie, puis à la stratégie et enfin à la réflexion morale au travers de la pensée sur le « soi », sorte de boucle intérieure que le Dehors fait au Dedans (section 2.3.1.).

Penser l'*action violente et libre* n'est pas une affaire de spéculation, de connaissances ou de calculs probabilistes, mais bien de *valeurs justes* et donc de critères de *décision*. Le prochain chapitre (3.2.) sera entièrement consacré aux questions éthiques et morales que pose la guerre et que nous ne pouvons approfondir davantage dans ce chapitre méthodologique.

Politique et stratégie : une praxis au secours de la poïesis

Continuons à suivre la pensée de Poirier : la vertu pratique, la *phronesis*, permet de décider de la conduite à tenir pour ce qui concerne la guerre ; avant d'agir toutefois, il est encore nécessaire de savoir se donner des fins qui correspondent à la conduite vertueuse qui est décidée. La *poïesis*, la capacité à produire une action en fonction d'un savoir, ne peut exister sans la *praxis*, la capacité de se donner des fins, qui chez Poirier est une capacité politique. L'expérience pratique et l'aptitude à la réflexion, ici politique, sont ainsi indissociables ; la politique et la stratégie reposent toute deux sur une combinaison de *praxis* et de *poïesis*. Politique et stratégie sont « comme l'avvers et le revers d'une monnaie »¹²⁹⁹. Poirier reste dans l'épure clausewitzienne : la formule « la guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens »¹³⁰⁰ pose une relation linéaire de fin à moyen entre

¹²⁹⁹ L. POIRIER, « Penser stratégiquement », art. cit.

¹³⁰⁰ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 67.

politique et guerre. Néanmoins, la pensée systémique ou cybernétique¹³⁰¹ de ce XX^e siècle l'amène à vouloir aussi expliquer comment le moyen agit récursivement sur la fin. Un double mouvement s'opère entre la politique et la stratégie : de la première vers la seconde, par le biais de la guerre, et de la guerre vers la politique. La guerre « rétroagit sur les fins politiques initiales, qu'elle influence et peut modifier par ses conditions d'exécution et ses résultats. Relations complexes, donc, de détermination réciproque, circulaire, entre la politique et son instrument stratégique, même si le dernier mot revient à celle-là. [...] Elles sont asservies l'une et l'autre »¹³⁰². Poirier pense l'agir collectif de l'ensemble politico-stratégique grâce à la systémique. La pensée est celle du chef qui conçoit et conduit l'action, mais elle est aussi celle de toutes les personnes à tous les niveaux de la « machine politico-militaire » qui démultiplient et fragmentent en autant de décisions et exécutions élémentaires la pensée directrice. Les pensées de l'agir local agissent en retour par leurs résultats effectifs sur la pensée origine. Ces boucles de rétroaction ne peuvent pas être négligées sans nuire à l'efficacité de l'action. « Longtemps, les bons esprits doutèrent donc que la pensée du soldat, jugée expéditive, méritât d'être observée. »¹³⁰³ Or, le progrès scientifique et technique rend les systèmes militaires toujours plus compliqués et les processus de décision plus complexes. La pensée systémique de l'agir politico-militaire est à la fois éclatée et intégrée : éclatée parce que l'information circule à tous les niveaux du système complexe ; intégrée parce que les pensées de l'agir local sont récapitulées en un agir collectif par une instance suprême. Ainsi la pensée systémique fait de la multitude de subordonnés non plus de simples exécutants mais aussi des décideurs.

Gardons-nous donc de réduire la pensée de l'agir stratégique aux vastes constructions intellectuelles des plus hautes instances politico-militaires et des théoriciens d'envergure dont les noms ponctuent la généalogie de la stratégie, sauf à perdre de vue les exigences et les contraintes de l'exécution, qui retentissent nécessairement sur les conceptions et les décisions amont, la pensée stratégique opératoire doit intégrer la totalité des pensées élémentaires de l'agir local. Si elle doit « penser l'ensemble », elle doit simultanément « penser le détail ».¹³⁰⁴

¹³⁰¹ N. WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, op. cit. qui a permis tout un courant de pensée encore actif aujourd'hui. Un penseur militaire français de l'après-Seconde guerre mondiale comme Lucien Poirier en est très inspiré.

¹³⁰² L. POIRIER, « Penser stratégiquement », art. cit.

¹³⁰³ *Ibid.*

¹³⁰⁴ *Ibid.*

La pensée de l'action à la guerre, pour la systémique, est celle d'un système complexe intégrant une multitude de pensées élémentaires mais toutes potentiellement différentes, une multitude de *poïesis* et de *praxis* interagissant les unes avec les autres. Nous retrouvons cette même façon, chez Morin, de penser l'éthique comme une multitude de morales et de systèmes de valeurs en interaction. L'action politico-stratégique se définit comme une série de délibérations, d'évaluations de situations conflictuelles actuelles et futures, et de calculs de moyens adaptés aux fins, suivie de décisions puis d'exécutions pratiques. Ce sont les décisions qui projettent l'intention politique dans la réalité concrète. Comment être sûr que les fins poursuivies seront atteintes ? Comment rendre efficaces les délibérations théoriques, évaluations et calculs ? Comment réduire les risques et aléas ? La solution, pour Poirier, se trouve dans la *rationalisation*, c'est-à-dire une *ratio* systémique.

Rationaliser l'action, c'est soumettre les opérations intellectuelles et physiques du système actif, donc les décisions, à un ensemble de principes et de règles qui, appliquées à la computation et à la conduite des actants, traduisent les exigences et contraintes spécifiques de l'action collective finalisée, conçue et développée en milieu conflictuel ; c'est observer un ensemble de prescriptions normatives imposées par l'économie, par la grammaire et la logique caractérisant ce type de pratique, qui est celle d'un système complexe en interaction avec d'autres et condamné à « penser » dans un brouillard d'incertitudes.¹³⁰⁵

Cette procédure reprend la démarche hypothético-déductive des sciences : elle se fonde sur des axiomes fixés par l'instance suprême de décision, le politique ; ceux-ci sont déclinés de façon mathématique et logique par une stratégie rationnelle, ces déclinaisons elles-mêmes corrigées par les informations provenant des boucles retour (*feedback*) des différents niveaux de décision-exécution du système. La « poïétique », cette production d'action stratégique, se veut le fruit de la culture stratégique de la Grèce antique ; dans cette approche, la *praxis* englobe la *poïesis* dans une « praxéologie rationnelle » intégrant les fins politiques dans l'action. Pour Poirier, le passage de l'empirisme à la *praxéologie* représente un véritable progrès car il a permis de montrer les limites de ces stratèges misant tout sur leur génie, les leçons qu'ils tiraient de leur expérience, et leur improvisation devant le hasard et l'incertitude. Le génie stratégique est un spécimen rare et les stratèges doivent apprendre, laborieusement, à concevoir rationnellement l'action¹³⁰⁶.

¹³⁰⁵ *Ibid.*

¹³⁰⁶ Cette mathématisation et logicisation du domaine pratique est représentatif de la pensée de la guerre à l'époque de la Guerre froide, et plus particulièrement de la pensée de la dissuasion nucléaire. Nous approfondirons ce point dans le chapitre suivant (section 3.2.2.).

Cette façon d'appréhender la *praxis* comme purement rationnelle tranche avec la conception traditionnelle héritée de Marx, même si Poirier refuse, comme Marx, de distinguer entre πράξις et ποίησις, entre une action noble car « réfléchie » qui serait attribuable aux décideurs politiques et une action servile de production ou d'exécution qui serait attribuée aux militaires. Poirier fait de la *praxis*, l'action pratique de transformation de soi de la Grèce antique, une activité de réflexion qui consiste à s'attribuer des fins en vue de l'action, là où Marx en fait une pratique révolutionnaire de transformation des conditions sociales (section 1.3.1.). Nous avons également vu que Deleuze reprend aussi la notion de *praxis* pour désigner la pratique de la structure qui se transforme elle-même en permanence pour résoudre les problèmes qui se créent au fur et à mesure des actualisations qu'elle permet (section 2.1.1.). L'idée de « transformation de soi » semble se perdre avec Poirier, à moins que le fait de se donner des fins soit une transformation de soi, comme le fait de suivre une idéologie transforme en profondeur la personnalité. Chez Marx, la production de conscience, ou *idéologie*, se raccroche à la notion de *theôria* ; si la pensée « de l'agir » dans laquelle se place Poirier l'empêche peut-être conceptuellement de parler de « théorie », sa notion rationaliste de *praxis* s'approche néanmoins beaucoup de celle-ci : l'idéologie permet de donner des fins à l'action. Mais, là encore, la pensée de Poirier diffère de celle de Marx qui conçoit l'idéologie comme une théorie déconnectée de la réalité et donc de l'action révolutionnaire : Poirier accepte, en quelque sorte, la division du travail que rejette Marx entre le travail intellectuel ou théorique – des dominants – et le travail non-intellectuel ou pratique – des dominés – car Poirier ne peut qu'accepter la subordination du militaire au politique¹³⁰⁷, mais il double la pratique militaire d'une dimension intellectuelle qui la met sur un pied d'égalité avec la pratique politique. Poirier, au travers de la *praxis*, positionne sa pensée de l'action très loin du pôle clausewitzien de l'impulsion naturelle aveugle, au plus près de la *ratio*, c'est-à-dire de ce pôle de l'entendement pur qui est venu recouvrir, nous l'avons vu avec la réflexion éthique, le pôle clausewitzien de la libre activité de l'âme. Nous avons vu comment Lukács puis l'école de Francfort prolongent le rejet marxien de l'intellectualisme en critique de la rationalité moderne, c'est-à-dire en critique de la réduction de toutes les activités humaines à des procédés calculatoires (section 1.3.1.). Les désirs sont rationalisés, identifiés à des objets qui répondent à des lois mathématiques ; la faculté de désirer, celle de la raison pratique kantienne, est remplacée par une faculté de

¹³⁰⁷ Dans la France de la V^{ème} République, notamment après le « *putsch* des généraux » à Alger en 1961, la question de la hiérarchie entre le politique et le militaire est extrêmement sensible.

connaître, celle de la raison spéculative ou de la *ratio*. L'aliénation à la souveraineté de la *ratio* n'est néanmoins pas totale car la faculté de sentir, celle de la sensibilité/imagination ou de l'impulsion naturelle, reste libre.

Dewey, représentant du pragmatisme américain, élabore une théorie de l'action collective qui valorise l'approche pratique au détriment de l'approche spéculative (section 1.3.1.), en déplaçant la pensée de l'action du côté du pôle de la sensibilité et de l'impulsion naturelle. Le rapport pratique à l'environnement est premier devant le rapport intellectuel : l'action est avant tout guidée par l'habitude ou l'instinct, la réflexion ne survenant que lorsqu'elle est nécessaire à la résolution d'un problème inconnu. La théorie et la pratique ne sont alors pas dissociables : ce ne sont pas des facultés de l'esprit, telles que l'intelligence ou la volonté, mais des activités de l'esprit qui se médiatisent l'une l'autre pour atteindre un objectif. Dewey ne reprend pas le modèle traditionnel de l'action comme volonté intentionnelle et délibérée. L'action, politique mais aussi morale, suit essentiellement des principes qui échappent au sujet en tant qu'individu indépendant du collectif ; de plus, elle se développe toujours dans un environnement qui lui réagit, et la réaction échappe de nouveau au sujet. L'action est ainsi principalement dirigée par un ensemble de « dispositions », soit instinctives ou innées – ce sont les instincts –, soit acquises ou produites par la socialisation – ce sont les habitudes. Néanmoins, lorsque ces dispositions sont mises en échec, la réflexion rationnelle et l'intention délibérée jouent un rôle primordial. La distinction que fait Poirier entre *poïesis* et *praxis*, entre exécution et réflexion, pourrait correspondre à la distinction de Dewey entre l'action instinctive ou habituelle et l'action réfléchie et délibérée, si Poirier ne rendait pas nécessaire la réflexion au niveau de chaque action. Pour Dewey, la pensée est un instrument qui intervient de façon occasionnelle au service de la pratique, c'est-à-dire un instrument de résolution de problème pratique, de réflexion sur une situation problématique, sur les difficultés que l'on rencontre dans le cours ordinaire de l'action et que les dispositions pratiques ne parviennent plus à résoudre de façon spontanée. L'homme, comme toutes les espèces, s'adapte à son environnement : l'influence de Darwin sur la pensée de Dewey le rapproche de celles de nos auteurs.

Les conceptions qui restèrent dominantes en philosophie [...] reposaient sur l'hypothèse de la supériorité du fixe et du final. Elles reposaient sur le traitement du changement et de l'origine comme des signes de défaut et d'irréalité. En touchant à l'arche sacrée de la permanence absolue, et en considérant comme ayant une origine et un terme les formes qui avaient été conçues comme des types de fixité et de perfection, *L'Origine des espèces* a introduit une manière de penser qui, finalement, ne pouvait que

transformer la logique de la connaissance, et ainsi le traitement des questions morales, politiques et religieuses.¹³⁰⁸

La « vérité » comme réalité fixe et parfaite n'existe donc pas d'emblée mais se révèle dans l'expérience, notamment dans les conséquences pratiques de la résolution de situation problématique. Le pragmatisme est une pensée radicalement empiriste¹³⁰⁹ : seul compte le résultat pratique de l'action, *prâgma* – *πρᾶγμα* est le terme grec pour l'action, le résultat de la *praxis*. Cet empirisme radical se rapproche-t-il de ceux dont se revendiquent Foucault, Deleuze et Derrida (section 2.1.2.) ? Que peut apporter la pensée de l'action éthique, politique et individuelle de Dewey pour notre approche structuraliste de la guerre ? Le concept de *trans-action* de Dewey montre que le résultat de l'action n'est pas celui d'une fin déterminée par avance – comme pourraient le concevoir les pensées téléologiques et eschatologiques qui dominent l'épistémè moderne – mais le résultat d'interactions de l'homme avec son environnement, interactions qui les modifient chacun, l'homme et son environnement (section 1.3.1.). Nous retrouvons ce « darwinisme » chez Simondon avec son concept de *transindividuel*, concept repris par Deleuze et Guattari au travers de celui d'*individuation* (section 2.3.2.). L'individu serait-il le nœud, le point de convergence de toutes nos réflexions éthiques, morales, politiques et stratégiques sur l'action à la guerre ? Nous reviendrons sur ces questions dans le chapitre 3.4., et plus globalement, dans le chapitre 3.3., sur les questions politiques et stratégiques que pose la guerre et que nous n'avons fait qu'évoquer dans ce chapitre méthodologique.

¹³⁰⁸ John DEWEY, *L'influence de Darwin sur la philosophie : et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. Lucie Chataigné Pouteyo, trad. fr. Claude Gautier, trad. fr. Stéphane Madelrieux et trad. fr. Emmanuel Renault, Paris, Gallimard, 2018, p. 19-20.

¹³⁰⁹ John DEWEY, *Expérience et nature*, trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2012. Voir aussi : Stéphane MADELRIEUX, « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, n° 787, 2012, p. 1043-1058, ici p. 1048. « [...] le héros philosophique dont se réclame ici Dewey est Locke, pour sa critique des idées et des principes innés considérée comme l'un des actes fondateurs de l'empirisme et des Lumières. [...] il s'agit de combattre ces « dictateurs de principes » qui cherchent à soustraire certaines croyances et certaines institutions à l'examen critique en les déclarant universelles et nécessaires. Ce dont il s'agit déjà dans cette critique empiriste, pour Dewey, c'est de promouvoir une culture démocratique où il n'y ait pas de source d'autorité supérieure à l'expérience. Même si Dewey reprochera à Locke une conception faussée de la nature de l'expérience, il se réclamera toujours de cette fonction critique de l'expérience. Il ne s'agit donc pas pour lui d'élaborer un pragmatisme sans empirisme, mais un "nouvel empirisme fonctionnaliste et pragmatique" ».

Discipline et honneur : la fabrique d'un ethos

L'*ethos* désigne la coutume, l'usage ou les mœurs, c'est-à-dire les éthiques individuelles ou collectives qui se placent, dans le découpage que nous avons entrepris dans cette section, en aval de la morale et de l'éthique « globale ». L'*ethos* est aussi la marque d'une configuration sociale particulière, qui se traduit par un sentiment d'appartenance à un groupe et par un attachement à une éthique particulière. Il est un système de valeurs et un principe organisateur de pratiques. Cette notion, appliquée au domaine militaire, établit un lien entre la discipline et le sens de l'honneur. L'*ethos* militaire est issu de deux formes de pensée : une sociale et collective, qui forge les dispositions par le biais de la discipline, et une individuelle, qui met en valeur le caractère et la réflexion personnels. Ces deux formes d'intelligence se complèteraient donc, si nous revenons sur la pensée de Poirier, de la même façon que la *poïesis* et la *praxis*.

L'*ethos* dispositionnel correspond à l'acception courante de la notion d'*ethos*. Pour Pierre Bourdieu, il est « le système de valeurs implicites que les gens ont intériorisées depuis l'enfance et à partir duquel ils engendrent des réponses à des problèmes extrêmement différents »¹³¹⁰. Dans le domaine militaire, il prépare les hommes à endurer les combats et à agir en vue de l'accomplissement de leur mission. La discipline est un art de la bonne instruction militaire. « Après des centaines d'années de pratique empirique, on sait fondamentalement comment faire faire des choses extraordinaires à des hommes ordinaires. Il suffit de les modeler à l'aide de plusieurs méthodes plus ou moins dangereuses suivant le dosage délicat qui dépend en grande partie de la vision que l'on a de l'homme¹³¹¹. » Pour Foucault, la discipline dans les armées a même essaimé, grâce à ses techniques, pour venir construire un nouveau type de société, celle qui est apparue au tournant du XVIII^e siècle (section 2.2.1.). La discipline est ce qui permet d'inculquer à tout militaire les dispositions qui vont lui permettre d'agir et de réagir au combat de façon adéquate. La fabrique des habitudes, qui le feront agir de manière quasi instinctive, passe par l'exercice, c'est-à-dire la répétition des gestes et la mise en situation dans un environnement proche de celui des combats, comme l'explique Michel Goya.

Les compétences tactiques sont essentiellement tacites, ce sont des gestes et des méthodes inscrits dans les mains et les esprits des soldats bien plus que dans les règlements. [...] Une troupe est une somme de

¹³¹⁰ Pierre BOURDIEU, « L'opinion publique n'existe pas », *Les temps modernes*, n° 318, 1973, p. 1292-1309.

¹³¹¹ Michel GOYA, *Sous le feu : la mort comme hypothèse de travail*, Paris, Tallandier, 2014, p. 207. Voir aussi Sabina LORIGA, *Soldats : un laboratoire disciplinaire : l'armée piémontaise au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

porteurs d'habitudes et s'entraîner ou se former consiste à maintenir et si possible augmenter cette somme, éventuellement à la transformer, en remplaçant certaines habitudes dépassées par des nouvelles.¹³¹²

Mais la discipline n'est pas une obéissance passive ou la reproduction sans intelligence d'actes répétés. Elle est ce qui permet à cette intelligence dispositionnelle de trouver des repères pour décider quelle action entreprendre lorsque le contexte déverse une masse d'informations et suscite des émotions saturantes pour l'esprit. Toutes ces décisions prises dans le flot de l'action le sont comme par réminiscence des actions répétées lors des entraînements. Si nous reprenons la théorie de l'action de Dewey, nous comprenons qu'une action rapide doit faire appel le moins possible à la réflexion : la préparation et l'entraînement doivent donc envisager une large part des problématiques qui pourraient être rencontrées dans l'action.

Cette mécanique de l'esprit n'est pas réservée aux plus bas niveaux de la hiérarchie militaire : elle irrigue l'ensemble du système politico-stratégique. Dans l'approche de Poirier en effet, chaque élément de ce système est un point de décision-exécution : chacun doit obéir à une autorité. Pour obéir, il faut intégrer correctement la pensée du chef et ses directives, ce qui demande là encore un certain entraînement, une certaine habitude. De même, commander ne consiste pas uniquement à décider : il s'agit d'assimiler, de s'approprier et de faire exécuter la pensée de ses propres chefs, mais bien sûr en y apportant sa plus-value, c'est-à-dire son expertise personnelle ou la vision de l'environnement que lui donne sa position particulière dans le système – niveau tactique, opératif ou stratégique par exemple. Chaque « esprit-en-acte » interagit donc aussi avec son environnement. La discipline permet la prise d'initiatives conformes aux intentions du niveau hiérarchique supérieur dans un environnement qui évolue. Dans ce cadre, « prendre une initiative ne consiste pas à faire ce que l'on veut, c'est-à-dire à agir suivant ses idées personnelles. Prendre une initiative c'est agir, quand on ne peut pas prendre les ordres de son chef, comme ce chef l'ordonnerait s'il était présent »¹³¹³. Ainsi, la discipline militaire s'appuie fortement sur la subsidiarité, principe selon lequel la conduite d'une action incombe à la plus petite autorité capable de la mener d'elle-même. Ardant du Picq soulignait la difficulté d'inculquer cette disposition particulière de la discipline aux officiers.

¹³¹² M. GOYA, *Sous le feu*, op. cit, p. 220-221.

¹³¹³ Gabriel AUPHAN, « Les forces morales de l'officier : prologue d'une conférence donnée avant la Seconde Guerre mondiale aux élèves-officiers en 1931 », *Les Cahiers de la Revue Défense Nationale*, numéro spécial, 2015, p. 4-5.

Par la manie du commandement, inhérente au caractère français, il y a un empiétement général, de haut en bas, de l'autorité du chef supérieur sur le chef inférieur, ce qui a pour résultat d'amoindrir l'autorité des chefs inférieurs dans l'esprit du soldat ; chose grave, l'autorité solide, le prestige des chefs inférieurs faisant seuls la discipline. À force de poser sur eux, de vouloir en toute chose imposer son appréciation personnelle, de ne pas admettre les erreurs de bonne foi, de les réprimer, de les reprendre comme des fautes, on enlève à tous toute initiative et on jette tous les grades inférieurs dans l'inertie.¹³¹⁴

La discipline doit être le contraire de l'inertie : elle doit forcer à l'action tout en fournissant des solutions à la plupart des problèmes qui peuvent être rencontrés ; elle doit donner des repères pour l'action et un cadre dans lequel se forment les actes-réflexes et les initiatives permises par la subsidiarité. La discipline fonde un *ethos*, un système de « valeurs » sûres dans l'action – qui est plutôt un cadre normatif au sens de Foucault – provenant d'un savoir (*poïesis*) et d'une « vertu » (*phronesis*) pratiques – ou plutôt provenant d'un *savoir* et d'un *pouvoir* aussi au sens de Foucault. En effet, nous l'avons vu précédemment, les valeurs et vertu éthiques ou morales sur lesquelles est censée se reposer l'action à la guerre sont issues, faute de véritable pensée éthique globale, de considérations rationnelles politiques et juridiques. Ainsi, depuis l'épistémè moderne, les valeurs sont devenues des normes et la vertu, une capacité à décider, c'est-à-dire un pouvoir. Néanmoins, l'*ethos* n'est pas figé et évolue à l'intérieur du cadre normatif¹³¹⁵ décidé par le pouvoir politique : il se nourrit de l'expérience pratique, du retour de ces situations complexes auxquelles les dispositions n'ont pas permis d'apporter d'emblée de solution. Ce retour d'expérience¹³¹⁶ est permis par le versant réflexif de l'*ethos* militaire, celui qui permet d'asseoir une initiative dans le cadre de la subsidiarité mais également en dehors de ce cadre.

L'*ethos* purement réflexif intervient rarement car dans les conditions ordinaires, à la façon dont le conçoit Dewey, l'*ethos* dispositionnel et disciplinaire apporte le « repère » à suivre qui suffit dans l'action. La capacité d'initiative personnelle, qui déjà s'exerce dans le cadre normé de la subsidiarité, peut être engagée au-delà de ce cadre lorsque la situation l'impose. Cette capacité à sortir du cadre fixé est une marque de *caractère*, qui peut avoir à s'exercer quel que soit le niveau d'exécution-décision dans le système politico-militaire. Ce

¹³¹⁴ Charles Jean Jacques Joseph ARDANT DU PICQ, *Études sur le combat : combat antique et combat moderne*, Paris, Champ libre, 1978.

¹³¹⁵ Ce cadre normatif est notamment formalisé par les « règles d'engagement » (en anglais : *rules of engagement* ou *RoE*) qui régissent l'emploi de la force armée sur un théâtre d'opérations.

¹³¹⁶ Le retour d'expérience ou « retex » (en anglais : *lessons learned*) est une fonction à part entière dans un état-major opérationnel.

caractère se développe au fur et à mesure que le militaire cherche à donner du « sens » à son engagement, au-delà de ce que les intentions du chef indiquent dans les ordres de subsidiarité. Il s'agit d'un véritable *ethos* personnel car il faut avoir réfléchi à ce sens de l'engagement bien avant d'avoir à s'en servir, c'est-à-dire bien avant la situation de blocage qui le rend nécessaire. Se constituer un *ethos* personnel prend en effet du temps et l'action dans l'adversité demande d'agir vite : cet *ethos* donne le sens qui guide l'action lorsque la solution pratique ne se présente pas spontanément, malgré l'entraînement et la préparation à l'action. Comment former chez tous cet *ethos* personnel ? Peut-on guider les militaires à trouver ce sens de l'initiative face à l'imprévu, indispensable à l'action ? Il s'agit une fois encore de trouver les *valeurs* – cette fois-ci au sens premier du terme – auxquelles leurs initiatives personnelles doivent se raccrocher en dernier ressort. Le sens que l'on peut donner à ces valeurs pose la question de la vocation et du métier du militaire. L'engagement au service de la nation est, sans aucun doute, plus que la recherche d'un simple métier. En allemand, *der Beruf*, métier, prend aussi le sens de vocation, d'appel, de recours. Weber¹³¹⁷, dans deux conférences, *Wissenschaft als Beruf* (« Le métier et la vocation de savant ») et *Politik als Beruf* (« Le métier et la vocation d'homme politique »), respectivement prononcées en 1917 et 1919, développe devant ses jeunes étudiants une réflexion sur l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. Cent ans après cette époque troublée de la fin de la Première Guerre mondiale, que peut-on dire du métier et de la vocation du militaire ? Quelle serait, à l'instar du savant et du politique, son éthique idéale-typique, son *ethos* ?

L'engagement du militaire est la marque d'un type de caractère porteur de valeurs dont la plus emblématique est certainement l'*honneur*. « Le sens de l'honneur » caractérise l'*ethos* de sociétés guerrières ou dont le système politique et judiciaire est dit « vindicatoire »¹³¹⁸. Ces sociétés régulent leurs rapports internes grâce à un système fondé sur une vengeance institutionnalisée, une violence légitimée par une certaine morale close basée sur ce sens de l'honneur. Dans nos sociétés modernes et étatiques, la violence légitime est un monopole d'État : la notion même d'État comprend, dans sa construction conceptuelle

¹³¹⁷ M. WEBER, *Le savant et le politique*, op. cit.

¹³¹⁸ Voir par exemple « Le sens de l'honneur » dans Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Ed. du Seuil, 2000. Et pour la description d'une société vindicatoire : Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. fr. Louis Évrard, Paris, Gallimard, 2015.

depuis Hobbes notamment, cette confiscation de la violence guerrière qui s'exerce à l'intérieur de la société, même si la pratique du duel d'honneur¹³¹⁹ perdure néanmoins, entre interdiction et tolérance, dans les marges de la société. Si les militaires se voient confier le soin d'exercer ou de faire exercer, lorsque cela est nécessaire, la violence légitime de l'État, il n'est cependant pas question que leur action s'appuie sur autre chose que des règles juridico-politiques, et certainement pas sur un quelconque code de l'honneur. Pourtant, face à la violence sous toutes ses formes, souvent « illégitime » au sens où elle n'émane pas d'un autre État qui aurait déclaré une guerre, le recours ultime à un sens de l'honneur militaire reste un secours à l'action dans la complexité des opérations militaires, dans le brouillard clausewitzien de la guerre. Le sens de l'honneur reste la première et l'ultime valeur de l'*ethos* du militaire engagé au service de l'État et de la violence légitime qu'il autorise. Tout se passe comme si l'*ethos* militaire avait deux faces : une face « normale » fondée sur la discipline et comprenant dans ses marges les initiatives possibles dans le cadre de la subsidiarité ; et une face « cachée » qui est celle du sens de l'honneur¹³²⁰. Le duel du concept pur clausewitzien, qu'Aron conjure et écarte dans un absolu irréel, est un duel d'honneur, avec des règles de pure réciprocité (section 1.2.2.). Cette face « revers » de la face disciplinaire est celle d'une sensibilité ou d'une impulsion naturelle qui sort d'un cadre maîtrisée et rassurant : le risque en est le déchaînement des passions et la montée aux extrêmes de la violence. La guerre est comme un art codifié par des règles qui relèvent d'un certain esthétisme, celui de l'honneur, et qui peut basculer dans la démesure ou l'incommensurable du sublime kantien. L'honneur est également un biface comprenant une face de terreur¹³²¹ qui en même temps fonde ces règles et explique leur caractère ultime et intransigeant.

Penser l'*ethos* nous permet d'accéder à des valeurs éthiques qui dépassent le cadre de la pensée politique, qui sont extérieures à ce que la notion d'État normalise depuis déjà l'épistémè classique. C'est ainsi par une boucle à l'intérieur de la notion d'*éthos* individuel et personnel qu'il a été possible, tel que Deleuze l'a décrit à propos de l'éthique foucauldienne

¹³¹⁹ En 1967, en France, deux députés, Gaston Defferre et René Ribière, se battent en duel à l'épée après une insulte prodiguée à l'Assemblée nationale, faisant la « Une » de *Paris Match*. Francis GOUGE, « Il y a cinquante ans, le dernier duel de France », *Le Monde*, 21 avril, 2017, p. [en ligne].

¹³²⁰ La devise de la Marine nationale française est, depuis le Second Empire, « Honneur – Patrie » et « Valeur – Discipline », redoublant ainsi le biface de l'*ethos* militaire.

¹³²¹ Nous avons, dans nos réflexions sur la pensée de Derrida, mentionné un biface « guerre/terrorisme » s'inscrivant dans les marges du biface « politique/guerre » (section 2.4.2.). Nous avons ici, en parallèle, un biface « honneur/terreur » qui s'inscrit dans les marges du biface « Patrie/Honneur » ou « État/Honneur ».

du « gouvernement de soi » (fig. 6 de la section 2.3.1.), de constituer un Dehors, un extérieur à la finitude politique, positiviste et eschatologique, de l'épistémè moderne. Cet *ethos* permet d'accéder à la *parrësia*, au courage intellectuel, qui fait défaut à la pensée de la guerre. Le chapitre 3.4. sera entièrement consacré aux questions qui se posent autour de l'*ethos* à la guerre et nous permettra de revenir plus amplement sur celles-ci.

CONCLUSION : UNE METHODE STRUCTURALE DE Pensee DE LA GUERRE ?

Chacun des trois pôles clausewitzien choisis pour structurer la pensée de l'action à la guerre, le pôle de la libre activité de l'âme, celui de l'entendement pur et celui de l'impulsion naturelle aveugle, entre dans des relations de *connexion* avec les autres. Le pôle de l'entendement pur recouvre et étouffe entièrement celui de la libre activité de l'âme, mais il ne fait que « dominer », et « asservir » autant qu'il le peut, le pôle de l'impulsion naturelle aveugle qui détient la capacité, certes de faire exploser l'ordre établi dans un chaos absolu, mais aussi de compenser la perte du pôle de la libre activité de l'âme et de se substituer à la raison pratique, en donnant des principes et valeurs éthiques dans la guerre. Nous allons donc poursuivre, dans les chapitres suivants, les réflexions entamées ici sur les bifaces qui s'inscrivent dans ces pôles : le biface « liberté/violence » du premier pôle dans le domaine éthique et moral, le biface « démocratie/guerre » du deuxième pôle dans le domaine politique et stratégique, et le biface « gouvernement de soi/aliénation » du troisième pôle dans le domaine de l'*ethos*. Nous verrons si ce découpage en trois pôles résiste à l'épistémè moderne qui étouffe le pôle de la libre activité de l'âme et tente d'asservir le pôle de l'impulsion naturelle aveugle : le « gouvernement de soi » – « je me gouverne et je décide de ma propre éthique » – permet-il d'ouvrir vers une éthique à la hauteur des attentes d'une pensée de la guerre ? Nous avons vu avec Deleuze que les *Idées esthétiques*, provenant de la faculté kantienne du génie qui libère l'imagination, pouvaient être le pendant des Idées régulatrices provenant de la raison : les deux sortes d'Idées expriment ce que l'entendement ne peut exprimer ; les Idées rationnelles forment des « concepts » auxquels aucune intuition ne peut se rapporter ; les Idées esthétiques forment des « intuitions » auxquelles aucun concept ne peut se rapporter (section 1.2.1.). Les concepts sans intuition et les intuitions sans concept se rejoignent-ils ?

Ce découpage en trois pôles repose sur un des deux paradigmes de l'épistémè moderne, le paradigme de la guerre dite classique ; le paradigme de lutte des classes ne requiert pas de découpage de ce type car la notion de *société* qui lui est connexe est transverse à la fois la notion d'éthique, de politique et d'individu. La philosophie marxiste et plus globalement la

philosophie sociale prennent acte de l'échec du contrat social à éradiquer la violence et la guerre dans la société, et rejettent les notions d'État, d'individu et même de raison ou d'Esprit, qu'elle considère comme des abstractions, pour ne s'intéresser qu'aux rapports sociaux (section 1.3.1.). Notre approche par biface nous permet de tenir compte de cette dimension sociale duelle et transverse aux trois pôles : lorsqu'il n'est pas étouffé par la *ratio*, le pôle de la libre activité de l'âme traduit l'opposition, dans la pratique sociale, entre la liberté dont disposent chacun et chaque groupe dans l'action et la violence que cette action peut parfois revêtir envers les autres – la liberté s'arrête-t-elle là où elle nuit à d'autres ? – ; le pôle de l'entendement pur traduit aussi l'aporie en philosophie politique apportée par une démocratie en guerre – la démocratie ne s'arrête-t-elle pas là où elle entre en guerre ou en état d'exception ? – ; le pôle de l'impulsion naturelle aveugle oppose, nous l'avons vu, deux faces qui peuvent être vues, selon le point de vue dominant qui l'asservit, comme une face « positive » de discipline et une face « négative » de passions, ou de façon inversée, selon un point de vue plus psychologique, comme une face positive de gouvernement de soi et une face négative d'aliénation. L'oscillation des bifaces devrait, si l'on suit l'idée du processus de la dialectisation hégélienne, avoir un sens, une direction ou une finalité, fixé par avance par l'accomplissement de l'Esprit qui, à l'instar de la raison kantienne, a été recouvert par une *ratio* matérialiste (section 1.3.1.). L'accomplissement éthique hégélien, comme l'exercice moral de la raison pratique kantienne, voient leur entreprise universelle, dont la plus emblématique, au sein de l'épistémè moderne, est la révolution prolétarienne de la lutte des classes, remplacée par des finalités particulières à caractère social – son entreprise internationaliste lui a donné une dimension d'universalité dans un contexte où la pensée politique se limitait aux frontières des États. Ces finalités sociales, qu'elles soient de niveau politique – ou étatique –, du niveau de groupes sociaux ou de niveau individuel, ont pour ambition de faire basculer les bifaces pour les orienter sur les faces qui les intéressent. Comme le souligne Dewey dans son approche darwiniste, il n'y a pas de finalités déterminées de tout temps : les faces sur lesquelles se stabilisent, pour un temps seulement, les bifaces conceptuels sont le résultat pratique de *rapports de force* au sein de la société, entre les différents niveaux et au sein de ceux-ci. La carte des stratégies sociales visant à défendre ou acquérir ces intérêts particuliers prend la forme du *diagramme* structural qu'il est alors possible de comparer avec d'autres diagrammes.

Il faut libérer la pensée de la guerre, surtout éthique, de son emprise rationaliste, et évaluer la capacité du paradigme-doublet de l'épistémè moderne à se transformer, au travers d'une *praxis* structurale telle que décrite par Deleuze (section 2.1.1.), pour concevoir une

pensée de la guerre non positiviste ni eschatologique. Si cette transformation n'est pas possible, quelle serait alors la structure du nouveau paradigme qui répondrait à l'exigence de libération de la pensée éthique de la guerre ? Nous nous demandions au début de cette thèse (section 1.1.1.) quelle serait la *crise* qui aujourd'hui agiterait la pensée, quelle serait la légitimité qu'elle remettrait en question, la libération ou l'émancipation qu'elle rechercherait. Serions-nous toujours au cœur de ce deuxième temps de la crise de la souveraineté politique qui est, après le premier temps des Lumières et de la Révolution française, celui du structuralisme et de « mai 68 » ? Ou amorçons-nous un troisième temps ?

3.2. VIOLENCE ET LIBERTE

Le socle structural sur lequel nous faisons reposer notre analyse comparative des différentes variantes paradigmatiques de la guerre s'articule autour de trois pôles. Nous nous pencherons dans ce chapitre sur un premier pôle, celui de la libre activité de l'âme, c'est-à-dire celui, tel que nous l'avons défini dans le chapitre précédent, de la raison pratique¹³²² ou des facultés de la pensée éthique et morale. Ce pôle, lui-même, se structure autour d'une double série paradigmatique d'oppositions duelles, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (section 3.1.1.), à laquelle appartient le *biface* « liberté/violence » ; la liberté peut en effet se heurter à une violence qu'elle génère elle-même dans sa pratique sociale. La violence est alors comme une *limite* à la liberté : la norme sociale peut convenir que dès qu'il y a violence, la liberté s'arrête ; le criminel est jugé et emprisonné, puis à la fin de sa peine socialement « pardonné » et réintégré au sein de la société. Mais toutes les violences sont-elles socialement « pardonnables » ? Existe-t-il un *seuil* au-delà duquel la violence librement exercée ne pourrait plus être « pardonnée » par la société ? Nous aurions, dans ce cas, avec ce *biface* « liberté/violence », un *biface subversif clair/obscur* (section 3.1.1. et *fig. 4* de la section 1.4.2.) : la liberté s'exerce jusqu'à une certaine limite de violence acceptable selon la norme sociale, mais si elle s'exerce au-delà de ce niveau de violence acceptable, la liberté atteint alors un seuil au-delà duquel elle se retourne en une *violence radicale* qui sort du champ social et du périmètre de la moralité.

¹³²² Nous verrons plus loin les limites de l'équivalence entre la raison pratique telle que Kant l'envisage – c'est-à-dire à un moment où la raison se distingue encore de l'entendement – et les facultés éthiques et morales de la libre activité de l'âme telles que l'entend Clausewitz – c'est-à-dire lorsque la *ratio* absorbe la raison pour la faire coïncider avec l'entendement, et lorsque la libre activité de l'âme est déjà une émanation de l'impulsion naturelle aveugle.

La guerre est une certaine pratique de la violence¹³²³ : elle est une « libre activité » considérée comme *légitime* si elle est entreprise selon les critères normatifs fixés par la société ou *illégitime* si ce n'est pas le cas. La partie légitime de cette violence guerrière se situe sur la face visible ou claire du biface « liberté/violence », dans les marges, alors que la partie illégitime se place en dessous, sur sa face cachée ou obscure. La norme sur laquelle reposent les critères de légitimation de la violence – ou d'acceptation du pardon pour cette violence – est une norme sociale qui statue dans un domaine essentiellement moral ou éthique ; dans cette approche éthique et morale, nous utilisons la notion de *société* dans le but pratique de généraliser nos propos et de nous affranchir d'avoir à spécifier le type de regroupement humain considéré. La réflexion vaudra ainsi pour une éthique globale ou une morale universelle qui se rattache à l'humanité tout entière, mais aussi pour une morale close (section 3.1.2.) qui se rapporte à une partie de cette humanité, à une société particulière, comme une société étatique ou un groupe social non étatique. La crise actuelle des catégories, celles de la *religion*, de la *guerre* et de la *politique*, avec laquelle nous avons introduit cette thèse, est d'abord une crise dans le champ éthique : elle traduit la perte de transcendance éthique ou morale qui nourrissait la politique et qui permettait de *légitimer moralement* – que la morale soit religieuse ou pas – la guerre. Cette crise engendre celle des critères d'acceptabilité de la guerre pour les sociétés occidentales, mais aussi de façon plus générale celle des critères d'acceptabilité de la violence ; la *légitimation politique*, qui s'appuie sur la notion juridique de *légalité*, ne peut qu'être un substitut inadéquat à une légitimation éthique ou morale. Penser l'action libre et violente demande de disposer de *valeurs justes*, donc de critères moraux ou éthiques, et non pas seulement de critères politiques qui servent au bon gouvernement de la société ou de critères stratégiques qui servent à maîtriser les rapports de forces et de pouvoirs au sein de cette société. Dans cette recherche de transcendance perdue, de fondement métaphysique ou plutôt « *méta-politique* », le structuralisme – dans sa version infinitiste – nous offre une ouverture vers des *notions inconditionnelles* qui pourraient, comme sources de causalité immanente d'agencements conditionnels, valoir comme fondements éthiques et moraux « universels » de ces agencements. La notion de *justice inconditionnelle* (section 2.4.1.), contrairement à celle de justice « conditionnelle » exercée selon des lois ou normes édictées par les sociétés

¹³²³ Les notions de guerre et de violence sont *connexes* car elles entretiennent l'une avec l'autre une relation forte de définition : la guerre fait usage de la violence et toute violence est susceptible d'être identifiée à une sorte de guerre.

humaines, qu'elles soient étatiques ou pas, amène une source purement éthique de *valeurs justes*. Dans cette approche éthique pure et inconditionnelle, une *guerre juste*, si ce concept a un sens, serait une violence rendue nécessaire par cette justice inconditionnelle ; elle en serait le « supplément dangereux ».

3.2.1. VIOLENCES ILLEGITIMES DANS UNE SOCIÉTÉ EPRISE DE LIBERTÉ

Dans les sociétés occidentales, la *liberté* est une préoccupation majeure qui vient juste derrière celle de la préservation de la vie. La « biopolitique » de l'épistémè moderne est en effet selon Foucault une forme de « gouvernementalité » bienveillante qui s'appuie sur un dispositif disciplinaire hérité de l'épistémè précédente pour assurer le bien-être de la population, bien-être qui est la Vie elle-même érigée en quasi-transcendance (section 2.2.2.). La biopolitique met en œuvre, au nom de cette quasi-transcendance, le *pouvoir* de « faire vivre » ceux qui restent dans le cadre de la norme, ou de « rejeter dans la mort »¹³²⁴ ceux qui en sortent. Le *savoir* sur lequel se base la biopolitique et qui permet d'élaborer cette Norme est celui de l'économie politique : cette science met en balance les libertés individuelles ou sociales – comme celles d'échanger, d'entreprendre, de choisir ses biens de consommation ou son travail – avec les interventions liberticides de l'État – qui visent à réguler le marché et permettre la survie de la population. Ainsi, le biopouvoir oscille en permanence entre les préconisations des théories du libéralisme économique et celles, opposées, de l'interventionnisme d'État, afin de trouver la meilleure solution pour préserver la vie de la population tout en garantissant au maximum sa liberté. Dans ces sociétés biopolitiques, la guerre et la violence sont considérées au prisme de ce savoir et de sa logique utilitariste : dans le cadre « normal », en tant qu'elles contreviennent à la volonté de « faire vivre » en apportant la mort, elles ne peuvent qu'être exclues ; néanmoins, en tant qu'elles sont les instruments nécessaires pour « rejeter dans la mort » ceux qui sortent du cadre, elles gardent une place particulière, *exorbitante*, dans le dispositif sécuritaire et disciplinaire (section 2.2.1.).

Ces sociétés « gouvernementalisées », gérées dans un cadre normatif strictement délimité, sont comme figées de *terreur* face à des actes de violence extrême qui sortent de ce cadre et des *marges* qui servent à ramener dans le cadre ceux qui s'en écartent. Ces actes, qualifiés de *terroristes*, font surgir la possibilité inacceptable et inenvisageable d'une perte de contrôle politique sur la société gouvernée. Si le terme « terrorisme » se rapporte d'abord à la *terreur* que provoque, parmi les populations, les violences exercées lors de ces actes

¹³²⁴ M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit, p. 178-181.

commis justement à cet effet de terroriser, il y a aussi toute une dimension sociale et politique qui va au-delà cette première définition. Les nombreuses tentatives de définition du terrorisme, qu'elles soient juridiques ou non, se sont toujours révélées insatisfaisantes, comme si on essayait de ranger sous cette même dénomination de terrorisme toujours plus de cas différents, initialement non répertoriés car non encore survenus. À défaut de pouvoir définir le terrorisme de façon satisfaisante, on lui accole un adjectif dont le sens est moins équivoque : on parle, par exemple, de « terrorisme islamiste ». Les définitions du terrorisme se sont toujours révélées insatisfaisantes, également parce que les critères normatifs de délimitation du *cadre* et de ses *marges* peuvent faire l'objet d'interprétations diverses : le cas des « partisans », terroristes pour les uns, ceux qui pâtissent de leur *violence*, et héros pour d'autres, qui voient dans leurs actes le courage de s'opposer à l'oppression et la voie vers la *liberté*, est un exemple symptomatique de cette oscillation du biface « liberté/violence ».

Un double cadre normatif et social : limite et seuil du biface « liberté/violence »

Le cadre normatif est celui dans lequel s'exerce une forme de répression insidieuse qui a pour objectif d'empêcher tout écart par rapport aux normes établies par la société. La société que décrit Foucault est la société occidentale qui, depuis le début du XIX^e siècle, est devenue, selon lui, une société normalisatrice, société dans laquelle la norme, qui joue le rôle que jouait la loi auparavant, est à la fois une norme disciplinaire et une norme assurantielle ou régulatrice. Le croisement orthogonal des dispositifs de discipline et de régulation (section 2.2.2.) fait apparaître un nouveau pouvoir, celui de la « Norme » que Foucault appelle le « bio-pouvoir », et qui vient se substituer aux autres pouvoirs historiques, ceux de la Loi, de la Parole et du Texte, et de la Tradition. Le bio-pouvoir fait prendre en compte par un système normatif ce qui était du ressort du système juridique de la loi : auparavant, la société était centrée sur la défense du pouvoir souverain et la loi désignait ceux contre lesquels il fallait le défendre, c'est-à-dire les criminels ; avec le bio-pouvoir, la société utilise la norme pour désigner un danger contre elle-même : le fou, le délinquant, le pervers sexuel, ou l'anormal¹³²⁵. Dans ce cadre régi par des normes sociales, la *violence illégitime* est celle qui ne respecte pas ces normes. Nous choisissons de conserver la

¹³²⁵ L' « a-normal », celui qui sort de la normalité, qui dévie par rapport aux normes établies, a un statut paradigmatique dans les travaux de Foucault. Voir notamment : M. FOUCAULT, *Les anormaux*, op. cit. Foucault s'inscrit dans la poursuite des travaux de Georges Canguilhem : G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, op. cit.

qualification de violences « illégitimes » ou « criminelles », et de ne pas utiliser celle de violences « anormales », non pour nous éloigner des considérations foucaldiennes, bien au contraire, mais pour traduire le fait que le remplacement par le système normatif¹³²⁶ du système juridique n'a pas modifié le vocabulaire essentiellement juridique qui est utilisé autour de la question de la violence. Le vocabulaire de la loi – « légitime », « illégitime », « criminel », etc. – hérité de l'épistémè classique reste en effet celui communément utilisé, même s'il s'inscrit dorénavant dans un contexte immanent de normes, et non plus dans un contexte transcendant de lois. Néanmoins, dans cette immanence normative, le risque de confusion du registre normatif éthico-social et du registre juridique est grand. C'est notamment le cas pour les notions de « légitimité » et de « légalité », ou celles d'« illégitimité » ou d'« illégalité » ; or la légalité désigne la stricte conformité à la loi alors que la légitimité se rapporte plus largement au « bien-fondé », c'est-à-dire à ce qui est fondé sur la norme en vigueur. Cette Norme, fruit d'un consensus social, est l'émanation de quasi-transcendants valant comme transcendants éthiques ou moraux.

Il est important de rappeler ici que, dans cette approche foucaldienne de la société, ce n'est pas l'État qui exerce un pouvoir disciplinaire et régulateur sur les corps et les populations, mais bien la société elle-même qui, en décidant des normes à suivre, utilise l'appareil étatique, les institutions de l'État, pour exercer ce pouvoir politique – de façon plus ou moins visiblement coercitive. L'État de la biopolitique n'est plus celui du souverain qui usait du glaive pour punir le criminel hors la loi ; il est l'appareil qui permet à la société de s'auto-réguler, de s'auto-normer, de s'auto-surveiller et de désigner en son sein les anormaux à « redresser ». Ces anormaux sont ceux qui ne rentrent pas dans la norme sociale, mais la société normative, régulatrice, ne perd pas tout espoir de les faire revenir dans la norme. Elle les enferme dans des hôpitaux, des prisons ou autres dispositifs de surveillance, et les travaille « au corps » et « à l'esprit ». S'ils montrent des signes de rédemption, si le redressement disciplinaire a fonctionné, elle les remet en *liberté*. La liberté est en effet *sacrée* pour cette société normalisatrice, de sécurité, qui se donne le nom de démocratie. Par « sacrée », nous entendons que cette société se construit elle-même autour de cette idée de

¹³²⁶ Ce remplacement, au changement d'épistémè, du système juridique de la Loi par le système normatif accompagne le recouvrement politico-juridique du pôle de la raison pratique, que nous étudions dans ce chapitre, par celui de la raison spéculative et de l'entendement (section 3.1.2.). La « raison normative » est une raison spéculative, héritée directement de la « raison juridique » de la Loi, qui élargit ses prétentions au domaine éthique et moral en proposant notamment de remplacer les valeurs éthiques et morales par des normes « quasi-éthiques ».

liberté, qu'elle y accorde une importance *primordiale, première*, quasi-transcendantale. Pour Derrida, la liberté pure, originaire, est au cœur du concept de démocratie¹³²⁷. « La liberté, c'est au fond la faculté ou le pouvoir de faire ce qu'on veut, de décider, de choisir, de *se* déterminer, de s'auto-déterminer, d'être maître et d'abord maître de soi (*autos, ipse*). »¹³²⁸ Mais ce cœur de la démocratie, cette liberté, est justement ce qui fragilise, voire met en danger mortel, la démocratie et donc la société : Derrida parle d'« auto-immunité » (section 2.4.2.) ou de suicide de la démocratie¹³²⁹. On comprend aisément que cette liberté-là soit le socle d'une société qui fait le choix de *se* gouverner *elle-même* – on a usage de dire que la démocratie, c'est le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Et l'on comprend aussi aisément que cette société ne peut se renier elle-même en privant de liberté une partie d'elle-même ; elle doit pouvoir accorder le droit à l'erreur et à la rédemption. Elle a le choix entre respecter ses valeurs, ses fondements, et prendre le risque de disparaître, et renier ses valeurs et finalement disparaître en tant que démocratie au profit d'une autre forme politique, dictature ou autre. Les normes sociales fonctionnent donc comme des *valeurs éthiques ou morales* ; elles émanent de fondements immanents mais « quasi-transcendants » : la Vie mais aussi la Liberté – qui chez Kant est une Idée transcendante (section 1.2.1.).

Si nous reprenons maintenant nos propos foucauldien sur le cadre normatif, nous voyons que le développement de la société de surveillance et de sécurité, normalisatrice et régulatrice, va de pair avec la prise de conscience progressive de ce choix, ou plutôt ce non-choix, devant lequel se trouve toute démocratie. Pour tenter de se prémunir des risques qu'elle encourt de la part de ses propres membres, la société a mis en place des dispositifs pour détecter ceux qui pourraient lui nuire, les surveiller et dès le franchissement d'une limite – limite fixée au moyen de normes qui sont le résultat d'un consensus social et non au moyen de lois transcendantes –, dès le franchissement de cette limite donc, les enfermer, les priver de cette liberté si chère. Or contrairement à ce qu'une lecture trop rapide de Foucault

¹³²⁷ Les notions de démocratie et de liberté sont connexes de la même façon que les notions de guerre et de violence ; elles entretiennent entre elles une relation forte de définition. Nous développerons notre réflexion sur la notion de démocratie dans le chapitre suivant (section 3.3.1.).

¹³²⁸ J. DERRIDA, *Voyous*, op. cit, p. 45.

¹³²⁹ *Ibid.*, p. 58. « Il y a là, quant à ce suicide auto-immunitaire, un processus paradigmatique : les totalitarismes fasciste et nazi sont arrivés au pouvoir, ils ont pris le pouvoir au cours de dynamiques électorales formellement normales [...]. L'aporie de forme générale [...] tient à la liberté même, à la liberté de jeu dans le concept de la démocratie [...]. »

pourrait laisser entendre, ces anormaux, délinquants, criminels, fous, etc., ne sont pas exclus au sens strict de la société. Certes, durant leur enfermement, ils ont un statut de paria ; d'ailleurs, s'ils sont privés de liberté, c'est bien pour signifier, les marquer de ce signe fort, qu'ils ne sont pas les bienvenus dans cette société qui chérit la liberté. Mais malgré tout, la société s'en occupe, s'en préoccupe, tente de les redresser, de leur offrir la possibilité de « se racheter », de reprendre le droit chemin des normes établies et acceptées par tous. La société ne désespère jamais vraiment de leur cas ; elle se fait en effet une haute idée d'une de ses missions éducatives la poussant à offrir la possibilité de la rédemption – ce que Foucault suggère lorsqu'il aborde l'ambition edificatrice du Panopticon¹³³⁰. La société normative aménage ainsi une certaine *marge* de manœuvre pour pouvoir amortir les déviations et s'offrir une capacité de résilience : toute transgression doit pouvoir être considérée comme réversible ; un redressement par sanction, la privation de liberté, doit suffire à ramener le déviant dans le cadre de la norme et ainsi à lui « pardonner » et à effacer à jamais sa faute. L'utilisation du vocabulaire lié au *pardon*¹³³¹ suit la même logique que celle explicitée précédemment pour le vocabulaire lié à la loi – « légitime », « criminel » – ; il nous permet de donner à la réversibilité de l'action criminelle, qui est celle du non-respect des normes, la connotation éthique et morale sous-entendue par ce choix de la rédemption sociale. Ces criminels, ou anormaux, qui ne respectent pas les normes de vie sociale, sont socialement « pardonnables » et ne sont pas désignés comme *ennemis* de la société : l'exclusion du criminel est temporaire, celle de l'ennemi lui est consubstantielle et définitive. La qualification d'ennemi est réservée à celui qui est et a toujours été extérieur à la société ; l'expression « ennemi intérieur » est un oxymore même si elle désigne une réalité que la société ne veut pas admettre. La société de sécurité a mis en place un dispositif normatif chargé de servir de *seuil* ou de niveau d'alerte devant ce grand danger qui la guette : l'agression depuis l'intérieur d'elle-même qui peut l'amener au suicide démocratique¹³³².

Un deuxième « cadre » social, qui englobe le premier cadre normatif et qui l'excède, devient nécessaire lorsque l'on comprend que la totalité formée par le premier cadre normatif et ses marges ne suffit pas à décrire la réalité d'une société. Il existe des cas de transgression

¹³³⁰ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 233.

¹³³¹ Nous reviendrons plus loin sur la question du pardon, dans un cadre social ou dans un cadre international, notamment avec la notion de pardon inconditionnel de Derrida.

¹³³² Nous reviendrons sur cette notion de suicide démocratique dans le cadre de nos réflexions sur la démocratie et la guerre dans le chapitre suivant (section 3.3.1.).

aux normes qui vont au-delà de ce que la société peut admettre, des violences qu'elle ne peut envisager de la part d'un de ses membres et qui ne lui paraissent pas *pardonnables*. Le cas paradigmatique de ces cas « hors-normes » est celui du *terroriste* – non pas l'étranger mais bien celui qui appartient à la société – qui se place à la fois en dehors des normes *et* de tout cadre social de rédemption ; son existence n'est pas envisageable parce qu'il met en échec le fonctionnement autorégulateur démocratique. Il n'est pas prévu qu'une société bienveillante, capable de se gouverner elle-même, puisse voir s'élever des violences « anormales » en son sein et à son encontre, des violences autre que celles communément considérées comme endémiques et qui ne menacent pas sa capacité de résilience. Toute la difficulté tient dans la définition du *seuil* à partir duquel la société perçoit une violence comme inconcevable ; et ce n'est pas seulement une question de niveau ou d'intensité de violence mais aussi, nous l'avons vu avec le cas de l'indistinction fréquente entre partisans et terroristes, de finalité de l'action et de positionnement stratégique et politique. Ce seuil est une ligne extrême, un point de non-retour, une sortie définitive de toute possibilité de vivre-ensemble. La violence dite terroriste est alors celle qui, dans les discours politiques, revêt les habits de la violence *impardonnable*, de la violence *radicale* ou *absolue* : la notion de terrorisme a cette fonction *performative* de désigner ce qui ne peut faire l'objet d'un traitement social « normal », ce qui doit répondre de solutions d'exception aux normes démocratiques. Par exemple, alors que le criminel de droit commun garde sa nationalité, la société se pose la question de la déchéance de nationalité pour un terroriste ; lorsqu'un terroriste est emprisonné, de la même façon que peut l'être un criminel, et qu'il doit sortir de prison, se pose également la question de savoir comment justifier la nécessité de continuer à le surveiller, décision exorbitante du droit commun – montrant par là que l'on ne croit pas à une rédemption possible du terroriste. La situation d'exception fait réapparaître en plein cœur de la société ce qu'elle cherche à rejeter. En voulant extérioriser, exclure définitivement, ce qu'elle n'arrive pas à intégrer, ce qui défie sa capacité de résilience et menace sa survie, la société normalisatrice cherche à conjurer un « mal » dont elle ne peut tout à fait se débarrasser, ou envoyer « ailleurs » ; elle ne peut que cacher ou enfouir ce « monstre » qui la terrorise ; elle ne peut que nier ce qu'elle ne comprend pas, c'est-à-dire ce qui va à l'encontre de sa rationalité. Ce qui est rejeté – symboliquement à défaut de pouvoir le faire physiquement – au-delà des *marges* de la rédemption et du *seuil* du cadre social est assimilé au chaos. Nous retrouvons avec le biface « liberté/violence » un « enroulement » du flux de violence, passant par la *limite* du cadre normatif et le *seuil* du cadre éthico-social, sous la face « claire » de la liberté, et ressortant en son centre comme

violence d'exception – selon le principe de la *fig. 4* de la section 1.4.2. À l'instar de la souveraineté schmittienne définie par la capacité à décider l'exception, la liberté serait, en dernier ressort, le pouvoir d'exercer la violence d'exception – liberté que l'État seul s'arroge par son « monopole de la violence légitime ».

L'*ensemble* des actes terroristes n'a pas de « bords » : il n'est pas quantifiable ou mesurable ; sa contenance et ses limites sont infinies. Le concept de terrorisme est un concept « par défaut » ou « fourre-tout » dans lequel on verse tout ce que la rationalité normative ne peut, ou ne veut, appréhender. La principale difficulté liée à cette notion de terrorisme tient à confusion entre les deux registres, l'un éthico-social et normatif, l'autre politique et juridique, confusion à la fois subie et due au redoublement empirico-transcendantal – remplacement de transcendants, jouant auparavant un rôle clé dans l'établissement des valeurs éthiques et morales, par des « quasi-transcendants » empiriques – mais aussi entretenue au niveau politique par certaines manœuvres stratégiques, *perverformatives*, visant à légitimer un traitement exorbitant du droit commun. Le mode de « gouvernementalité » de l'épistémè moderne qu'est celui de la démocratie doit sa survie politique à un combat permanent, à un duel face à un adversaire difficile à identifier. L'intention de faire régner la terreur au sein d'une population exprime une volonté que l'on peut aussi qualifier de politique. Ninon Grangé écrit que le terrorisme peut être vu comme une « *prétention à instaurer un état de guerre* dans une unité politique »¹³³³. L'état de guerre comme l'état de siège sont des états d'exception. Cela implique que cette volonté politique que montre le terroriste est celle de faire sortir la société *du cadre* normal de son fonctionnement, de faire chanceler l'État dans sa qualité d'intégrateur et de défenseur des normes sociales, et par là de faire perdre l'unité politique de la population sur son territoire. Le combat se fait alors violences contre violences : l'État, garant du bon gouvernement de la société normalisatrice et donc de la maximisation du niveau des libertés, use de « violences légitimes » pour éliminer les « violences illégitimes », faisant monter par là le niveau global de violence dans la société au détriment des libertés. En positionnant notre regard du côté adverse, ce duel à portée politique peut aussi être perçu comme celui de partisans contre un gouvernement qu'ils veulent renverser, ou comme celui d'anarchistes contre toute forme d'autorité politique. Nous approfondirons cette dimension politique de l'usage de la violence dans le chapitre suivant.

¹³³³ Ninon GRANGÉ, « Le terrorisme et l'état de guerre : tentative de définition définitive », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 12, 2013, p. 209-229.

Extrémité et au-delà du double cadre normatif et social : la notion de radicalité

Comment le dispositif normatif de l'épistémè moderne recrée-t-il une dimension éthique et morale à partir d'une rationalité avant tout politique et juridique ? Les quasi-transcendants peuvent-ils valoir comme « nouveaux » transcendants éthiques et moraux ? Nous avons défini l'éthique et la morale en lien l'une avec l'autre : la morale comme recherche des principes de l'action *bonne* ou *juste* en général et l'éthique comme recherche du fondement de ces principes, en amont de la morale donc, et comme *ethos* ou pratique de ces principes, en aval de la morale (section 3.1.2.). Dans une société « biopolitique », ces principes d'action – « tu ne tueras pas » par exemple – deviennent des normes, et la morale devient la recherche de ces normes, c'est-à-dire des *limites*, entre ce qui est dans la norme – « ne pas tuer » – et ce qui est en dehors de la norme – « tuer » –, du premier cadre normatif. La morale a ainsi ce rôle social de fixer les premières limites entre ce qui est *bien*, *bon* ou *juste* – dans les normes – et *mal*, *mauvais* ou *injuste* – en dehors des normes. Si ces normes sont universelles, il s'agira d'une morale universelle, sinon il s'agira d'une morale close (section 3.1.2.). La violence peut alors être considérée selon ces principes ou ces limites normatives, soit comme juste ou légitime – la *légitime violence* individuelle ou de groupe, ou la *violence légitime* d'un État¹³³⁴ – et être associé à un bien « nécessaire », soit comme injuste ou illégitime et être associé au mal. L'éthique comme « *méta-morale* », ou fondement des principes moraux, se voit ensuite attribuer, dans la société normalisatrice, le rôle social de fonder les normes et de fournir les valeurs à partir desquelles fixer les limites du cadre normatif. Nous avons considéré, à la suite de Foucault, que le quasi-transcendantal *premier* pour ce champ politico-social de la biopolitique était celui de la Vie¹³³⁵. Nous avons aussi qualifié de quasi-transcendantal la Liberté : Idée transcendante chez Kant, celle-ci est reprise en tant que quasi-transcendantal au sein de l'immanence positiviste de l'épistémè moderne. Mais la Liberté vient en second, après la Vie, dans la hiérarchie des valeurs fondamentales de cette société : la préservation de la vie, la sécurité de la population, passent

¹³³⁴ La légitime « défense » diffère de la violence légitime : nous avons évoqué la violence légitime comme monopole de l'État, marque d'une liberté entière et totale ; la légitime défense, ou légitime violence, n'est pas une liberté mais la mise en gage de la liberté – si la violence est jugée *a posteriori* légitime alors il n'y aura pas de privation de liberté. La légitimité d'une action en légitime défense restera toujours soumise à la validation *a posteriori* d'une instance juridico-politique, alors que la légitimité de la violence d'État est acquise *a priori*.

¹³³⁵ Foucault donne trois quasi-transcendants majeurs pour l'épistémè moderne : la Vie, le Travail et le Langage (section 2.1.1.).

avant la préservation des libertés¹³³⁶ ; néanmoins, ces libertés sont une revendication forte des citoyens d'une démocratie dont le gouvernement doit tenir compte s'il veut survivre politiquement. Ces quasi-transcendants s'imposent donc au politique ; ils se positionnent ainsi en situation d'extériorité à l'intérieur même de l'immanence biopolitique. Une boucle « éthique » se dessine alors, à l'image de celle décrite par Deleuze à propos de l'œuvre de Foucault, pour enfermer dans ce Dehors intérieur ces quasi-transcendants (section 2.3.1.). Cette boucle intérieure éthique, cette « quasi-éthique », fait appel à des compétences qui ne sont pas seulement politiques pour considérer l'homme en société – et fournir alors les fondements d'une morale close – ou dans son humanité – et fournir alors les fondements d'une morale universelle.

Si les limites du cadre normatif sont fixées par le résultat d'un « combat » éthico-social entre les quasi-transcendants de la Vie et de la Liberté – combat permanent qui remet en jeu constamment ces limites normatives –, nous n'avons pas encore pu expliquer le fondement du *seuil* du cadre social plus large à partir duquel la violence devient plus qu'illégitime, à partir duquel elle est dite « extrémiste », « radicale » ou « absolue ». L'idée de seuil amène celle d'une délimitation, d'un cadre et donc d'un ensemble. Or cet ensemble se présente comme une « totalité » puisqu'il comprend en son sein ce qui est dans les normes et ce qui est hors normes. Quelle extériorité pourrait-il exister à cette totalité ? Ou même quelle bordure, seuil ou extrémité pourrait-on lui attribuer ? L'au-delà d'une totalité n'est-il pas l'infini, un infini non atteignable depuis cette totalité ? C'est en fait l'incapacité à appréhender rationnellement la violence terroriste qui se traduit par l'utilisation de notions liées à celle d'*infini*, comme celle d'extrême ou d'absolu. Car les actes dénoncés comme terroristes sont bien réels et en tant que tels d'abord considérés comme des actes *illégitimes*. Pour déterminer ce *seuil* « extrême », il faudrait isoler les violences terroristes à l'intérieur de l'ensemble des violences illégitimes. Pour cela, il nous faudrait dégager deux types de violences illégitimes, comme deux utilisations différentes de la force en violation des normes établies : une, « criminelle », qui se place en dehors des normes fixées par la société, mais qui reste dans un cadre social établi – comme si la transgression était admise, normale, et pouvait faire l'objet d'un redressement par sanction – ; une, « terroriste », qui se place à la fois en dehors des normes *et* en dehors de tout cadre social – la transgression n'est pas admise, ni envisageable. L'utilisation du qualificatif « terroriste » est-il cependant

¹³³⁶ L'acceptation des privations de liberté lors de la pandémie de COVID-19 dans la quasi-totalité des pays du monde montre à quel point la rationalité biopolitique s'est étendue.

judicieux ? En effet, nous avons évoqué la difficulté qu'il y avait à trouver une définition consensuelle du terrorisme : qualifier ces violences de *terroristes* n'aiderait pas à clarifier les contours de cet ensemble. De plus, ce terme, en tant qu'il est censé subsumer tous les cas de violences illégitimes qui ne peuvent être considérées comme en deçà du seuil, serait plutôt un qualificatif « par défaut ». Or, le terme de terrorisme suggère un mode d'action précis – celui de susciter la terreur par la violence – d'autres modes d'action pourraient provoquer des violences illégitimes jugées tout aussi inacceptables, impardonnables, extrêmes, etc. par la société. La violence terroriste est un cas *paradigmatique* de ces violences illégitimes qui sont positionnées au-delà du seuil que nous cherchons à caractériser ; elle n'est pas la caractérisation d'une « totalité » qui serait le déversoir de toutes les violences illégitimes que la société ne veut pas « pardonner » et qui n'aurait *a priori* pas de délimitation – cette « totalité » n'est donc pas une totalité. Si le terme de terrorisme est utilisé pour sa qualité performative permettant d'assimiler une menace politique à une menace contre la société et ainsi de justifier son élimination définitive, cela ne veut pas dire pour autant que toutes les violences au-delà de ce seuil sont des violences terroristes – ne serait-ce, en premier lieu, du fait du doute qui s'installe sur la validité de la qualification de terrorisme. Ce seuil d'inacceptabilité sociale de la violence n'est pas un seuil d'ordre politique. Dès lors, est-il d'ordre moral et son fondement d'ordre éthique, de la même façon que pour les limites du cadre normatif ?

Le terme de « radicalité » et l'adjectif « radical » peuvent également être utilisés pour qualifier des violences extrêmes, absolues ou terroristes ; ils pourraient permettre de se défaire de la connotation trop politique et perverperformative des termes de « terrorisme » et de « terroriste ». Le mot *terreur* suggère en effet une peur qui va au-delà de la peur normale, la peur d'un mal qui est au-delà du mal, un mal « radical ». Nous avons déjà abordé le concept de *mal radical* chez Kant comme impuissance de l'homme, en tant qu'individu soumis à sa finitude, à rejoindre la loi morale (section 1.2.1.). Nous avons vu que l'étymologie du terme « radical », relatif à la racine, à l'essence de quelque chose, ouvre vers deux sens différents : un qui concerne le *principe premier*, fondamental, qui est à l'origine d'une chose, d'un phénomène ; un autre qui reprend l'idée de complet, *total*, absolu, sans exception ou atténuation. Chez Kant, le mal radical renvoie à la finitude *originelle* de l'homme et donc au sens de la « racine » du mal, et non au sens d'un mal « total » ou absolu : l'homme est par nature enclin au mal suivant trois degrés, par *fragilité* ou faiblesse, par *impureté* ou confusion de motifs moraux et immoraux, et par *méchanceté* ou perversité du cœur. L'homme est anthropologiquement mauvais mais il est métaphysiquement bon puisque la raison pure

pratique, la liberté, lui donne une loi morale universelle. Les trois degrés du mal radical kantien correspondent à des typologies de motifs d'actions mauvaises, que sont notamment les violences illégitimes ; ils prennent tous leur racine dans la nature humaine et sont de ce fait « excusables » et « pardonnables » par les autres hommes enclins aux mêmes penchants. La mal radical kantien reste donc en deçà du seuil d'inacceptabilité de la violence illégitime ; l'atteinte de ce seuil, qui fait basculer la violence dans un au-delà de violence totale ou absolue, suppose que le mal ne soit pas d'origine humaine, qu'il soit *inhumain*.

De ce double sens de « radical », à la fois *principe premier* – cause ou origine – et *totalité* – absolu sans extériorité –, intéressons-nous alors au second sens qui est celui de l'extrémité absolue. La violence radicale, dans ce second sens, est celle qui dépasse le mal « normal », qui va au-delà du mal ; elle est alors associée à cette notion à connotation théologique de « mal absolu ». Ce *mal absolu* – notion qui nous permet de nous détacher de la notion kantienne de mal radical vu précédemment – ne devrait pas pouvoir être du ressort d'un être humain ; on imagine que seul un démon, un monstre, ou autre créature non humaine, pourrait faire le mal absolu sur terre. Pourtant, il existe dans l'histoire humaine de nombreuses illustrations de mal absolu fait par des hommes ; ou du moins, certains hommes ont été jugés pour avoir fait un mal qui ne pouvait être considéré comme le fait de l'Homme. Ainsi, tuer son voisin pour lui voler un bien n'est pas considéré de la même façon que tuer aveuglement pour faire régner la terreur. Il y a une dimension d'*inhumanité* dans le terrorisme comme terreur aveugle, mais aussi dans ce qui est assimilé à une violence absolue ou radicale, qui semble être la clé que nous recherchons pour déterminer les frontières du deuxième cadre éthico-social, celles qui marquent le seuil où la violence bascule dans un mal non humain. Alors que les limites du premier cadre normatif peuvent être rapportées à celle d'une morale close et donc à une société particulière, le seuil d'inacceptabilité sociale de la violence revêt la dimension « totale » de l'humanité : il est le seuil de bascule entre ce qui est humain et ce qui ne l'est plus. Ce seuil supposerait ainsi l'existence d'une morale universelle, supérieure aux morales closes. Mais quel serait le fondement éthique de cette morale universelle dans cette épistémè moderne où la raison pratique kantienne – qui devrait être la faculté de cette morale universelle – est recouverte par la *ratio* ? S'agirait-il d'une quasi-éthique construite selon la logique de séparation entre ce qui est rationnel et ce qui est irrationnel, et qui suppose que la *ratio* soit une faculté commune à tous les humains et seulement à ceux-ci ? Cela supposerait que les sociétés normalisatrices partagent la même logique rationnelle quasi-éthique permettant de fixer ce *seuil d'inhumanité*.

Comment un être humain peut-il agir d'une façon qui excède toute rationalité humaine ? Il semble que tous les passages aux actes « extrêmes » qui marquent le seuil de bascule de la violence radicale l'ont été après un processus préalable de déshumanisation, non pas de l'auteur de la violence, mais de la victime. Que ce soit dans le cas de la *Shoah*¹³³⁷ ou dans celui du génocide rwandais¹³³⁸ par exemple, les victimes ont d'abord été ramenées à une animalité, ont été dépossédées de leur humanité. Ainsi, la violence radicale excède dans ces cas le cadre d'une humanité, non pas parce que celui qui l'exerce n'est pas humain, mais bien parce qu'il se persuade que sa violence ne se dirige pas vers des êtres humains. Mais comment expliquer ce renversement, de l'inhumanité du bourreau à la déshumanisation de la victime ? Nous pourrions tout d'abord parler du rôle de l'*empathie* dans l'acte de violence. L'*empathie* est cette faculté humaine de se projeter dans un objet perçu. Lorsque l'objet est un autre individu, cela donne que l'expression corporelle qui traduit l'état émotionnel de cet autre individu déclenche automatiquement ce même état émotionnel chez l'individu qui le regarde. Exercer la violence sur quelqu'un et assister alors à sa réaction émotionnelle fait prendre le risque, si l'on est normalement disposé à l'*empathie*, de ressentir la charge émotionnelle négative provoquée. Et ce d'autant plus intensément que la violence est forte, et la douleur en conséquence. En général, la réaction empathique peut être anticipée, ce qui réfrène la tentation d'exercer un acte de violence, ou du moins en atténue l'intensité. Empêcher la réaction empathique, pour tout de même agir violemment à l'encontre d'un autre individu, demande alors de bloquer la perception de l'émotion produite chez l'autre. Certains y parviennent en se persuadant que cet autre est une chose ou un animal dépourvu de sentiment humain. N'ayant pas affaire à un *semblable*, le déclenchement automatique de cette émotion *mimétique* n'est plus possible. Ainsi le bourreau n'aura pas à ressentir l'émotion provoquée par la douleur inhumaine infligée par lui. Nous pourrions ensuite parler de *projection* qui est en quelque sorte le processus inverse de celui qui intervient dans l'*empathie*. La *projection* consiste à attribuer mentalement à quelqu'un d'autre ses propres sentiments, dans le but de se sortir d'une situation émotionnelle vécue comme intolérable. Ainsi le bourreau, conscient d'avoir à, ou de vouloir, commettre un acte inhumain, projette inconsciemment dans sa victime cette inhumanité. Ainsi ce n'est plus lui qui se déshumanise par son acte, mais la victime qui d'ores et déjà n'était plus humaine.

¹³³⁷ Lire tout particulièrement : Primo LEVI, *Si c'est un homme*, trad. fr. Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1990.

¹³³⁸ Lire tout particulièrement : Jean HATZFELD, *La stratégie des antilopes : récits*, Paris, Seuil, 2007.

L'empathie n'a même plus besoin de fonctionner puisque le bourreau ressent par avance l'horreur de sa propre inhumanité ; il la projette alors sur l'autre pour s'en débarrasser. Ce qui pourrait lui revenir par empathie ne serait qu'un pâle écho de sa propre émotion qui l'absorbe déjà tout entier.

La *ratio* fonde le seuil d'inhumanité sur le critère de l'irrationalité de l'acte : un homme qui dispose de toutes ses capacités rationnelles¹³³⁹ ne peut pas infliger à un autre homme une violence « inhumaine »¹³⁴⁰ ; ces capacités rationnelles bloquent psychologiquement l'acte « inhumain » en agissant de la même façon que les interdits moraux. Mais il existe des possibilités de contournement à ce blocage rationnel, des processus psychologiques qui sont des mécanismes *rationnels* de préservation, qui rendent la violence radicale possible et qui permettent de passer ce seuil d'inhumanité tout en étant bien un être humain. Dès lors que la *ratio* décide qu'elle a affaire à un non humain, elle s'autorise à passer le seuil. Or les critères de cette décision purement spéculative, censés être communs à l'humanité – ou du moins aux sociétés normalisatrices que nous étudions – ne sont pas clairement établis¹³⁴¹. Cela met en évidence la fragilité de cette barrière censée protéger la société humaine et pose à nouveau la question de la capacité de la *ratio* à remplacer une véritable faculté éthique et morale.

Sous le biface « liberté/violence » et en son cœur : inconditionnalité et complémentarité

Le seuil d'inhumanité du biface « liberté/violence » pour une société normalisatrice marque la bascule dans une violence radicale qui est considérée soit comme légitime par celui qui l'exerce, soit comme illégitime, mais de plus inhumaine, par les autres membres de la société et en premier lieu par la victime. Le passage du seuil opère une *oscillation* du

¹³³⁹ Nous n'avons pas traité ici le cas du fou qui ne disposerait pas de toutes ses capacités rationnelles et qui agirait de façon inhumaine en raison de sa folie : dans ce cas, l'individu est privé de liberté à vie du fait de sa dangerosité irréversible et est donc versé au-delà du seuil d'inhumanité. Nous reportons aux travaux de Foucault sur cette question : M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

¹³⁴⁰ Pour poursuivre sur cette question : Michel TERESTCHENKO, *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien*, Paris, Découverte, 2010.

¹³⁴¹ Les corpus juridiques internationaux et nationaux des « droits de l'homme » ont justement pour ambition de clarifier ces critères d'« humanité » et de les promouvoir : par exemple, le DIH (droit international relatif aux droits de l'homme), la DUDH (déclaration universelle des droits de l'homme) et les diverses conventions internationales, et la déclaration des droits de l'homme et du citoyen pour la France.

biface : l'auteur de la violence radicale se sent *libre* de l'exercer et se positionne lui-même sur la face claire du biface, alors que les autres le positionnent sur sa face obscure. Dans les deux cas explicatifs que nous avons proposés, le rapport entre les deux parties en présence dans l'acte de violence est comme asymétrique : c'est un rapport entre un humain et un non-humain. Celui qui se croit humain – le bourreau dépourvu d'empathie ou celui qui projette son propre vice sur l'autre – se sent *légitime* d'user de toute la violence nécessaire comme celui qu'il croit inhumain pour contrebalancer cette asymétrie qui est en sa défaveur. Dans l'imaginaire collectif, la bête, le démon, l'inhumain ont en effet une force supérieure à celle des hommes.

Avec cette atteinte du seuil et du « cadre » extrême, nous avons exploré le second sens de la radicalité, celui de la « complétude », de la totalité dans son absolu sans extériorité. Il nous faut maintenant revenir sur le premier sens de la radicalité, celui de la « racine », de la cause ou origine, que nous avons commencé à aborder avec Kant. Penser la radicalité comme origine et comme absolu semble nous ramener à une métaphysique classique telle que Pascal a pu la concevoir¹³⁴², celle où l'homme se perd entre deux infinis, celui de l'origine qu'est le principe causal transcendantal, et celui de l'absolu et de la finalité de toute chose qu'est le *télos* eschatologique. Or nous avons vu que l'épistémè moderne avait voulu faire en sorte que l'homme se retrouve dans sa finitude et avait transformé cette métaphysique, grâce à la pensée positiviste et eschatologique, en éliminant la question du principe causal mais en conservant la dimension eschatologique comme trajectoire de progrès humaniste (section 2.1.1.). Le structuralisme infinitiste¹³⁴³ propose alors de recouvrer une pensée de la causalité comme pensée de l'origine immanente : c'est notamment le cas avec la « boucle éthique » deleuzo-foucauldienne (*fig. 6* de la section 2.3.1.), le processus « machinique » deleuzo-guattarien (section 2.3.1.) et la pensée derridienne de l'inconditionnalité et de la supplémentarité (section 2.4.1.). Plutôt que se contenter de rejeter le mal radical dans l'extériorité absolue d'une inhumanité, il faudrait oser penser l'origine humaine du mal

¹³⁴² Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2009, p. 168-169. « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable. Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti, que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. »

¹³⁴³ É. BALIBAR, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », art. cit. L'infini est un objet de pensée comme « limite à partir de sa propre imprésentabilité ».

radical et reprendre la voie ouverte par la réflexion kantienne ; il faudrait oser penser la *causalité du mal radical* et la *terreur primordiale du chaos*.

La rationalité occidentale offre une pensée de « systèmes », une pensée de ces totalités qui s'autorégulent et dont il est difficile d'envisager une origine et une fin comme extériorités ; la *ratio* laisse dans un état de peur irrationnelle l'esprit qui s'approche des abîmes de l'origine – associée au néant – et de la fin – associée à l'absolu. Cette peur irrationnelle est justement une *terreur*. La peur est l'émotion provoquée par une menace connue, identifiée par cette raison spéculative. La terreur de la *ratio* est celle que provoque l'inconnu, l'inenvisageable que sont notamment l'incommensurable et l'incalculable. Quand tout est ramené à une mesure, que devient l'échelle de douleur qu'utilisent les médecins pour quantifier la souffrance du malade quand ce dernier annonce une douleur de niveau 10, maximum de l'échelle correspondant à une douleur insupportable, et que cette douleur continue d'augmenter de façon exponentielle ? Qu'y a-t-il au-delà de la douleur insupportable ? Derrida aborde cette question de l'incalculable à propos de la souveraineté et de la majorité démocratique¹³⁴⁴ : il illustre le saut conceptuel qu'il est nécessaire de faire, à l'intérieur de la rationalité occidentale, entre le calculable et son « au-delà » ou « en deçà », l'incalculable. Cet incalculable est « Un » d'une façon supérieure à la multiplicité et est doté d'une puissance – et donc potentiellement d'une violence – inégalable. Dieu, le monarque, la souveraineté générale ou populaire sont le tout, l'Un, l'inatteignable et l'inégalable ; ils sont les bords de la totalité que forme la société, des croyants ou des sujets ou des citoyens selon le cas. Mais le pouvoir est aussi celui du « plus petit possible » et ici Derrida rejoint Foucault et sa pensée sur la microphysique du pouvoir. Cet *infra*-pouvoir est aussi susceptible d'exercer une violence qui même si elle est insidieuse n'en est pas moins une violence. Or l'atteinte de l'infra-calculable est, pour la *ratio*, d'une violence tout aussi radicale que celle de l'ultra-calculable du plus grand possible. Ces notions d'*ultra* et d'*infra*

¹³⁴⁴ J. DERRIDA, *Voyous*, *op. cit.*, p. 118-119. « Majesté souveraine : question de taille, donc, comme pour la majorité démocratique qui assure la souveraineté. Mais question de taille calculable-incalculable, car si la majorité est arithmétique, la volonté générale du souverain ou du monarque ne se laisse pas diviser. Et le Un (de Dieu, du monarque ou du souverain) n'est pas plus grand, très grand (comparativement ou superlativement), supérieurement grand ou suprêmement haut. Il est absolument grand, et donc au-dessus de la grandeur mesurable. Plus haut que la hauteur et en tout cas incommensurable, même s'il peut prendre ici ou là des formes et la puissance suprême du plus petit et du plus invisible. La puissance se mesure aussi, dans la modernité de nanotechno-sciences, au pouvoir du plus petit possible. Le Un souverain est un Un qui ne se compte plus, il est *plus qu'un* en un sens du *plus qu'un* qui le porte au-delà du plus d'un de la multiplicité calculable, etc. »

nous renvoient à celles que nous avons utilisées dans notre réflexion sur la pensée de Deleuze (section 2.3.2.). À l'instar de l'*ultra*, l'*infra* provient d'un excès, d'une sortie du cadre du calculable et du mesurable imposé par la *ratio* ; la violence radicale de l'*infra* est également une violence « extrême ». Par conséquent, l'origine primordiale ou la racine de la violence n'est pas à rechercher dans l'infiniment petit ou l'*infra*.

Pour trouver la racine de la violence, il ne faut pas en excéder les limites « physiques » ou « psychiques », mais bien ouvrir *au cœur* de cette violence une faille qui mène à sa cause première. Cet espacement-intervalle infiniment profond au sein de l'immanence est chez Derrida celui de la *différance* qui dévoile le lieu pré-originnaire *chôra* où ce qui advient n'a pas de genèse (section 2.1.2.), ou chez Deleuze le *tiers originaire*, point absolu et constamment renouvelé de convergence entre deux séries structurales divergentes, lieu vide qui permet l'articulation de la structure et l'actualisation des agencements diagrammatiques (section 2.1.1.). Cette faille dans l'immanence suggère une autre forme de *mise en abîme* que celle de l'atteinte des extrêmes qu'ils soient *ultra* ou *infra*, un chasme aux bords duquel la pensée doit aussi se risquer ; elle est *l'impensé de la pensée* du doublet empirico-transcendantal chez Foucault (section 2.1.2.). La notion même de radicalité, au travers du premier sens de la « racine », nous amène devant ce gouffre dans lequel nous retrouvons le lieu de la violence primordiale ou métaphysique pensée par Derrida (section 2.4.1.) et celui de la bataille de l'Être que Deleuze reprend d'après Foucault (section 2.3.1.). Avec la notion de supplémentarité et d'inconditionnalité, Derrida nous offre notamment un accès à cette causalité immanente : la notion de *justice inconditionnelle* (section 2.4.1.) est particulièrement propice à notre réflexion sur la pensée de l'action à la guerre et à la recherche d'un fondement d'ordre éthique capable de former une morale pour concurrencer la *ratio*. Nous avons vu que la justice inconditionnelle se « supplémente » dans le droit (section 2.4.1.) qui s'articule autour de deux niveaux : un premier niveau de justice conditionnelle « sociale » qui est celui des normes construites par consensus social – et qui fixe les *limites* du cadre normatif du biface « liberté/violence » – et un second niveau de justice institutionnelle d'État lorsque ces normes sont validées par voie législative et forment les règles de droit. L'appareil d'État, au travers de ces institutions, exercent pour le compte de la justice conditionnelle « sociale » une justice institutionnelle. Mais la justice inconditionnelle ne se supplémente-t-elle pas aussi dans d'autres formes de justice conditionnelle, ne serait-ce que dans les sociétés sans État ? L'État interdit l'exercice d'une justice non institutionnelle comme celle liée à la vengeance. Or certaines sociétés dites

vindictaires sont construites autour de l'exercice de cette vengeance¹³⁴⁵. L'État interdit la justice non institutionnelle, comme elle interdit la guerre au sein de la société, en prenant le monopole de l'exercice de la violence. Il y a une *connexion* entre les notions de justice et de guerre conditionnelles : la guerre est aussi un moyen non politique de rendre justice, d'obtenir justice. La politique et la justice seraient ainsi comme en concurrence pour l'utilisation de la guerre comme moyen « extrême » d'accomplir leur fin : la guerre serait aussi la continuation de la justice par d'autres moyens – ce que le concept de guerre juste, dans son acception générale et sans entrer dans les théories de la guerre juste, suggère par ailleurs. Mais cette concurrence, supprimée dès l'apparition de l'État hobbesien, ne persisterait réellement que dans les sociétés sans État¹³⁴⁶. La justice inconditionnelle aurait pour supplément conditionnel un biface *clair/obscur* « droit/vengeance » ou « justice/guerre » ; dans les sociétés normalisatrices, elle sert de fondement éthique au cadre normatif. Quelle serait alors la notion inconditionnelle qui pourrait permettre de fonder éthiquement le second cadre, celui que délimite le seuil d'inhumanité ?

Le *seuil* du cadre « extrême » éthico-social à partir duquel la violence n'est plus pardonnable est lui-même une faille, un abîme dans lequel s'engouffre la société humaine lorsqu'elle refuse de pardonner. Jankélévitch, dans le cadre d'une réflexion sur l'imprescriptibilité des crimes nazis contre l'humanité¹³⁴⁷, pose deux conditions élémentaires au pardon : que l'offenseur exprime des regrets ou des remords, souhaite se repentir et demande pardon ; que ce soit la victime qu'il ait offensée qui pardonne – pas de pardon par procuration. Seuls, le bourreau et sa victime, peuvent véritablement appréhender ce seuil : le bourreau décide librement de passer le seuil lorsqu'il refuse le repentir et la possibilité de rédemption sociale – il s'exclut lui-même de la société humaine – ; la victime se voit conférer un caractère *sacré* par le reste de la société¹³⁴⁸ – l'expérience de la violence extrême la positionne « à part » et lui confère une sorte d'inhumanité, non plus de l'ordre de la bête ou du monstre mais de l'ordre du divin. Face à ce pardon conditionnel, Derrida¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ Nous reviendrons spécifiquement sur ces sociétés vindictaires dans le chapitre suivant.

¹³⁴⁶ Il n'est pas question ici de remettre en question l'indépendance dans un État démocratique des pouvoirs judiciaires et politiques qui est la garantie de contre-pouvoirs du gouvernement et de la souveraineté de la société.

¹³⁴⁷ Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

¹³⁴⁸ La « victimisation » consiste ainsi à chercher à obtenir ce statut privilégié et sacré de victime.

¹³⁴⁹ Paul Ricœur propose également un pardon sans conditions : à la question de Jankélévitch à propos des crimes nazis « nous a-t-on demandé pardon ? », Ricœur répond « la question présuppose que si l'agresseur

oppose un *pardon inconditionnel* : le pardon ne doit pas être conditionné au repentir, à l'excuse, à la reconnaissance de la faute, ou à la demande du pardon, par exemple ; « le pardon pardonne seulement l'impardonnable »¹³⁵⁰. Le pardon inconditionnel ne supprime donc pas le seuil qui détermine la frontière entre le pardonnable et l'impardonnable ; il vaut seulement au-delà de ce seuil, sur la face obscure de l'impardonnable, le pardon conditionnel valant en deçà de ce seuil, pour la face claire du biface « liberté/violence ». Les deux types de pardon sont néanmoins liés par une relation de complémentarité.

Ces deux pôles, l'inconditionnel et le conditionnel, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables : si l'on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l'on veut qu'il arrive, qu'il ait lieu en changeant les choses, il faut que sa pureté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psychosociologiques, politiques, etc.).¹³⁵¹

Derrida propose une sorte d'éthique « hyperbolique » qui imprime de sa pureté la réalité qui ne peut être que conditionnelle ; ce fondement éthique d'une « quasi-morale » sociale guide l'évolution des normes et, au-delà de ces normes, l'appréciation des frontières de la totalité à laquelle se réfère la société et qu'elle nomme « humanité ». Dans sa réflexion sur l'homme comme finitude, Foucault propose également pour l'épistémè moderne une sorte d'éthique hyperbolique : l'homme à la fois forme et est l'unité du monde et de Dieu ; il est principe et totalité et donc le seul point d'accès à l'absolu qu'il exclut dans sa logique positiviste et d'eschatologie humaniste, c'est-à-dire l'absolu du monde ou de Dieu¹³⁵². Le seuil d'inhumanité serait alors commun aux sociétés de l'épistémè moderne et donc aux sociétés normalisatrices.

avait demandé pardon, lui pardonner eût été une question recevable. Or cette supposition même s'oppose frontalement à la caractérisation majeure du pardon, son inconditionnalité. S'il y a pardon, avons-nous dit avec Derrida, alors il doit pouvoir être accordé sans condition de demande. » Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 619. Voir aussi : Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner : pour une justice internationale*, Paris, O. Jacob, 2002.

¹³⁵⁰ J. DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, op. cit, p. 108.

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁵² M. FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », art. cit, p. 48-49. « Si l'homme donne unité au monde et à Dieu, c'est dans la mesure où il exerce sa souveraineté de sujet pensant [...] la structure même du jugement sous le régime de la Logique traditionnelle ; la trilogie *Subjekt, Praedikat, Copula* définit la figure du rapport entre Dieu, le monde et l'homme. Celui-ci est donc la copule, le lien – comme le verbe “être” du jugement de l'univers. [...] Enfin l'homme apparaît comme synthèse universelle, formant l'unité réelle où viennent se rejoindre la personnalité de Dieu et l'objectivité du monde, le principe sensible et le *supra* sensible [...]. *C'est à partir de l'homme que l'absolu peut être pensé.* » Nous soulignons.

Nous accédons au lieu de l'inconditionnel et de l'absolu, qui permet de fonder les deux cadres éthico-sociaux qui régissent et bornent l'usage de la violence dans une société normalisatrice, à la fois par une faille qui ouvre au centre de la face claire du biface « justice/guerre » – et qui ouvre sur la justice inconditionnelle – et par l'extrémité du biface « liberté/violence » – et qui ouvre sur le pardon inconditionnel. La notion de radicalité rassemble dans un même lieu de l'inconditionnalité la causalité immanente et l'absolu qui est au-delà du total¹³⁵³ ; elle permet de penser les faces obscures des bifaces auxquelles on accède de deux façons, par le centre de la face claire et par ses extrémités. La face obscure est le lieu de la circulation d'un flux chaotique – tel que le décrivent Deleuze et Guattari (*fig. 7* de la section 2.3.2.) – qui provient de la mise en abîme de la totalité et qui rejaillit au cœur de celle-ci pour la fonder selon le procès de supplémentarité (*fig. 4* de la section 1.4.2.). Si les deux « extrêmes » se rejoignent¹³⁵⁴, c'est bien par l'intermédiaire de ce flux qui rapproche les deux « radicalités ».

*

Le pôle de la libre activité de l'âme ou de la raison pratique se structure autour d'une double série paradigmatique, à laquelle appartiennent les *bifaces* « liberté/violence », « justice/guerre » et « droit/vengeance », mais aussi autour d'une série paradigmatique de notions inconditionnelles liées par supplémentarité aux notions de cette double série. Une notion inconditionnelle peut en effet être la cause immanente de deux notions conditionnelles qui forment alors un biface – comme celui de « justice/guerre » – ; la relation de *connexion* qui permet de former le biface se fait par l'intermédiaire d'une supplémentarité à la même notion inconditionnelle. Suivant cette même logique, le biface « liberté/violence » serait alors le supplément d'une liberté pure et sans conditions, que nous appellerions *liberté inconditionnelle*, s'actualisant aussi bien dans une liberté non violente que dans une liberté violente : exercer une violence sans limite demande en effet une liberté totale d'action¹³⁵⁵.

¹³⁵³ Cette différence entre la notion d'absolu et celle de totalité rejoint la différence que nous faisons entre la notion de guerre totale et celle de guerre absolue (section 1.4.2.).

¹³⁵⁴ En métaphysique classique, ce rapprochement des deux extrêmes peut être illustré par la jonction des deux infinis, grand et petit, pensée par Pascal : B. PASCAL, *Pensées, op. cit.*, p. 168. « [L'Homme] pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je veux lui peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome ; qu'il y voie une infinité d'univers. »

¹³⁵⁵ Sans aller jusqu'à l'extrême violence, une des trois principes de la guerre édictés par le maréchal Foch et encore utilisés aujourd'hui en France est la « liberté d'action ».

Nous retrouverions au travers de cette liberté inconditionnelle structuraliste le quasi-transcendental de la Liberté qui vient guider, aux côtés de la Vie, les sociétés biopolitiques. Le structuralisme pourrait alors s'inscrire dans l'épistémè moderne en proposant un doublet empirico-transcendental non restreint par le positivisme et l'humanisme eschatologique.

3.2.2. COMMENT LEGITIMER LA VIOLENCE ET LA GUERRE ?

La guerre fait usage de la violence soit de façon légitime, c'est-à-dire en respectant les normes fixées socialement, soit de façon illégitime. Le biface « liberté/violence », qui porte dans les marges de sa face claire la violence légitime, dont fait usage la guerre, et sur sa face obscure la violence illégitime, est *connexe* au biface formé par les notions de guerre et de violence : le biface « guerre/violence » porte sur sa face claire la guerre, qui ne peut être que légitime si l'on s'en tient au paradigme de la guerre dite classique, et sur sa face obscure la « guerre » illégitime, qui ne peut pas s'appeler guerre et que l'on nomme alors « violence » ou « terrorisme ». Ce biface est celui que nous avons nommé « guerre/terrorisme » (section 2.4.2.). Les critères de légitimation de la violence et d'acceptation du pardon pour la violence s'appuient, dans le cas du biface « liberté/violence » que nous avons vu à la section précédente, sur des normes sociales qui statuent à partir de notions quasi-éthiques ou inconditionnelles. Sur quels critères de légitimation le biface « guerre/violence » quant à lui se construit-il ? Existe-t-il des notions inconditionnelles à partir desquelles sont fixés les limites et seuil de ce biface ? Nous avons mis en connexion les notions de guerre et de justice par l'intermédiaire de la notion de *justice inconditionnelle* qui les supplémente. Quel rôle joue cette notion inconditionnelle, sachant que la *guerre juste* est une guerre qui se veut légitime ?

De plus, de quelle notion inconditionnelle le biface « guerre/violence » serait-il l'actualisation ? Il n'y a pas de « guerre inconditionnelle » en tant que telle qui aurait pour supplément la guerre ; la notion de guerre métaphysique sert à traduire le combat des forces dans le chaos qui permettent de faire advenir chaque chose, chaque notion conditionnelle. Chez Deleuze et Guattari, la guerre est le supplément de la machine de guerre qui est une machine créatrice de flux faisant advenir le changement. La machine de guerre, qui n'a pas pour objet la guerre, fait advenir, en tant que guerre métaphysique, toute création et toute chose, dont la guerre n'est qu'un exemplaire (section 2.3.2.). Or, nous avons vu que la guerre pouvait être une nécessité « vitale » pour les sociétés biopolitiques qui doivent « rejeter dans la mort » ceux qui sortent du cadre normatif et qui mettent en danger la population. Cette guerre, également considérée comme légitime, exercée par le dispositif

sécuritaire et disciplinaire, se justifie par le quasi-transcendantal de la Vie qui pousse à la préservation, à tout prix, de la vie de la population. Nous pourrions parler, en langage derridien, d'une *vie inconditionnelle* qui ferait advenir la guerre comme nécessité pour « défendre la société »¹³⁵⁶.

Si le supplément « guerre » de la justice inconditionnelle est la guerre juste, que serait le supplément « guerre » de la vie inconditionnelle ? Quelle serait la forme conditionnelle purement éthique ou morale – au sens où la Vie qui la supplémente est le premier de tous les quasi-transcendants éthiques – de la guerre ? Le pôle de la libre activité de l'âme et de la raison pratique est, comme les deux autres, un pôle d'attraction qui cherche à orienter l'action à la guerre, à imposer une certaine manière de mener la guerre, au détriment des deux autres pôles. Quelle serait la forme de la guerre lorsque ce pôle de la faculté éthique et morale prend le pas complètement sur les deux autres ? Serait-elle une guerre dans laquelle la perte d'aucune *vie* n'est à déplorer ? Serait-ce la dissuasion comme équilibre de la *terreur* ?

De la justice de Dieu à la justice du Léviathan

Qu'est-ce qu'une *guerre juste* ? Une guerre éthique et morale existe-t-elle ? La guerre peut-elle être une réponse conditionnelle à une quête inconditionnelle, comme celle de justice ? Nous avons vu que pour Schmitt le retour de la guerre juste est comme une régression dans l'ère médiévale, un recul en deçà de l'ère moderne qui a vu le progrès de l'État hobbesien (section 1.4.1.). Cette réapparition de la guerre juste à l'ère contemporaine de Schmitt paraît être une aberration : directement guidée par une justice transcendante divine, la *guerre juste* de l'ère médiévale ne peut exister dans une ère positiviste et à l'horizon limité à l'Humanité comme celle de l'épistémè moderne. C'est la raison pour laquelle il semble que le concept de guerre juste soit plutôt utilisé aujourd'hui comme performatif servant à justifier l'entrée en guerre. À défaut d'être légale et de respecter les règles de droit établies, la guerre peut, avec le concept de guerre juste, être légitimée par un principe « supérieur » de justice qui se présente comme éthique et moral, mais qui n'est que politique. Schmitt fait scandale en dévoilant cette performativité : la guerre n'a besoin que d'une décision politique pour être légitime ; le droit sur lequel elle voudrait se reposer est subordonné au politique. Mais une société biopolitique, qui se veut bienveillante et

¹³⁵⁶ La guerre est alors en relation de connexion avec la notion foucauldienne de biopolitique ou la notion derridienne de démocratie, biopolitique et démocratie organisant la vie de la société. Nous aurions alors un biface « démocratie/guerre » que nous étudierons dans le chapitre suivant.

interdit la violence et la guerre, ne peut pas admettre ce que révèle la théorie schmittienne et a besoin de justifier autrement la décision d'entrée en guerre. La formule de « guerre juste » semble idéale et son utilisation fréquente lui a fait perdre son caractère d'oxymore. Le concept de guerre juste auquel elle se réfère n'a pourtant pas grand-chose à voir avec les guerres de l'épistémè moderne.

À l'ère médiévale, la guerre pouvait revêtir la légitimation de la *bellum iustum*, de la guerre juste décidée par l'autorité « publique » investie du pouvoir sacré de faire régner la Loi divine. Pour Foucault, le pouvoir à l'ère médiévale est celui de la Loi qui domine les autres pouvoirs historiques de la Parole et du Texte, et de la Tradition (section 2.2.2.). La Loi confère le pouvoir parce qu'elle provient directement de la transcendance de Dieu ; le droit féodal est un droit fondé sur la Loi divine et la justice ne peut être que celle de Dieu. Ainsi une guerre ne peut être *juste* que si elle respecte la volonté divine. Pourtant, la Loi divine commande de *ne pas tuer* : c'est une des Dix Paroles pour le judaïsme et un des Dix Commandements pour le christianisme qui forment les instructions morales et religieuses reçues directement de Dieu par Moïse. La scolastique s'est penchée sur la « question de la guerre » et la contradiction évidente qu'elle soulève avec cet « impératif » moral de ne pas tuer : le premier concept féodal de guerre juste, celui de Saint Thomas d'Aquin, s'inspire des réflexions de Saint Augustin. Évêque de l'Empire romain, Augustin d'Hippone estime que les guerres de Rome, qui lui ont permis d'accroître son empire, lui ont été imposées par l'injustice de ses ennemis¹³⁵⁷ ; il justifie ainsi la grandeur de la Rome chrétienne par une *guerre juste*, c'est-à-dire le fait de la volonté de Dieu et de sa justice. Après le « sac de Rome » en 410 après J.-C., Saint Augustin doit en effet contrecarrer les accusations sur la responsabilité du christianisme dans le déclin de Rome. Saint Thomas d'Aquin s'appuie donc sur les écrits de Saint Augustin pour donner les bases de ce que l'on appelle la doctrine thomiste de la guerre juste qui repose sur trois conditions : l'autorité du prince – « ministre de Dieu » qui tient le glaive pour faire justice – la cause juste et l'intention droite¹³⁵⁸.

¹³⁵⁷ Aurelius AUGUSTINUS, *La cité de Dieu. I : Livres I à X*, trad. fr. Louis MOREAU, Paris, Édition du Seuil, 1994, p. 179. « Si donc ce n'était que par des guerres légitimes, et non pas par d'impies, par d'injustes conquêtes, que les Romains ont pu étendre si loin leur empire, n'auraient-ils pas à invoquer comme une déesse l'injustice étrangère ? Car elle a puissamment contribué à l'œuvre de la grandeur romaine, lorsqu'elle inspirait aux étrangers d'injustes hostilités pour donner à Rome sujet d'entreprendre une guerre juste et profitable à sa puissance. »

¹³⁵⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. fr. Albert Raulin et trad. fr. Aimon-Marie Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984. *Secunda secundæ* : la morale particulière, « question 40 : la guerre ». « 1^o L'autorité

Contrairement à l'époque de Saint Augustin, l'autorité n'est plus celle, unique, de l'Empire romain mais celle de plusieurs rois souverains soutenus par le Saint-Siège¹³⁵⁹ ; ces souverains ont autorité – c'est l'*auctoritas principis* – pour utiliser la force armée contre un ennemi voisin mais aussi pour réprimer des révoltes à l'intérieur de leur royaume. Deux souverains chrétiens en guerre l'un contre l'autre peuvent alors être légitimes dans leur action, s'ils estiment leur cause juste et leur intention droite ; les deux derniers critères de la doctrine, contrairement au premier, sont subjectifs. L'intention est simplement déclaratoire et correspond aux buts de guerre annoncés – les véritables buts de guerre peuvent facilement être cachés – mais la *justa causa* demande des justifications et des preuves – il faut démontrer à tous la faute de l'ennemi. Tout l'effort argumentatif et rhétorique repose donc sur la *justa causa* – comme le fait remarquer Schmitt. En revanche, ce critère ne prête pas à discussion – à l'intérieur du monde chrétien auquel il est destiné – lorsqu'il s'agit des guerres « saintes » que sont par excellence les Croisades contre les non-chrétiens. La faute de l'ennemi est d'être le mal qu'il faut éradiquer ; la « Croisade » ou « guerre sainte » de Bush contre le terrorisme islamiste reprend cette idée qui permet de se passer de toute justification.

La « découverte » de l'Amérique par les Espagnols à partir de 1492 est l'occasion pour l'école scolastique espagnole d'appliquer la doctrine de la guerre juste pour justifier cet événement majeur de conquête des Amériques qui marque la fin du Moyen Âge. 1492 est aussi l'année de la reprise de Grenade par les catholiques espagnols et le départ des derniers rois maures que les Croisades entreprises depuis le XI^e siècle n'avaient pas permis de faire partir. Mais Francisco de Vitoria¹³⁶⁰ ne retient qu'une seule cause juste, parmi toutes celles

du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur [...] selon cette parole de l'Apôtre (Rm 13, 4) : “Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive ; il est ministre de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal” [...] 2° Une cause juste : il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute. [...] 3° Une intention droite chez ceux qui font la guerre : on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. C'est pour cela que S. Augustin écrit : “Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons.” »

¹³⁵⁹ François RIGAUX, « De la doctrine de la guerre juste à la prohibition du recours à la force », *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tome 14-n°1-6, 2003, p. 35-90, ici p. 41.

¹³⁶⁰ Francisco de VITORIA, *Las elecciones de Indis y de Iure belli* [Leçons sur les Indiens et le droit de la guerre], Washington D. C., Unión Panamericana, 1963. Voir aussi : Ramón HERNANDEZ MARTIN, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, trad. fr. Jacques Mignon, Paris, Éditions du Cerf, 1997. De cette

invoquées alors, pour la guerre menée contre les Indiens d'Amérique : l'injustice d'avoir repoussé les « ouvertures pacifiques » des Espagnols¹³⁶¹. Il repousse ainsi les idées qui consistaient à « diaboliser » les Indiens et à « universaliser » le droit tel que conçu par les chrétiens pour l'appliquer aux non-chrétiens : il estime que la puissance du Pape et des souverains chrétiens ne s'étend pas au-delà de leur royaume. Tout ne leur est pas permis : il existe un droit des gens naturel, *ius gentium* – tel que les Romains l'avaient déjà conçu –, différent du *ius civile* qui s'applique aux citoyens ou sujets d'un royaume. Vitoria fait faire un tournant décisif au concept de guerre juste en remettant en cause l'application traditionnelle médiévale de la doctrine thomiste : l'invocation du mal, reconnu dans les pratiques sociales indiennes telles que le sacrifice, n'est plus suffisant pour légitimer la guerre ; et la « compétence juridictionnelle » de l'autorité conférée par Dieu n'est pas illimitée. Cette transformation du concept de guerre juste continue en passant de la main des moralistes religieux à celle du juriste Hugo de Groot¹³⁶² : si Grotius reconnaît, à la suite de Thomas d'Aquin et Vitoria, des causes justes pour la guerre – se défendre, recouvrir ses biens, punir et récupérer ce qui est dû –, le premier critère de la doctrine traditionnelle doit prendre, selon lui, l'ascendant sur les autres critères : la décision souveraine devrait être suffisante pour justifier en elle-même la guerre juste ; la *justa causa* et l'intention droite deviennent secondaires – l'ère moderne chère à Schmitt peut commencer à advenir. Grotius reprend des Romains et de Saint Augustin la définition de l'*hostis* comme seul ennemi contre lequel le souverain peut invoquer de recourir à une guerre juste ; pour respecter le droit de la guerre, le Prince ne doit pas faire la guerre à des brigands ou des pirates mais des entités autonomes dotées d'une souveraineté *similaire* à la sienne. Cette subtilité dans la définition de l'*hostis* ouvre à l'interprétation de ce que peut être une entité autonome souveraine. Ainsi, le peuple des Pays-Bas formant une entité autonome peut tout à fait, selon lui, désigner le roi d'Espagne, souverain sur les Pays-Bas par héritage, comme *hostis totius populi*¹³⁶³.

Hobbes finit d'éradiquer ce droit de la guerre de conception médiévale et reposant sur la doctrine de la guerre juste ; là où pour les scolastiques la loi naturelle est comme une loi morale universelle, pour Hobbes, elle est la loi de l'état de nature dans lequel aucune morale

« nouvelle scolastique » ayant travaillé sur la question de la guerre, nous pouvons aussi citer Francisco Suárez : Francisco SUAREZ, *Des lois et du dieu législateur*, trad. fr. Jean-Paul Coujou, Paris, Dalloz, 2003.

¹³⁶¹ F. RIGAUX, « De la doctrine de la guerre juste à la prohibition du recours à la force », art. cit, p. 51.

¹³⁶² Hugo GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. Paul Pradier-Fodéré, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

¹³⁶³ F. RIGAUX, « De la doctrine de la guerre juste à la prohibition du recours à la force », art. cit, p. 55-59.

n'existe. La souveraineté pacificatrice du Léviathan ne s'imposant qu'à l'intérieur de chaque État, la loi du plus fort vient régir l'état de nature dans lequel subsistent les États. Ainsi Hobbes met fin aux critères subjectifs et moraux du droit de la guerre et plus particulièrement à cette difficulté essentielle de la *justa causa* que chaque souverain était en droit d'invoquer contre un autre souverain ; seul importe, en cette période de différends dogmatiques au sein du christianisme, le *justus hostis* (section 1.4.1.). Le nouveau droit de la guerre que propose Hobbes et qui domine depuis lors les doctrines du droit des gens – puis les doctrines réalistes du droit international – donne aux États le droit de faire la guerre à d'autres États pour protéger leurs intérêts. La justice entre les États n'est plus une justice morale et divine ; elle est une justice « naturelle » dans ce nouveau sens hobbesien, une justice d'intérêts qui ne concernent que le monde d'ici-bas ; elle est d'ordre *politique*¹³⁶⁴. En revanche, la justice morale ou d'ordre divin continue de s'exercer à l'intérieur de chaque État, où l'« ennemi » du souverain ne peut être un *justus hostis*. La justice de Dieu devient celle du *Léviathan*. Balibar met en évidence, dans l'interprétation schmittienne du *Léviathan*, une structure quaternaire faite de dualismes : la *loi* et la *liberté* se font face, ainsi que l'*État* et la *révolution* ; la loi et l'État représentent l'ordre et l'autorité tandis que la liberté et la révolution représentent le chaos et la subversion¹³⁶⁵. L'obéissance au pacte du *Léviathan* est entièrement mue par la peur, non par une conviction, la peur des autres lorsque l'ordre n'existe pas ou la peur du « gendarme » lorsque l'ordre est en place. Schmitt identifie aussi chez Hobbes des *dualismes doubles*, des séries de quatre termes ou « quartés »¹³⁶⁶, Dieu, animal, homme et machine, comme figure structurale d'une totalité mythique : le côté « homme » du Léviathan met en évidence, dans son contraste avec l'*inhumanité* du Dieu, de la bête et de la machine, l'inhumanité originelle de l'homme à combattre ; le côté « machine » du Léviathan met en évidence la *vie* qui relie l'animal, l'homme et Dieu, selon une conception très aristotélicienne ; le côté « animal » est mis en évidence par l'utilisation de l'image du *monstre*, le Léviathan, qui contient son contraire, Béhémoth, et qui se retrouve dans les trois autres termes ; le côté « divin » met en évidence l'*autorité* que les trois autres

¹³⁶⁴ É. BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », art. cit, p. 30. « Il apparaît que l'état de « nature » est tout autant déterminé rétroactivement par son opposition à l'état civil que celui-ci par son opposition à l'état de nature. L'état de nature est essentiellement *anti-politique*, et par conséquent il est lui-même *politique*, ou plus exactement il suggère qu'il faut appeler « politique » au sens général à la fois la police, le gouvernement, le règne des lois, et l'incivilité qui hante et menace à chaque instant de les subvertir. »

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹³⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

termes doivent reconnaître. Chacun des termes est double et a tendance à se dédoubler pour se relier aux autres : le monstre de l'ordre et le monstre du désordre ; la nature humaine civilisée et sauvage ; la machine commandée et l'automate ; dieu mortel et immortel. L'État est donc représenté par cette machinerie à quatre pans, chaque pan comprenant en lui-même un contraire, un côté « désordre », à réprimer ; il doit renfermer, contraindre, neutraliser les antagonismes, les dédoublements qui tentent régulièrement de surgir ; il est une machine de construction humaine à qui est conférée une autorité divine et qui doit inspirer la terreur d'un monstre pour susciter l'obéissance (section 1.4.2.). De cette justice divine incarnée dans le Léviathan, la lecture schmittienne et structuraliste de Hobbes ne retient qu'une *justice d'autorité* dont la légitimité se construit certes sur le caractère divin de cette autorité mais de façon autonome vis-à-vis des autorités religieuses. La claire répartition des peuples et des territoires entre les États renforce le pouvoir de souverains capables de dicter d'une voix unique et indépendante la « Loi » à suivre sur leurs terres ; la difficile conciliation des décisions politiques avec la morale religieuse, à l'origine notamment de la question thomiste de la guerre et de sa réponse au travers de la doctrine de la guerre juste, n'est plus nécessaire, tant dans le cadre de la politique extérieure que dans celui de la politique intérieure. Le concept de politique naît à l'époque hobbesienne dans sa forme la plus pure, la forme décrite par Schmitt : l'autorité détentrice du pouvoir politique décide de tout, même – et surtout – de l'exception ; elle n'est subordonnée à aucune instance supérieure, morale ou divine, et n'a besoin de justifier devant personne ses décisions, notamment celle d'entrer en guerre. Pourquoi ensuite, lors de l'épistémè moderne, alors qu'aucune autorité morale religieuse n'est venue reprendre le pouvoir sur l'autorité politique, cette dernière a dû de nouveau recourir à la rhétorique de la guerre juste ?

La tyrannie de la finitude et de la totalité

L'ère de l'« État fort » valorisée par Schmitt – qui correspond à l'épistémè classique chez Foucault – est celle d'une souveraineté politique qui se veut *absolue* et non pas seulement *totale*¹³⁶⁷, ce que semble oublier Schmitt qui ne retient que le caractère dictatorial du pouvoir. S'il a bien une conception non positiviste du droit et lui admet un fondement

¹³⁶⁷ Nous différencions absolutisme et totalitarisme à partir de la provenance de la légitimité du souverain politique et des lois : elle est extérieure à l'État pour l'absolutisme (droit divin) et intérieure à l'État pour le totalitarisme (accession au pouvoir par élection ou par prise de pouvoir). Cette logique reprend la différence entre les notions d'« absolu » et de « totalité » que nous faisons depuis la section 1.4.2. et la fig. 4, la totalité s'étendant jusqu'au *seuil* du plan d'immanence et l'absolu intervenant dès que le seuil est dépassé et rejaillissant au centre du plan d'immanence.

extérieur, qui est politique, il n'admet pas de fondement extérieur pour le politique (section 1.4.1.). La limite de son ultra-positivisme se trouve dans son concept de politique. Dans l'interprétation structuraliste de Hobbes par Schmitt que nous venons de voir, nous voyons émerger quatre *bifaces connectés* entre eux – l'homme, civilisé mais aussi sauvage et inhumain ; la machine, commandée mais aussi autonome ; le monstre de l'ordre mais aussi du désordre ; le dieu, puissant et immortel mais aussi mortel – qui soutiennent la structure de la *justice du Léviathan* vue par Schmitt. Nous pourrions associer à ces quartés quatre notions inconditionnelles et les comparer à celles que nous avons déjà rencontrées jusqu'à présent : l'*inhumanité* dans son infini pureté fonderait l'homme dans sa finitude imparfaite et violente ; la *vie* fonderait la machine qui met en œuvre implacablement et en toute autonomie les dispositifs nécessaires pour préserver la vie ; la *ratio* ou l'entendement pur fonderait la bête qui applique froidement les décisions provenant de réflexions ratiocinantes ; et la *nature* ou l'impulsion naturelle permettrait la foi en Dieu et la peur de l'autorité. La *ratio* et la *nature* représenteraient alors les deux facultés restantes lorsque l'on retire celle de la raison pratique ou de la libre activité de l'âme. Cette faculté éthique et morale pourrait, par suite, s'incarner dans les deux premières notions, celles dans lesquelles nous reconnaissons ce qui supporte la mise en œuvre de la justice dans une société biopolitique : la *vie inconditionnelle*, mais aussi le pardon inconditionnel au travers du *seuil d'inhumanité* que le pardon conditionnel fixe (section 3.2.1.). La justice du Léviathan telle que Hobbes l'a conçue – son origine divine lui donnant sa légitimité à l'intérieur de l'État mais non à l'extérieur – se transforme avec Schmitt, qui s'inscrit malgré lui dans l'épistémè moderne, en une justice d'autorité politique. Schmitt prend acte de la disparition d'une instance morale supérieure dans les affaires extérieures de l'État mais étend cet état de fait aux affaires intérieures. Pour lui, l'autorité du souverain existe *de facto* : elle est génératrice de justice mais n'a, elle-même, pas d'origine ou de fondement qui l'oblige. Cette toute-puissance politique du Léviathan est rendue nécessaire, selon Schmitt, par un état de nature qui perdure dans l'état civil de façon latente et qu'il faut réprimer. Or, ce que refuse d'accepter Schmitt et qu'il voit pourtant clairement, c'est que l'autorité du souverain, dans l'épistémè moderne, c'est-à-dire depuis la Révolution française, a bien un fondement qui l'oblige : il n'est plus divin, certes, mais il s'inscrit dans la finitude humaine, dans la légitimité d'une élection démocratique ou dans celle de la force d'un coup d'État. Ainsi, dans les sociétés biopolitiques, la justice s'ancre, par-delà l'autorité du politique, dans les notions

inconditionnelles du pardon et de la vie, celles qui fondent les bifaces balibar-schmittiens de l'homme et de la machine¹³⁶⁸.

Alors donc qu'aucune autorité morale n'est venue prendre la place de l'autorité divine à l'épistémè moderne, l'autorité politique n'est pas restée sans fondement qui puisse l'obliger : elle doit répondre de ses actions et décisions en dernière instance devant une instance suprême, que cette dernière soit incarnée par la population ou par l'idée de force. Dans le premier cas, l'autorité doit justifier de sa légitimité à entrer en guerre, et si elle est à court d'arguments, elle peut faire appel au vieux concept médiéval de guerre juste ; dans le second cas, elle peut invoquer, comme du temps de l'absolutisme, ses intérêts propres, mais elle sera soumise au verdict final de la victoire – seule la confirmation de sa force supérieure pourra lui permettre de conserver son autorité¹³⁶⁹. Nous avons déjà évoqué l'utilisation de la notion de guerre juste par Staline qui cherche ainsi à justifier auprès du prolétariat l'entrée en guerre « classique », c'est-à-dire non révolutionnaire, de l'U.R.S.S. : même si cette guerre reprend le schéma – honni par les tenants du paradigme de la lutte des classes – de la guerre d'État contre État, elle est *juste* car elle vise à défendre l'idéal révolutionnaire et le prolétariat contre l'agression et l'asservissement nazis. Nous avons vu que Mao utilise aussi la notion de guerre juste mais cette fois-ci pour justifier auprès de l'humanité tout entière du bien-fondé de la guerre révolutionnaire : la révolution maoïste est une guerre juste, même si elle est une guerre d'agression, car elle vise l'injustice elle-même dans sa totalité, c'est-à-dire l'injustice que l'humanité entière subit de la part d'une minorité d'elle-même (section 1.4.1.). La notion de guerre juste est ainsi utilisée par les tenants du paradigme de la lutte des classes pour justifier d'une *guerre* auprès de l'instance suprême qu'est la « population » des prolétaires, voire auprès de l'humanité même, vue comme l'extension naturelle du prolétariat. Mais la notion de guerre juste est également utilisée par les tenants du paradigme de la guerre dite classique : nous avons notamment parlé de la « guerre contre le terrorisme » présentée comme une sorte de guerre sainte ou de guerre juste contre le mal ; cette guerre nécessite une justification particulière car l'ennemi ne correspond pas aux canons du *justus hostis* – cet ennemi étatique que l'on combat sans haine. Nous avons suggéré que la notion

¹³⁶⁸ Le croisement de l'interprétation de Balibar avec la répartition des facultés en trois pôles fait ainsi apparaître que le pôle de la faculté éthique et morale se recompose, pour l'épistémè moderne, à partir du doublet « homme-machine ». Nous verrons dans la section 3.4.2. que la relation de l'homme et de la machine constitue par elle-même une source de réflexion éthique.

¹³⁶⁹ Si un souverain absolu ne remet pas en cause son autorité en perdant une guerre, ce n'est pas le cas pour un dictateur totalitaire.

de guerre juste pourrait ainsi servir, lorsque la situation le nécessite, à basculer dans un « paradigme » hybride de « guerre hors limites » (section 1.4.1.) ; la guerre juste serait alors l'expression de l'atteinte des *limites* des deux paradigmes, quand la légitimité de la guerre ne peut plus être portée ni par l'un ni par l'autre. Le passage dans l'illégitime peut encore rester « acceptable », jusqu'à un certain *seuil*, s'il est justifié par la rhétorique de la guerre juste. Si nous faisons un parallèle entre les limites et le seuil d'acceptabilité de la *guerre* et ceux de la *violence* que nous avons déjà identifiés (section 3.2.1.), nous remarquons que l'instance suprême qui fixe les normes, limites et seuil, dans le cas des sociétés biopolitiques, est encore la société – population ou prolétariat. La *justice inconditionnelle* est le fondement quasi-éthique des deux paradigmes qui leur commande de rester légitimes, c'est-à-dire dans les limites normatives que fixe la société dans son appréhension de ce quasi-transcendantal ; et la notion de guerre *juste* est invoquée ostensiblement lorsque ces limites ne sont plus respectées. La guerre juste devrait être un *oxymore* mais elle est utilisée comme un *pléonasme* : en effet, alors qu'elle n'a rien de « juste » en elle-même, la guerre est légitimée par le respect des cadres de chacun des paradigmes de la guerre ; dès lors, le redoublement de l'effet de justification ne peut que vouloir cacher une sortie du cadre de la guerre « justifiable ».

La *tyrannie de la finitude* est alors celle que subit l'autorité politique à laquelle revient la décision d'entrer en guerre et qui se retrouve forcée de rester dans le cadre fixé par ces valeurs quasi-transcendantales sociétales ou humaines sur lesquelles elle n'a pas prise. Une des raisons principales de la crise des catégories du politique, du religieux et de la guerre (évoquée en introduction) repose en effet dans une double sécularisation : la première sécularisation du souverain lors de l'épistémè classique – qui l'exemptait du jugement d'une instance divine pour les affaires entre États – s'est doublée d'une nouvelle sécularisation, lors de l'épistémè moderne, avec le remplacement de ce qui restait de transcendance divine par une quasi-transcendance – qui est un redoublement et un *enfermement* de la transcendance dans l'empirique. Ainsi, lorsque le *djihad* islamiste s'attaque à l'Occident – et à ses sociétés biopolitiques –, ce dernier n'a plus, depuis deux *épistémè* déjà, les clés de compréhension de ce qu'est une guerre « au nom de Dieu ». Les groupes islamistes combattent ce modèle de société occidentalo-centrée qui refuse toute transcendance divine et qui tend à se répandre, du fait de la mondialisation, à l'ensemble des sociétés humaines. Ces groupes ne reconnaissent pas d'autorité « politique » au sens où ce terme est compris dans les sociétés étatiques ; ils se rapprochent des *nomades* de Deleuze et Guattari dont la raison d'être est de combattre tout appareil d'État (section 2.3.2.). Le terrorisme

déterritorialisé et *absolutisé* par sa dimension théologique est vécu comme une agression « asymétrique » pour un État qui ne dispose pas de capacités de réponse « semblables » : au contraire de ces forces *nomades*, les forces armées étatiques sont territorialisées, segmentées et fortement encadrées dans leur liberté d'action. Le djihadisme met à l'épreuve la finitude positivo-humaniste de l'épistémè moderne, la défie de « sortir » de son cadre et de transgresser le droit international et le droit des souverainetés, comme Schmitt le dénonce, au nom d'un *droit d'urgence* et d'une idéologie humanitaire. L'argument donné à cette guerre juste est pour Schmitt celui de cette idéologie libérale des droits de l'homme qu'il accuse de vouloir se placer au-dessus du politique (section 1.4.1.), c'est-à-dire dans une position éthique et morale qui oblige la décision politique. Pour Monod, au contraire, cette guerre juste ne peut émaner d'idées « humanitaires » telles qu'elles s'expriment dans les droits de l'homme :

on a là, dans les déclarations de guerre sainte, un rejet de l'ennemi « hors de l'humanité » qui ne procède absolument pas de l'« idéologie humanitaire », mais exprime bien plutôt un rejet radical de l'idée d'universalité éthique, des droits de l'homme au nom desquels les démocraties, de leur côté, sont tenues de protéger dans une certaine mesure jusqu'aux terroristes [...] eux-mêmes.¹³⁷⁰

L'idéologie – nous retirons toute connotation négative à ce terme – humanitaire de l'épistémè moderne est celle d'une *universalisation éthique* des droits de l'homme tels que forgés par consensus dans l'histoire des sociétés biopolitiques. Elle est donc celle d'une extension de ces principes à la *totalité* de l'humanité, cette totalisation lui donnant un caractère proche d'un quasi-transcendental éthique. Cette volonté de faire émerger une morale qui soit universelle et qui vienne contrecarrer le positivisme politique tel que le conçoit Schmitt, s'exprime dans une eschatologie pacifiste qui ne peut souffrir d'exceptions : même les terroristes ne doivent être exemptés de ces droits universels. Michael Walzer propose, quant à lui, une morale universelle qui ne verse pas forcément dans le pacifisme – sans pour autant donner raison à Schmitt –, une morale humaine instinctive dont l'existence se révélerait au travers de l'utilisation de l'outil conceptuel de la guerre juste¹³⁷¹ : cette morale vient guider la décision politique lorsque la situation exceptionnelle déborde le cadre normal du fonctionnement démocratique. Nous avons vu en effet que la rhétorique de la guerre juste montre l'existence d'une disposition de la société à « accepter » le dépassement

¹³⁷⁰ J.-C. MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, op. cit, p. 170-171.

¹³⁷¹ Michael WALZER et Anne Wicke, *Guerres justes et injustes : argumentation morale avec exemples historiques*, trad. fr. Simone Chambon, Paris, Gallimard, 2006.

de limites normatives, cette disposition venant du *supplément* de la notion inconditionnelle de justice.

Mais ce dépassement ne peut pas, lui-même, être sans « limites » et la question qu'il reste à poser est celle du *seuil* d'inacceptabilité de la guerre, et celle, à l'instar du pardon inconditionnel pour le seuil d'inacceptabilité de la violence, de la notion inconditionnelle qui peut lui être associée. Walzer, en abordant la question de l'intervention militaire étrangère dans les affaires intérieures d'un État souverain, nous offre une piste intéressante : Aurélie Knüfer, dans une étude sur le principe de « non-intervention » dans la philosophie politique libérale, montre comment Walzer justifie les règles d'exception qui suspendent ce principe, sa justification s'appuyant sur l'idée, développée dans le cadre de sa théorie de la guerre juste, de l'existence d'une morale universelle. La non-intervention dans les affaires intérieures d'un État au sein duquel existe une situation humanitaire grave interroge, en tant que « situation limite », les normes des théories libérales¹³⁷² ; alors qu'une intervention militaire pour des raisons politiques ou « libératrices » – à la demande d'un peuple souhaitant de l'aide extérieure pour se libérer du joug d'un souverain tyrannique – ne peut pas être considérée comme « acceptable », l'intervention pour des raisons *humanitaires* pourrait le devenir. Le seuil d'inacceptabilité des violences exercées dans un État souverain – violences considérées comme « inhumaines » et exigeant une intervention en exception des principes de l'ordre international libéral – est celui, pour Walzer, du *génocide*, c'est-à-dire du « nettoyage ethnique » ou du « massacre systématique d'une communauté religieuse ou nationale »¹³⁷³. Le génocide, cette « guerre-crime » contre l'humanité qui en perd jusqu'au nom de guerre, correspond au seuil d'inacceptabilité de la guerre – qui est ici une guerre civile dans un État voisin – à partir duquel elle est considérée comme « impitoyable ». Nous avons vu que Derrida donne à la notion de *pitié* chez Rousseau une valeur inconditionnelle qui s'actualise grâce à l'imagination : la pitié est une faculté naturelle qui permet l'identification de la souffrance de l'autre à la sienne. La conscience de l'autre comme belliqueux vient aussi avec l'imagination ; l'état de nature, avant la conditionnalité humaine sociale, connaît une violence sauvage et instinctive dénuée d'intention morale (section

¹³⁷² Aurélie KNÜFER, « “L'aptitude à la liberté” de John Stuart Mill à Michael Walzer », *« Philosophie » - Éditions de Minuit*, n° 110, 2011, p. 72-90, ici p. 72. Knüfer cite notamment un article de Balibar sur Schmitt et Walzer : « ce problème [de l'intervention humanitaire] relève de ce que nous pourrions appeler, avec Étienne Balibar, des “situations limites”, ou encore “de l'exception, et de la manière dont elle envahit la norme elle-même” ».

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 90.

2.4.1.). La *pitié inconditionnelle* s'actualise ainsi en une pitié conditionnelle, donnée en fonction du niveau de souffrance et du contexte de violence, qui permet, si ce niveau est « acceptable », de faire la guerre ou de la laisser faire. Comme pour le pardon conditionnel, il existe alors un seuil à partir duquel cette acceptation n'est plus humainement possible ; comme lorsque le crime devient impardonnable, la pitié ressentie dans la guerre infligée aux autres peut devenir radicalement insoutenable, moralement insupportable.

La guerre absolue : au-delà de la légitimation de la violence

Le pôle de la faculté de la pensée éthique et morale, un des trois piliers de notre socle structural d'analyse pour les variantes paradigmatiques de la guerre, s'articule autour d'une double série d'oppositions duelles, parmi lesquelles nous trouvons le biface « liberté/violence » et les notions connexes de *liberté* et de *pardon inconditionnels*, et le biface « guerre/violence », « guerre/terrorisme » ou « guerre/génocide » et les deux notions connexes de *justice* et de *pitié inconditionnelles*. Nous avons vu que ces deux bifaces ont de plus entre eux une relation connexe particulière, car le biface « guerre/violence » « s'emboîte » dans le biface « liberté/violence » : la guerre, légitime ou dite classique, du premier biface se retrouve *dans les marges* de la face claire « liberté » du second biface. Si nous nous concentrons en effet sur la zone qui part de la *limite* du biface « liberté/violence » et qui passe par le *seuil* de l'impardonnable, nous retrouvons le biface « guerre/violence » qui, quant à lui, comporte dans ses marges la guerre juste (*fig. 8* ci-après). Cette focalisation sur la partie *extrême* du biface « liberté/violence » fait apparaître une autre extrémité au sein de cette extrémité, avec la notion de guerre juste, et deux notions inconditionnelles, celles de justice et de pitié. Une étude approfondie de la notion de guerre juste pourrait peut-être permettre de dégager un troisième niveau de biface et de notions inconditionnelles, et ainsi de suite pour les niveaux suivants, mais nous nous arrêterons à ce second niveau pour les besoins de cette thèse. La pitié inconditionnelle, qui intervient à l'extrémité du biface « guerre/violence », est la cause immanente du passage de la justice conditionnelle – conditionnée par la pitié, elle-même conditionnée par le niveau de violence « acceptable » – à une justice *quasi*-inconditionnelle qui exige l'intervention humanitaire ; la pitié inconditionnelle est alors la cause d'une supplémentarité d'absolutisation, sorte de supplémentarisation « inverse » de la supplémentarité d'actualisation¹³⁷⁴. Tout se passe comme si le passage du *seuil* d'inacceptabilité, le dépassement de la *totalité* comme cadre

¹³⁷⁴ Nous avons vu avec Derrida que deux séries se supplémentent l'une l'autre, c'est-à-dire qu'il y a deux sens possibles de supplémentarisation (section 2.4.1.).

social ultime et donc le saut dans l'envers du biface, dans l'abîme du chaos et de la violence, engendrait une *absolutisation* de la notion conditionnelle – quand, sur la face claire du biface, le processus est celui, inverse, d'une *réalisation* de notion inconditionnelle. Le lieu au-delà du « total » est celui de l'inversion, de l'hyperbolisation, du radical et de l'« absolu » ; la guerre juste, lorsqu'elle est poussée au-delà du cadre social, s'absolutise – dans sa compréhension libérale – en une intervention humanitaire, sorte de guerre juste absolue. Cette *guerre absolue*, même si elle tend à se positionner comme une instanciation pure de la notion inconditionnelle de justice, reste néanmoins une guerre réelle au sens où elle existe historiquement.

Si nous revenons au biface « liberté/violence », nous pouvons procéder à une reconstitution similaire du *flux* d'absolutisation, flux chaotique et créateur : le pardon inconditionnel provoque, à l'extrémité du biface, le passage de la liberté conditionnelle, conditionnée par le pardon conditionné lui-même par le niveau de violence « acceptable », à une liberté *quasi*-inconditionnelle. Quelle serait alors la *guerre absolue* issue de ce flux d'absolutisation qui vise une liberté pure, c'est-à-dire la libre activité de l'âme ? Nous avons vu que les pôles du socle structural sont des pôles d'attraction qui cherchent à orienter l'action à la guerre. Que serait la forme pure ou absolue de cette guerre lorsque le pôle de la libre activité de l'âme supprime les deux autres pôles de l'entendement pur et de l'impulsion naturelle aveugle ? Clausewitz avait repéré un absolu de la guerre dans la guerre de Napoléon, la guerre du peuple rassemblant toutes les forces libres du pôle de l'impulsion naturelle aveugle (section 1.2.2.). Quel serait l'absolu de la guerre qui rassemble toutes les forces libres du pôle de la raison pratique et de la faculté éthique et morale ? Dans les sociétés biopolitiques, la *vie inconditionnelle* est le premier quasi-transcendental d'ordre éthique devant la liberté, la justice, le pardon ou la pitié ; la vie inconditionnelle est donc la notion qui régit, en dernier lieu, le niveau de violence « acceptable » qui conditionne la pitié, la justice et le pardon. Nous avons vu que la guerre, dans sa forme dite classique avec dans ses marges la guerre juste, pouvait être un des suppléments de la justice inconditionnelle. Peut-il y avoir une forme de la guerre qui puisse être directement le supplément de la vie inconditionnelle ? Existe-t-il une forme pure de guerre qui préserverait entièrement la vie ? Le concept schmittien de la guerre absolue comme radicalisation d'une *possibilité* réelle de guerre, comme guerre en puissance, régulatrice de l'ordre du Léviathan, peut nous offrir une première réponse. En effet, cette guerre absolue n'est pas censée se réaliser ; la société de l'État fort schmittienne *vit* dans l'éventualité d'une guerre contre l'ennemi désigné (section 1.4.2.). Foucault nous propose également une réponse lorsqu'il évoque l'intérêt de

la biopolitique libérale pour l'efficacité au moindre coût d'une *menace* de guerre si on la compare à la guerre elle-même (section 1.2.2.). Dans cette logique de politique extérieure, les États maintiennent l'équilibre des forces par une *dissuasion* qui doit être crédible : l'arme atomique – et sa démonstration sur Hiroshima et Nagasaki à la fin de la Seconde Guerre mondiale – fournit l'instrument d'une menace suprême permettant de garantir l'équilibre mondial – entre États – par la *terreur* qu'inspire l'utilisation de cette arme. Foucault met en évidence le caractère absolu de la Guerre froide : le pouvoir atomique préserve la Vie en la menaçant en même temps d'une éradication totale ; son pouvoir, créateur de vie, s'appuie paradoxalement sur la capacité de destruction de toute vie (section 2.2.2.).

Nous avons généralisé le schéma de la « boucle des infinis » (fig. 4 de la section 1.4.2.) pour faire apparaître la *guerre absolue* comme surgissant au centre d'une totalité qui s'étend jusqu'à ses marges : la *guerre totale* embrasant jusqu'au seuil de cette totalité sociale peut se radicaliser et basculer dans le chaos et ressurgir en guerre absolue. La figure ci-dessous reprend le plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique (fig. 2 de la section 1.2.2.) et s'intéresse plus particulièrement à la zone de flux qui s'étend entre la guerre absolue et le pôle d'attraction de la libre activité de l'âme : nous faisons apparaître deux boucles des infinis – deux boucles de *flux d'absolutisation* – qui « s'emboîtent » l'une dans l'autre, ainsi que les formes de guerre absolue qu'elles font surgir – la dissuasion nucléaire et l'intervention humanitaire – et les notions inconditionnelles de Vie, Liberté, Pardon, Justice et Pitié qui sont les causes immanentes de la mise en mouvement de ces flux.

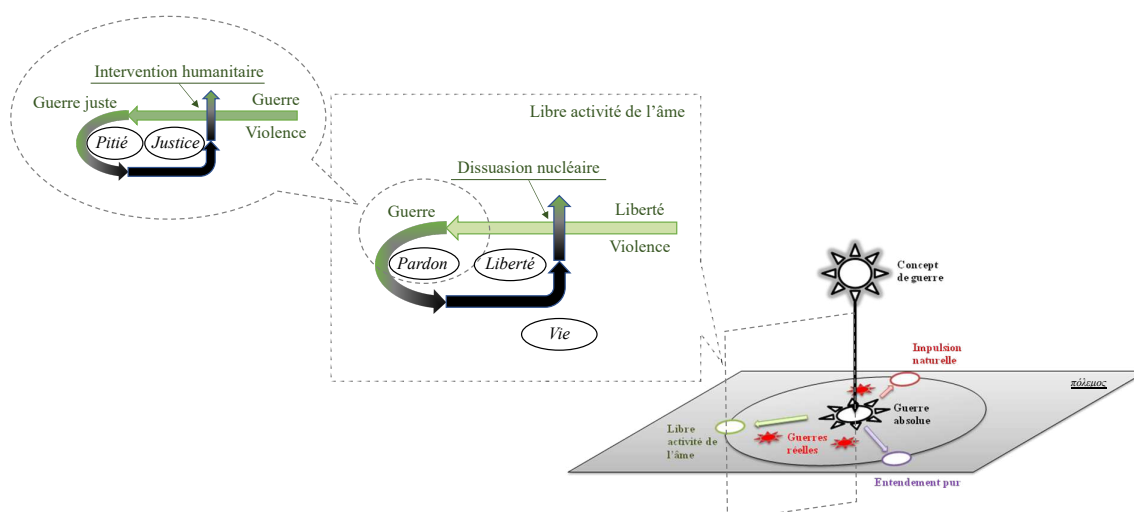


Figure 8 - schéma des deux niveaux de « boucles des infinis » pour le pôle de la libre activité de l'âme.

La Vie se met en gage elle-même afin de se préserver ; le pari de la stratégie de dissuasion est qu'aucun État n'osera défier un État nucléaire, mais aussi qu'aucun État disposant de l'arme nucléaire n'osera s'en servir et être responsable de la destruction de l'humanité. Cela ne peut dénoter que d'une foi des sociétés biopolitiques dans l'universalité de la valeur morale de la vie inconditionnelle. Si nous revenons à l'intervention humanitaire comme guerre absolue instanciée par la notion de justice inconditionnelle, nous retrouvons une tension semblable : l'intervention militaire dans les affaires intérieures d'un État souverain met fin au fondement de l'équilibre interétatique mais aussi au principe de pleine souveraineté d'un État sur sa population ; cette « guerre juste absolue » met paradoxalement en jeu ce sur quoi s'assoient l'ordre étatique et la justice sociale qu'il promet. La dissuasion nucléaire serait alors une « guerre dite classique absolue » qui perdure entre puissances étatiques depuis la fin de la Guerre froide, c'est-à-dire une forme de guerre absolue structurellement semblable à la guerre absolue clausewitzienne qui s'est réalisée historiquement dans les guerres du peuple sous le commandement de Napoléon. La stratégie de dissuasion nucléaire instancierait ainsi l'absolu d'une guerre rassemblant, derrière la Vie, première des valeurs quasi-transcendantes d'une morale qui se veut universelle, toutes les valeurs quasi-éthiques des sociétés biopolitiques, telles que la justice, la pitié et le pardon inconditionnels. En tant qu'absolu, et donc en tant qu'instanciation quasi-inconditionnelle, la dissuasion possède, comme la machine de guerre deleuzo-guattarienne, le pouvoir de créer les conditions d'une vie préservée, mais aussi le pouvoir de détruire cette vie. De même, comme la machine de guerre une fois capturée par l'appareil d'État, la dissuasion se laisse difficilement « domptée » : elle n'est pas un « moyen » comme les autres car elle dépossède le politique de l'omnipotence de son pouvoir. En effet, le choix politique d'utiliser l'arme nucléaire n'en est pas vraiment un : la stratégie de dissuasion suppose son non-emploi. Le choix politique de refuser cette arme et le statut qu'elle donne n'en est pas vraiment un non plus, sinon à risquer de perdre cette « assurance-Vie » dans laquelle la population met sa confiance, et donc de perdre le pouvoir. L'arme nucléaire serait le « maître » du politique plutôt qu'elle n'en serait l'« esclave » ; elle imposerait sa « loi », comme une quasi-transcendance, sur la conduite politique de la guerre. Selon la structure tripolaire que nous avons définie pour le plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique (section 3.1.1.), cela signifie que le pôle de l'entendement pur, qui correspond au domaine d'action politique et stratégique pour la pensée de la guerre, rencontre, dans ce cas précis, une *exception* à son emprise sur le pôle de la libre activité de l'âme. Lorsque l'on sait que Clausewitz associait, à l'aube de l'épistémè moderne, le pôle de la libre activité de l'âme à

l'action du chef militaire et de son armée et le pôle de l'entendement pur à l'action du gouvernement politique, il serait possible de voir dans la dissuasion une exception à la subordination clausewitzienne des moyens de la guerre à la politique, et par suite du chef militaire au gouvernement politique. En France, la décision d'engager l'arme nucléaire revient en effet au Président de la République en tant que *chef des armées*, et non au gouvernement politique.

L'emploi de l'arme nucléaire relève en premier lieu d'une décision d'ordre éthique, et non d'un calcul stratégique ou d'une considération de rapports de force, c'est-à-dire que cet emploi intéresse le pôle des facultés éthiques et morales, et non le pôle des facultés politiques et stratégiques. Pourtant, les premières doctrines d'emploi des armes nucléaires envisageaient que le gouvernement politique puisse décider de l'utilisation, dans le cadre d'une guerre « limitée », d'armes nucléaires tactiques¹³⁷⁵. Dans l'engouement de cette époque de la Guerre froide pour la mathématisation, la prévisibilité des calculs et la théorie des jeux (section 3.1.2.), l'extension de ces logiques de la *ratio* aux nouvelles capacités atomiques allait de soi ; elle était même l'occasion d'une main-mise politique plus forte sur la conduite de la guerre. Or il est rapidement apparu que « l'emploi du feu nucléaire sur le champ de bataille pourrait rendre très difficile, sinon impossible, le contrôle de l'escalade par les pouvoirs politiques »¹³⁷⁶. Son introduction aux côtés des armes « classiques » ou conventionnelles remet en cause le concept même de bataille¹³⁷⁷ et emporte la guerre dans une dimension nouvelle où même le politique n'a plus vraiment la maîtrise de l'action.

¹³⁷⁵ Voir le *Livre blanc sur la défense nationale* de 1972 : « La décision même de l'emploi de l'arme nucléaire tactique contre un adversaire qui ne pourrait plus être contenu autrement, donne au Gouvernement la possibilité de signifier à cet adversaire qui si sa pression militaire se confirmait, le recours à l'arme nucléaire stratégique serait inéluctable » cité par Guy BROSSOLLET, *Essai sur la non-bataille*, Paris, Éditions Belin, 1975, p. 23. Voir aussi : Henry A. KISSINGER, *Nuclear Weapons and Foreign Policy [Armes nucléaires et politique étrangère]*, New York, Harper & Brothers for the Council on Foreign Relations, 1957.

¹³⁷⁶ G. BROSSOLLET, *Essai sur la non-bataille*, *op. cit.*, p. 37. Kissinger propose d'abandonner la guerre nucléaire limitée au niveau tactique dès 1960 : Henry A. KISSINGER, *The Necessity for Choice: Prospects of American Foreign Policy [La nécessité du choix : perspectives pour la politique étrangère américaine]*, New York, Harper & Brothers, 1960.

¹³⁷⁷ Deleuze et Guattari, lorsqu'ils s'intéressent au concept de bataille dans le plateau sur la « machine de guerre », évoquent l'essai de Brossollet, en note de bas de page : le « retour récent à la notion de bataille ne s'explique pas seulement par des facteurs techniques comme le développement d'armes nucléaires tactiques, mais implique des considérations politiques dont dépend précisément le rôle assigné à la bataille (ou à la non-bataille) dans la guerre ». G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 519.

La gravité d'un problème se reconnaît à sa capacité de détraquer les institutions en place : le caractère hyperbolique de l'atome enraye ainsi les machines de guerre traditionnelles. La logique même de l'ascension aux extrêmes, conséquence de la puissance théoriquement infinie de l'arme nouvelle, devrait donc emporter les barrières de la coutume et condamner les solutions moyennes.¹³⁷⁸

Guy Brossollet reconnaît le changement radical qu'opèrent les armes nucléaires tactiques sur la conduite de la guerre, notamment du fait que leur engagement dépende d'une décision du gouvernement politique, comme pour l'entrée en guerre elle-même, et non d'une décision des chefs militaires commandant les corps de bataille. Mais il entrevoit aussi le caractère illusoire de l'idée que l'on peut employer ces armes sur le champ de bataille tout en maîtrisant l'escalade de la violence : leur « caractère hyperbolique » entraîne inévitablement la guerre dans une dimension *extrême*. Il n'existe donc pas de différence de degré entre un feu nucléaire tactique et un feu nucléaire stratégique : l'arme atomique ne peut avoir qu'un effet *radical*. Le feu nucléaire ne peut être ni tactique ni stratégique mais seulement éthique : il procède d'un troisième niveau de décision au-dessus de ceux du militaire et du politique. La décision *suprême* d'engager l'arme nucléaire ne peut pas être du même ordre que celle d'engager une bataille ou une guerre « classique » ; elle demande l'investiture d'une fonction particulière exorbitante des autres fonctions – celle de chef des armées en France ou de *commander-in-chief* aux États-Unis par exemple –, une fonction d'ordre quasi-éthique.

La guerre « éthiquement » pure serait celle de l'équilibre de la *terreur* : elle n'a plus besoin de légitimer une violence qui n'est que menace ou virtualité. L'ordre, la liberté, la paix qu'elle amène reposent sur l'éventualité d'une apocalypse qui, paradoxalement, leur assure leur pérennité. Il semble que les sociétés biopolitiques aient trouvé, avec la dissuasion et de façon très pragmatique, une façon de s'assurer une paix longue. Fonder la paix sur la terreur s'est avéré – pour l'instant du moins – plus efficace que de la fonder sur une victoire.

CONCLUSION : LIBÉRER UNE PENSÉE ÉTHIQUE DE L'ACTION À LA GUERRE

Libérer la pensée de la guerre de son emprise rationaliste, positiviste et à l'eschatologie humaniste demande en premier lieu de libérer la pensée éthique et morale de la guerre de sa domination politico-juridique. Or la lecture structurale que nous avons proposée montre que la faculté éthique et morale de la pensée se ménage elle-même une voie de sortie, au travers du procès de radicalisation et d'absolutisation de la libre activité de l'âme, pour échapper à l'emprise de l'entendement et de la *ratio*. La pensée de la dissuasion est en effet une réponse

¹³⁷⁸ G. BROSSOLLET, *Essai sur la non-bataille*, op. cit, p. 113.

radicalement éthique – au sens où la société met en jeu sa valeur éthique la plus chère – au jeu politique des rapports de force entre États. Mais cette libération de la pensée éthique de la guerre ne doit pas seulement se traduire par cette « percée » du carcan liée à un absolu : la guerre qui continue à être conduite malgré la *pax atomica* nécessite, parce que la violence y est exercée, une pensée éthique qui lui apporte des *valeurs justes*. Nous avons proposé de rassembler sous trois catégories, selon les différents moments de la pensée critique dans l'épistémè moderne, cette violence de la guerre : tout d'abord, pour la période qui s'étend des Lumières à la Seconde Guerre mondiale, une *violence rationalisée* qui est celle qui amène aux guerres totales du XX^e siècle ; puis, à partir de la Guerre froide, une *violence intellectualisée* qui s'exerce au travers de la dissuasion nucléaire, des guerres secrètes ou d'influence ; enfin, une *violence radicalisée*, en marge de la guerre, avec les guérillas, la décolonisation, les révolutions, et le terrorisme qui devient une préoccupation majeure à partir du 11 septembre 2001 (section 1.1.2.). Les deux premières catégories de violence se succèdent chronologiquement¹³⁷⁹ et correspondent aux deux moments critiques que nous avons identifiés, celui des Lumières – qui s'étend jusqu'à la Seconde Guerre mondiale – et celui qui débute dans les années 1960. La dernière catégorie de violence, quant à elle, a toujours été présente dans les marges des totalités sociales de l'épistémè moderne, ce qui implique que le début du XXI^e siècle, avec l'événement du « 11 septembre », ne correspond pas forcément au commencement d'un nouveau moment critique ; nous serions alors toujours dans le moment critique des années 1960.

Nous retrouvons aussi, avec ces trois catégories de violence, le découpage que nous avons fait pour le biface « guerre/violence » grâce aux notions de limite et de seuil : la violence rationalisée est celle de la guerre dite classique conduite selon la pensée de la *ratio* ; la violence intellectualisée est celle des guerres absolutisées qui utilisent la violence comme idée ou menace ; et la violence radicalisée est celle du *seuil* de bascule du biface. Cette *violence radicalisée* provoque comme une crise, nous l'avons vu, des catégories du politique, du religieux et de la guerre, mais cette crise est latente depuis le début de l'épistémè moderne. Le terrorisme du « 11 septembre » a mis en évidence ce qui n'était que *marginal* ou *mineur* jusqu'alors, c'est-à-dire cette partie *extrême* de la totalité rassurante et protectrice, partie en

¹³⁷⁹ Le temps des guerres de la *ratio* n'est pas pour autant terminé. Les États occidentaux redoutent depuis quelques années un retour aux guerres entre puissances étatiques et travaillent sur l'« hypothèse d'engagement majeur » des forces conventionnelles. Voir le *Livre blanc sur la défense et la sécurité nationale* de 2013 par exemple.

déséquilibre au bord de l'abîme et susceptible de provoquer l'oscillation du biface « liberté/violence ». Nous avons notamment évoqué cette mise en oscillation du biface avec le cas des « partisans », pour les uns, libérateurs, et pour les autres, terroristes. Nous avons aussi vu que la *ratio* pouvait elle-même s'autoriser à passer le seuil de la violence radicale, en se convaincant qu'elle n'avait pas affaire à des êtres humains, et ainsi faire pivoter le biface (section 3.2.1.). Tant que le biface reste stabilisé sur sa face claire, peu de personne s'inquiète de ce qui se passe près du seuil qui enclenche l'oscillation ; en revanche, lorsque le biface oscille et que ce qui était dans les marges bascule dans le chaos, la société entière entre en crise. En considérant que les variations et oscillations sont premières et que les équilibres et invariants sont seconds, nous comprenons cependant que cette stabilisation n'est que transitoire. Les sociétés à État *stratifient, segmentent*, fixent ces variations selon un diagramme structural de rapports de force propre à chaque société. Mais il existe toujours une machine de guerre pour déstabiliser l'appareil étatique et remettre la société en mouvement ou en crise (section 3.1.1.). La violence radicalisée rappelle donc que la violence ne peut pas toujours être contenue et qu'il est fondamental d'avoir une pensée éthique et morale, non pas seulement politique et stratégique, de l'action libre et violente.

Le structuralisme infinitiste met ainsi en évidence des quasi-transcendants ou notions inconditionnelles qui fondent les sociétés biopolitiques de l'épistémè moderne et qui interviennent dans les procès de mise en mouvement des bifaces des notions connexes de violence et de guerre. Le structuralisme permet de montrer que ces notions inconditionnelles fonctionnent comme des valeurs éthiques guidant l'action de ces sociétés et de dépasser le positivisme politique de la pensée moderne dominante. De plus, il montre que les critères de bascule au-delà des seuils des bifaces *supplémentaires* de ces notions inconditionnelles, critères à finalité humaniste – car ils renvoient ce qui est au-delà du seuil à une inhumanité – sont de nature normative : une société peut décider de désigner des partisans comme terroristes ou rejeter une ethnie ou une religion hors de l'espèce humaine pour mieux les éliminer. La finitude humaniste dans laquelle s'enferme la pensée moderne dominante a donc des limites souples qui laisseraient imaginer qu'elles ne sont pas les limites de toute pensée permise par l'épistémè moderne. La fin de l'Homme comme horizon normatif de la pensée ne marquerait donc pas la fin de cette épistémè à laquelle la pensée structuraliste pourrait alors appartenir. La *praxis* structurale de Deleuze (section 2.1.1.) permet d'envisager que la pensée positiviste et d'eschatologie humaniste du paradigme-doublet actuel de la guerre puisse se transformer en une autre pensée de la guerre pleinement éthique et d'un universalisme non pas uniquement humano-centrée. Une pensée de l'action éthique

et morale permise par cette *praxis* pourrait alors voir le jour, contredisant ainsi la croyance dans une incompatibilité majeure du structuralisme avec une pensée de l'action – action considérée jusqu'alors comme résultat d'une volonté *humaine* intentionnelle. L'empirisme radical dont se réclament Foucault, Deleuze et Derrida (section 2.1.1.) exprimerait alors cette façon d'appréhender l'action comme expérience sortant du cadre humano-centré de la pensée dominante.

*

En s'intéressant au biface « liberté/violence », nous avons pu construire une vision structurale du pôle clausewitzien de la libre activité de l'âme et de la dimension éthique et morale du paradigme de la guerre dite classique. Nous avons abordé les notions de *guerre juste* et de *guerre absolue*, avec notamment la dissuasion nucléaire, et nous avons pu constater les difficultés de penser la guerre hors du cadre normatif politico-juridique. L'emprise du pôle de l'entendement pur ou de la *ratio* sur ce premier pôle de la libre activité de l'âme permet difficilement de démêler ce qui pourrait être du ressort de l'un ou de l'autre pôle. Ainsi les notions de guerre juste et de dissuasion nucléaire ont indéniablement aussi une dimension politique que nous allons retrouver au chapitre suivant et qui rend compte de la façon dont les démocraties appréhendent la guerre.

3.3. GUERRE ET DEMOCRATIE

Notre analyse comparative des différentes variantes des paradigmes de la guerre s'appuie sur un socle structural dont le deuxième pôle est celui de l'entendement pur, de la raison spéculative ou de la *ratio*. Ce pôle que nous avons défini comme celui des facultés de la pensée politique et stratégique (section 3.1.1.), pensée dominante pour le paradigme-doublet de la guerre dans l'épistémè moderne, se structure autour d'une double série paradigmatique d'oppositions duelles, la première d'entre elles étant le *biface* « démocratie/guerre ». En effet, la démocratie, expression du mode principal de gouvernement des sociétés biopolitiques, s'oppose structurellement à la guerre à laquelle elle peut être confrontée dans sa pratique politique. La guerre est le moyen à la disposition de la démocratie qui, si elle vient à l'employer, montre les *limites* de sa politique de bienveillance et de régulation pacifiste des forces entre États. La guerre peut ainsi être considérée comme un moyen d'*exception* : elle met entre parenthèses le fonctionnement démocratiques en suspendant le droit commun – celui des « normes » – par le biais d'un *état d'exception* (section 1.4.1.) – comme l'état de guerre, l'état de siège ou la loi martiale. Le retour à la paix met normalement fin à l'état d'exception. Néanmoins, si le biface

« démocratie/guerre » est un *biface subversif clair/obscur* à l'instar du biface « liberté/violence », il comporte un *seuil* au-delà duquel il n'est plus possible de revenir en arrière. Ce seuil serait celui au-delà duquel la guerre, exercée déjà par exception aux principes démocratiques, ne pourrait plus être politiquement acceptable. Ce seuil serait celui d'un non-retour possible à la démocratie, d'une guerre qui échappe au contrôle du politique, qui monte aux extrêmes ; ce serait le seuil de la *sauvagerie* ou de la *barbarie*, ou encore celui déjà évoqué du terrorisme (section 3.2.1.). Le biface « guerre/terrorisme » est, de la même façon que pour le biface « liberté/violence », le prolongement *connexe* du biface « démocratie/guerre ». Toutes ces notions en double face sont connexes les unes aux autres : la notion de violence est connexe à celle de guerre, nous l'avons vu, mais la notion de liberté est également connexe à celle de démocratie.

Le concept de démocratie est intimement lié à celui de liberté, comme il est lié à celui d'égalité ou de fraternité. Mais il souffre de la même difficulté que le concept de terrorisme : il n'a jamais pu être définitivement fixé du fait de l'appropriation politique de celui-ci tout au long de l'histoire. Comme le suggère Derrida, le terme de démocratie, parce qu'il est lié au concept de consensus, ouvre la porte à son contraire, le « performatif ».

Pour parler démocratiquement de la démocratie, il faudrait, par quelque performatif circulaire et par la violence politique d'une rhétorique armée, d'une force de loi, imposer un sens au mot « démocratique » et produire ainsi un consensus qu'on fait semblant, par fiction, de supposer acquis – ou tout le moins possible et nécessaire : à l'horizon.¹³⁸⁰

Ce *performatif*, cette « violence politique de la rhétorique armée », est au cœur du concept de démocratie. Cette violence suggère un fondement politique agonistique de la démocratie que l'on peut retrouver dans l'idée de « guerre » de partis – ou de partisans. La démocratie est d'ailleurs la réalisation, sous l'épistémè moderne, d'un concept de politique lui-même agonistique, si l'on suit Schmitt (section 1.4.1.), que l'on ne peut détacher du mythe fondateur hobbesien de l'État. La *guerre civile*, la guerre au sein de l'État, hante celui-ci depuis son fondement, même si la fiction hobbesienne place la guerre de tous contre tous dans un état de nature révolu. Le concept de politique est ainsi *connexe* à celui d'État. Là où pour l'approche éthique et morale du paradigme-doublet de la guerre, nous avons comme notions centrales, les notions de société et de normes sociales, nous allons trouver, pour l'approche politique et stratégique, les notions d'État et de lois. Ces lois peuvent être d'ordre juridique – ou législative et donc s'intégrer dans un fonctionnement « normal » de la

¹³⁸⁰ J. DERRIDA, *Voyous, op. cit.*, p. 107.

démocratie – mais elles peuvent aussi être d'ordre stratégique, c'est-à-dire qu'elles peuvent décrire, comme le fait la « loi du plus fort », le fonctionnement des rapports de force qui restent nécessaires à la fois pour la mise en œuvre du dispositif disciplinaire du biopouvoir et pour les relations entre États. Avec l'appareil d'État qui « capture » et « segmente » (section 2.3.1.), la pensée politique donne à la faculté de l'entendement, ou de la *ratio*, une place prépondérante sur les autres facultés, afin de permettre de développer un certain déterminisme qui permet de figer et de maîtriser au travers de lois les évolutions qui pourraient advenir.

3.3.1. *LA GUERRE DANS LES CONCEPTS DE POLITIQUE ET DE DEMOCRATIE*

Clausewitz, en liant dans sa formule la guerre et la politique, a contribué à donner de la guerre une vision rationaliste. Pour illustrer sa définition trinitaire de la guerre, il attribue au gouvernement politique de son temps la faculté liée au pôle de l'entendement pur, puis au chef militaire et son armée, la faculté liée au pôle de la libre activité de l'âme, et au peuple, celle liée au pôle de l'impulsion naturelle aveugle¹³⁸¹. Or, il sait très certainement que chez Kant, dans la critique de la raison pure, la raison laisse légiférer l'entendement pour ce qui est de la faculté de connaître. Chez Clausewitz, c'est bien l'entendement pur qui doit dominer les deux autres facultés, et par suite, le gouvernement politique qui doit décider en dernière instance pour le chef militaire et le peuple. La vraie nature de la guerre étant celle du duel qui a tendance à monter aux extrêmes, le pôle de la libre activité de l'âme se soumettrait ainsi volontairement, afin de maîtriser la violence, au pôle de l'entendement pur, comme le fait la raison qui, chez Kant, se subordonne à l'entendement. Or, nous avons vu que la force de la formule clausewitzienne réside également dans sa capacité à susciter le questionnement autour de son renversement (section 1.2.2.) : guerre et politique seraient comme l'avvers et le revers d'une même pièce qui tourne sur elle-même. Les deux objets « guerre » et « politique » évoluent dans un rapport indissociable d'inversion l'un par rapport à l'autre ; le lien « guerre-politique » ne peut ainsi être défait. Pour Foucault, la guerre agit comme un opérateur de renversement des modèles de fonctionnement du pouvoir politique (section 2.2.1.). Politiquement, il est souhaitable que la guerre soit la continuation de la politique par d'autres moyens ; philosophiquement, il est nécessaire de ne pas occulter que la politique puisse être une guerre continuée.

La démocratie, comme modèle de fonctionnement du pouvoir politique dans les sociétés biopolitiques, entretient avec la notion de guerre un lien similaire de renversement

¹³⁸¹ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 69.

que nous allons étudier au travers du biface oscillant « démocratie/guerre ». La notion de démocratie, même si elle souffre elle-même de cette difficulté à être définie précisément, offre néanmoins, vis-à-vis du concept de politique, un caractère plus opératoire car concret : la démocratie *actualise* le concept du politique pour la période actuelle sur laquelle nous nous concentrons.

Le concept du politique correspond sans doute, comme concept, à ce que le discours idéal peut *vouloir* énoncer de plus rigoureux sur l'idéalité du politique. Mais aucune politique n'a jamais été adéquate à son concept. Aucun événement politique ne peut être correctement décrit ou défini à l'aide de ces concepts. Et l'inadéquation n'est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *praxis*, comme l'implique toujours Schmitt lui-même en recourant de façon si insistante au concept de *possibilité* ou d'*éventualité réelles et présentes* dans ses analyses des structures formelles du politique.¹³⁸²

La démocratie telle qu'elle est considérée aujourd'hui est un mode de gouvernement politique qui se veut « civilisé », en contraste avec un état de nature où la guerre de tous contre tous, la guerre « sauvage » ou « barbare », est la marque de l'absence de politique. La démocratie promeut la vie, la liberté et la paix, et lorsqu'elle y est acculée, elle accepte de s'engager dans une guerre, mais une *guerre civilisée* qui réponde à des règles fixées par le politique.

La démocratie : entre liberté et égalité

Les notions de démocratie et de liberté sont connexes entre elles parce qu'elles entretiennent une relation forte, de la même façon que les notions de guerre et de violence. La Liberté est un quasi-transcendental des sociétés biopolitiques, le plus important après celui de la Vie pour ce qui concerne le domaine de l'éthique et nous avons vu que l'exercice de la liberté est fragilisé et limité par la violence qu'elle peut induire (section 3.2.1.). Pour Derrida, la liberté pure, originaire ou inconditionnelle, est au fondement du concept de démocratie dont l'exercice est aussi fragilisé et limité par cette liberté : il parle de « suicide » ou d'« auto-immunité » de la démocratie et l'illustre par les exemples des totalitarismes fascistes et nazi qui sont arrivés démocratiquement, et donc librement, au pouvoir (section 2.4.2.). Le principe de la liberté est au cœur de la démocratie qui ne peut en priver une partie des citoyens sans se renier elle-même. Dans l'exemple des totalitarismes choisi par Derrida, la logique stratégique des rapports de force peut difficilement intervenir pour empêcher les élections, même si elle anticipe parfaitement la suite des événements. Tout se passe comme si la liberté tirait la démocratie hors du champ strictement politique pour l'amener vers le

¹³⁸² J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 134.

champ éthique et moral. La *liberté* est pour Derrida l'élément *centrifuge* de la démocratie, qui la rappelle vers son origine inconditionnelle ; l'élément *centripète* de la démocratie, quant à lui, est l'*égalité* (section 2.4.2.). L'égalité suppose la mesure et le calcul ; elle ramène la démocratie dans la conditionnalité et la logique calculatoire, quantitative et limitative de la politique. Même si Derrida ne le mentionne pas explicitement, l'égalité est une notion inconditionnelle, au même titre que la liberté qui suppose, quant à elle, l'indivisible et l'inquantifiable. Mais, contrairement à la liberté inconditionnelle, l'*égalité inconditionnelle* a tendance à actualiser les notions conditionnelles liées à l'ordre, aux limites, à la segmentation, à la territorialisation ou à la stratification qui accompagnent la notion d'État chez Deleuze et Guattari (section 2.3.1.). La liberté est à la machine de guerre nomade ce que l'égalité est à l'appareil d'État.

La démocratie « à venir » est pour Derrida le *télos* d'une démocratie qui doit s'échapper de sa capture étatique ou politique, c'est-à-dire de l'emprise de la *ratio*, pour s'élever quelque part au-dessus du politique.

La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la *différance* par laquelle elle se diffère et diffère d'elle-même [...] ne cherchant son lieu que sur la frontière instable et introuvable entre le droit et la justice, c'est-à-dire aussi entre le politique et l'ultra-politique. C'est pourquoi, une fois encore, il n'est pas sûr que « démocratie » soit un concept de part en part politique.¹³⁸³

Nous retrouvons la démocratie à venir au cœur du mouvement de supplémentarité qui va de la justice inconditionnelle au droit conditionnel, ou de l'ultra-politique – que nous avons appelé « quasi-éthique » dans le chapitre précédent – au politique. Derrida espère ainsi donner à la notion de démocratie une dimension autre que celle, politique, liée aux rapports de force et au calcul stratégique. Or, nous avons montré que la guerre est aussi, comme le droit, un supplément de la justice inconditionnelle (sections 2.4.1. et 3.2.1.) ; elle est un *supplément dangereux*, un supplément dans lequel on ne peut, ou on ne veut, reconnaître la notion éthique originaire. Une « *guerre à venir* » peut-elle être pensée à l'instar de la démocratie à venir derridienne ? Si tel est le cas, elle se trouverait alors dans la « *différance* » par laquelle elle diffère d'elle-même, dans un lieu entre la justice inconditionnelle et une notion conditionnelle qu'il s'agirait de déterminer, dans un lieu au-delà du politique. La guerre civilisée de la démocratie est celle qui se plie au droit conditionnel et est strictement subordonnée au politique. Or nous avons vu que la conception définitive – et « inconditionnelle » si l'on peut dire – de la guerre pour Derrida est justement celle de cette

¹³⁸³ J. DERRIDA, *Voyous*, op. cit, p. 63.

guerre du droit classique européen (section 2.4.1.). Nous avons mis en évidence l'inégalité de traitement dans la déconstruction entre les notions claires ou positives, telles que celles d'amitié ou de démocratie, et les notions obscures ou négatives, telles que celles d'ennemi ou de guerre (section 2.4.2.). Derrida ne déconstruit que les faces claires des bifaces qu'il sublime vers les notions inconditionnelles, la plupart du temps d'ordre éthique, dont elles sont le supplément. Pourtant, les faces obscures de ces bifaces sont aussi des suppléments, dangereux certes, de notions inconditionnelles tout aussi éthiques. Derrida le sait très bien mais ne semble pas vouloir se résoudre à le montrer en pleine lumière. Il est certainement désolant de se rendre compte que de belles notions éthiques, comme la liberté ou la justice, puissent donner de si terribles maux sur terre. Au nom de la liberté, on fait la révolution ; au nom de la justice, on fait la guerre juste. Et ces formes de guerre supposent une violence si grande qu'elle sort du cadre consensuel acceptable. Nous proposons néanmoins de forcer la déconstruction du concept de guerre (section 2.4.2.) et de le libérer de sa capture étatique et politique.

Le concept de guerre que Derrida renvoie dans un idéal révolu, celui de la tradition européenne classique, est celui de la guerre que les États se déclarent entre eux pour régler leurs différends lorsqu'ils ne parviennent pas à le faire autrement. Cette guerre obéit à des règles de droit – droit de la guerre – et à des principes éthiques tels que le respect de l'ennemi. Les États ennemis sont *égaux* devant la guerre, non au sens où leur rapport de force serait identique, mais au sens de leur droit à faire la guerre. Aucun jugement moral ne doit intervenir : ce principe éthique d'*égalité* vient annuler toute différence¹³⁸⁴, tout déséquilibre qui pourraient faire monter la violence aux extrêmes ; il vient supprimer toute question morale dans la guerre pour ne conserver que le jeu rationnel de la politique. L'égalité serait l'élément *centrifuge* de la guerre là où elle est l'élément centripète de la démocratie, montrant bien la relation en miroir du biface « démocratie/guerre ». Que se passe-t-il si la démocratie, comme l'appelle de ses vœux Derrida, s'échappe du champ strictement politique pour atteindre, grâce à l'élément centrifuge de la liberté, un état plus proche de son origine inconditionnelle ? La guerre serait également attirée par la liberté, son élément centripète, qui la ferait sortir de son cadre strictement politique. C'est ce que constate Clausewitz avec les guerres napoléoniennes faites au nom d'un principe qui accompagnera les révolutions du XIX^e siècle : la « liberté guidant le peuple » ; ces guerres absolues sortent du cadre maîtrisé

¹³⁸⁴ Nous avons vu que pour Foucault, la guerre hobbesienne à l'origine de l'État est une *guerre d'égalité*, une guerre d'absence de différences (section 2.2.1.).

de la guerre dite classique et tendent vers le concept pur de guerre comme duel. Ne pouvant accepter que le politique perde la maîtrise de la guerre, des auteurs comme Aron ont associé ces guerres absolues à un idéal non réalisable (section 1.2.2.). Nous avons vu aussi que l'action libre pouvait mener à une violence inacceptable, à la terreur, que celle-ci prenne la forme du terrorisme (section 3.2.1.) ou de la menace de la terreur avec la dissuasion nucléaire (section 3.2.2.). Quel juste équilibre trouver entre une démocratie qu'il faudrait sublimer vers le principe de liberté et une guerre qu'il faudrait restreindre avec le principe d'égalité ? C'est en cela aussi que la démocratie est, selon le concept de Derrida, « auto-immune » : plus elle va vers son principe originaire de liberté, plus elle se met en danger et plus la guerre prend le dessus et s'émancipe de son cadre politique. Comment reconnaître le *seuil* à partir duquel la démocratie est en danger ? Où les États démocratiques se situent-ils actuellement vis-à-vis de cet équilibre instable ?

La sortie du *cadre politique* s'accompagnerait, selon Derrida, d'un passage d'une pensée du nombrable à l'innombrable, du quantitatif au qualitatif, c'est-à-dire de la *ratio* à l'irrationnel. Il le voit à l'œuvre dans le terrorisme du « 11 septembre » où il n'est plus possible de quantifier les effets de la violence et de mesurer son impact sur la population.

L'action « terroriste » cherche à produire des effets psychiques (conscients et inconscients !) et des réactions symboliques ou symptomatiques qui peuvent passer par des détours nombreux, incalculables en vérité. La qualité ou l'intensité des émotions provoquées (qu'elles soient conscientes ou inconscientes) n'est pas toujours proportionnelle au nombre de victimes ou à la quantité de dégâts.¹³⁸⁵

Cette perte d'objectivité, liée à l'incapacité de la pensée calculatoire à fournir les éléments demandés, met à mal la logique politique qui traite en termes de rapports de force, de gains et de pertes quantifiables. Projetée dans l'irrationnel, la faculté politique et stratégique perd ses repères et se trouve dépassée par des événements qu'elle ne peut comprendre. Nous avons vu que le rejet d'une guerre dans la catégorie floue et indéterminée du terrorisme peut procéder de cette incapacité à traiter correctement un événement : l'irrationalité perçue des actes terroristes, tels que ceux du « 11 septembre », fait sortir le mot guerre des contours clairs et précis de sa définition juridique (section 2.4.2.). Ce qui explique ce classement de terrorisme, ce n'est donc pas tant le niveau de violence quantifiable en termes de nombre de morts et de blessés, que l'incompréhension de ce mode d'action violent qui n'entre pas dans les standards du droit de la guerre et qui touche une population qui se pense protégée.

¹³⁸⁵ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit., p. 162.

[...] pour l'Europe, pour les États-Unis, leurs médias, leur opinion publique, des tueries quantitativement comparables ou même supérieures en nombre, qu'elles soient immédiates ou indirectes, ne produisent jamais de bouleversement aussi intense quand elles se produisent hors de l'espace européen ou américain [...].¹³⁸⁶

Derrida note le décalage de perception, qui s'appuie pourtant sur une logique quantitative, entre des violences perpétrées dans les États occidentaux et celles qui touchent un espace extérieur à ces États. Ce qui paraît « normal » hors des frontières protectrices des États démocratiques ne l'est plus dès lors qu'il pénètre les limites de ces États. Le cadre politique n'est pas seulement un cadre juridique ; il est aussi un cadre géographique. Nous avons abordé cette question de l'extériorisation de la guerre, des marges ou de la périphérie, ou encore du *dehors* des États occidentaux avec Schmitt (section 1.4.2.). Au-delà de l'aspect moral et éthique de cette différence de traitement des populations, nous pouvons souligner ce que cela implique d'un point de vue strictement politique : le terrorisme, en frappant à l'intérieur du « sanctuaire » américain, a montré l'inefficacité du *cadre* politique dans sa fonction première de protection ; il a montré la fragilité de la démocratie comme mode de gouvernement biopolitique, censé protéger la vie des populations.

La *ratio* politique de la démocratie est celle d'un ordre où tout doit être prévisible. La logique sécuritaire qui irrigue les sociétés occidentales veut que tout crime, tout événement soient « prévenus », dissuadés¹³⁸⁷ à l'avance, afin que la violence ne soit employée qu'en ultime recours. La *ratio* est la faculté de la connaissance par excellence et l'échec politique du « 11 septembre » a été porté par les services de renseignement qui auraient dû détenir les informations permettant d'empêcher les attentats. La stupéfaction engendrée par le fait qu'un groupe ait pu défier l'intelligence formidable déployée par les États-Unis, première puissance mondiale et modèle de la démocratie contemporaine, montre à quel point la confiance dans la logique de la *ratio* est forte, et à quel point son emprise sur la société est grande. La puissance américaine était censée se montrer dissuasive vis-à-vis de ce genre d'événement. Il est d'ailleurs notable que le mot anglais pour dissuader, *to deter*, ait la même racine que le mot *terreur*, comme pour marquer l'importance de l'effet terrorisant de la survenue d'un événement non prévu et non prévenu. Le maintien de l'ordre et de la sécurité à l'intérieur des frontières de l'État fait partie du contrat hobbesien passé avec le citoyen : ce dernier troque une partie de sa liberté contre l'assurance d'être en sécurité et de ne plus

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹³⁸⁷ Le concept français de dissuasion est restreint à la dissuasion nucléaire. Les Américains et autres membres de l'OTAN ont une acceptation plus large du terme *deterrence*.

avoir peur. Pour préserver ce contrat social, une démocratie ne doit pas se laisser corrompre de l'intérieur par une partie d'elle-même : tout citoyen doit adhérer aux règles de vie et respecter le cadre fixé par le politique. Un seul « voyou » peut compromettre, selon Derrida, l'édifice consensuel.

La voyoucratie est aussi un pouvoir corrompu et corrompueur de la rue, pouvoir illégal et hors la loi regroupant en régime voyoucratique, donc en formation organisée et plus ou moins clandestine, en État virtuel, tous ceux qui représentent un principe de désordre – non pas de chaos anarchique mais de désordre structuré, si je puis dire de complot, de conjuration, d'offense ou d'offensive préméditée contre l'ordre public. Voire dira-t-on, de terrorisme – national ou international. [...] La voyoucratie constitue déjà, elle institue même une sorte de contre-pouvoir ou de contre-citoyenneté. C'est ce qu'on appelle un « milieu ».¹³⁸⁸

Le « milieu » est ce *dehors* qui émerge anormalement à l'intérieur de l'espace ordonné de la démocratie. La voyoucratie derridienne est l'illustration contemporaine de ce monde que Schmitt voit succéder au monde moderne, qui était celui du Léviathan et du *jus publicum europæum*. La dérive *libérale* de l'État à l'ère contemporaine est pour Schmitt la cause de la perte de l'ordre protecteur de l'État fort, de la fin de la promesse hobbesienne de sécurité (section 1.4.1.). Pourtant, même si la biopolitique prône la bienveillance envers la population, elle ne s'appuie pas moins sur un dispositif disciplinaire de sécurité hérité de l'ère précédente. Pour Foucault, le libéralisme, doctrine politique des gouvernements des sociétés biopolitiques de l'épistémè moderne, a pour logique celle du « gouvernement frugal » : il accorde une certaine *liberté* à la juste mesure de l'atteinte de l'efficacité au moindre coût ; il « laisse faire » selon un calcul d'intérêt dont il reprend les principes à l'économie politique (section 2.2.2.). C'est donc une logique de calcul « économique » qui prévaut à la fois dans la prévention sécuritaire et la détermination du niveau de liberté accordé.

Après les attentats du « 11 septembre », les démocraties libérales ont renforcé leur niveau de sécurité et donc restreint le niveau de liberté donné aux citoyens. Mais cela met-il la démocratie à l'abri du danger auto-immunitaire qui la guette ? La liberté est-elle la seule notion qui rende la démocratie « auto-immune » ? Pour Derrida, « il n'y a pas de pire guerre que celle des frères ennemis. Il n'y a jamais de guerre, et de danger pour la démocratie à venir, que là où il y a des frères »¹³⁸⁹. Le *seuil* de bascule du biface « démocratie/guerre »

¹³⁸⁸ J. DERRIDA, *Voyous*, op. cit, p. 98.

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p. 76.

aurait-il quelque chose à voir avec la notion de fraternité, troisième notion structurante pour le concept de démocratie, selon Derrida¹³⁹⁰, aux côtés de la liberté et de l'égalité ?

La guerre : entre fraternité et réciprocité

La notion de *fraternité*, plus que les notions de liberté et d'égalité peut-être, renvoie aux origines communes des concepts de politique et de démocratie.

Le concept de politique s'annonce rarement sans quelque adhérence de l'État à la famille, sans ce que nous appellerons une *schématique* de la filiation [...]. Si aucune dialectique de l'État ne rompt jamais avec ce qu'elle relève et dont elle relève (la *vie* de famille et la société civile), si le politique ne réduit jamais en lui cette adhérence à la génération familiale, si quelque devise républicaine associe presque toujours la fraternité à l'égalité et à la liberté, la démocratie, elle, s'est rarement déterminée sans la confrérie ou la confraternité.¹³⁹¹

Ces racines nous invitent à nous intéresser aux travaux des anthropologues de la parenté ou de la religion¹³⁹². Dans les réflexions de Girard sur la *violence mimétique*, la figure du frère est celle du même, mais elle est aussi celle du double qui est tour à tour ami et ennemi. La guerre des *frères ennemis* évoque la violence originaire – Abel et Caïn notamment – et les racines de la guerre comme duel – dont Clausewitz s'inspire pour son concept pur de guerre. L'étude des sociétés traditionnelles et primitives, si elle ne permet pas véritablement de remonter aux origines de la violence guerrière, donne du moins une idée des mythes qui leur sont dédiés. L'ordre social et la sécurité de la communauté sont fondés, selon Girard, sur l'événement mythique qui voit la résolution extrême de la violence originaire : la société naît de la violence des frères ennemis. Dans la violence mimétique, « les antagonistes se croient tous séparés par une différence formidable. En réalité, [ils] deviennent tous les jumeaux de la violence »¹³⁹³. Les jumeaux, pour de nombreuses sociétés primitives, sont des doubles et donc des êtres surnaturels maléfiques. Dans le duel, les rivaux se confondent ; ils se ressemblent comme des *frères ennemis*. Pourtant ceux-ci n'aspirent qu'à la différence et refusent d'admettre qu'ils sont dans la réciprocité. « C'est le désir de

¹³⁹⁰ La devise « liberté, égalité, fraternité » est celle de la République française, et non de la démocratie française. En quelque sorte, pour Derrida, la démocratie choisit la forme de gouvernement de la république et se dote de cette devise.

¹³⁹¹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 12-13.

¹³⁹² L'anthropologie politique est née dans les années 1960 avec pour ambition de montrer que le concept de politique pouvait aussi être utilisé pour des sociétés primitives ou traditionnelles que l'on considérait jusque-là « a-politiques ». Voir Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2013.

¹³⁹³ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, op. cit, p. 121.

différer, paradoxalement, qui fait toujours tout retomber dans l'identité et l'uniformité. »¹³⁹⁴ Si chaque protagoniste se croit capable de maîtriser la violence, pour Girard, « c'est la violence qui maîtrise tous les protagonistes successivement, les insérant à leur insu dans un jeu, celui de la réciprocité violente, auquel ils croient toujours échapper »¹³⁹⁵. L'homme est maîtrisé par un mécanisme qui le ramène sans cesse sur son frère ennemi, sur la réciprocité, dans une oscillation de plus en plus rapide, c'est-à-dire dans une montée aux extrêmes telle que l'a conceptualisée Clausewitz.

La *réciprocité* engendre mécaniquement une oscillation croissante de la violence entre les lutteurs, chacun d'eux cherchant à prendre le dessus sur l'autre. La raison de la dispute, l'objet convoité du « triangle mimétique » girardien, s'efface pour ne laisser que la relation entre un dominant et un dominé, un modèle et un disciple, qui s'inverse de plus en plus rapidement. Or l'indifférenciation des protagonistes n'est pas visible de l'intérieur du combat et, inversement, la différenciation qu'ils recherchent et expérimentent n'est pas visible de l'extérieur du combat¹³⁹⁶. « L'unanimité fondatrice ne se réalise pourtant pas du dehors ; elle est le fait des antagonistes eux-mêmes [...] il faut que l'identité et la réciprocité finissent, d'une manière ou d'une autre, par s'imposer aux antagonistes eux-mêmes, par triompher à l'intérieur du système. »¹³⁹⁷ Le duel originaire des frères ennemis se résout dans un mouvement d'*extériorisation* qui libère le système de toute différence et de toute violence, et qui crée ainsi l'ordre et la société. Dans la théorie girardienne, la violence mimétique s'étend par contagion à l'ensemble de la société qui désigne alors arbitrairement un bouc émissaire, le charge du fardeau de la responsabilité de la violence et l'exile à l'extérieur du système. Durant tout le processus de fondation de l'ordre social, les hommes restent dans l'illusion de la réciprocité : pour eux, les frères ennemis étaient dans la réciprocité du combat et non dans la différenciation ; de plus, ils sont persuadés que c'est la violence, et non pas la différence, qui quitte le système pour habiter un lieu transcendant tout-puissant et inquiétant dont il faut rester distant. « Bien que la violence proprement

¹³⁹⁴ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde : recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Fort*, Paris, Grasset, 2009, p. 401.

¹³⁹⁵ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 107.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, p. 234-235. « [T]ous les antagonistes sont incapables, en règle générale, de percevoir la réciprocité des rapports dans lesquels ils sont eux-mêmes engagés. [...] les *mêmes*, en effet, qui demeurent aveugles à la réciprocité, quand elle les engage, la perçoivent très bien quand ils n'y sont pas impliqués. [...] De l'intérieur du système, il n'y a que des différences ; du dehors, au contraire, il n'y a que de l'identité. »

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 235.

humaine domine secrètement le jeu du sacré, [...] elle tend toujours à passer au second plan, du fait même qu'elle est posée hors de l'homme ; on dirait qu'elle cherche à se cacher, comme derrière un écran, derrière des forces réellement extérieures à l'humanité. »¹³⁹⁸ Chez Girard, la différence est la cause de la violence réciproque car elle incite le désir mimétique à transformer le modèle en rival. Il y a donc confusion entre la différence et la violence, entre la cause et l'effet. En cherchant à évacuer la violence hors du système, les rites sacrificiels ne peuvent pas être efficaces et doivent être répétés régulièrement, car ils évacuent l'effet et non la cause. S'ils ne s'attachent pas à évacuer la différence, c'est qu'au contraire ils la recherchent ; ce sont des doubles et de l'absence de différence dont ils ont peur. Au travers des sacrifices rituels, ils cherchent à reproduire l'extériorisation de la violence originelle.

La violence rituelle est toujours *moins* intestine que la violence originelle. En devenant mythico-rituelle, la violence se déplace vers l'extérieur et ce déplacement a, en lui-même, un caractère sacrificiel : il dissimule le lieu de la violence originelle, protégeant de cette violence et du savoir de cette violence le groupe élémentaire au sein duquel la paix doit absolument régner.¹³⁹⁹

L'extériorisation de la violence par les rites sacrificiels rappelle l'extériorisation de la violence par l'institutionnalisation de la guerre décrite par Foucault (sections 1.2.2. et 2.2.2.). Elles ont le même but : *maintenir* l'ordre et la paix à l'intérieur de la communauté. Les deux types d'extériorisation, l'une socio-religieuse et l'autre politique, ne sont pas de même nature que l'extériorisation originelle, celle du bouc-émissaire, qui *crée* l'ordre et la paix. Mais personne ne sait vraiment comment cette création, ces « choses cachées depuis la fondation du monde », sont déroulées, comment l'indifférenciation oscillante a abouti à la désignation de celui qui sera exilé et sacrifié. On sait seulement que, depuis lors, les hommes s'organisent spatialement ou territorialement en créant un « intérieur » où la violence est interdite et un « extérieur » où elle est admise. Mais le système se complique car les agrégats politiques diffèrent selon le niveau du groupe considéré : des groupes élémentaires se considérant extérieurs les uns des autres peuvent se combiner en un unique « intérieur » lorsqu'il s'agit de se comparer à un groupe de niveau supérieur. Deux personnes peuvent s'estimer étrangères car n'appartenant pas au même groupe élémentaire, mais néanmoins s'admettre semblables par rapport à d'autres personnes qui n'appartiennent pas à leur tribu ou pays. Tout dépend de la façon dont les acteurs ou les groupes composant le système interagissent les uns avec les autres.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 91.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p. 370.

En extériorisant politiquement la violence, c'est-à-dire au travers de la *guerre*, le groupe social entre donc de nouveau en rivalité, non plus à l'échelle individuelle comme dans le duel de la violence mimétique originelle, mais à l'échelle du groupe. Mais cette guerre ne monte pas forcément aux extrêmes, ce qu'étudie avec minutie Clausewitz en s'interrogeant sur les « modifications dans la réalité »¹⁴⁰⁰ vis-à-vis du concept pur de guerre. La notion de friction lui sert notamment à montrer que les freins du rouage d'une mécanique guerrière parfaite sont liés à la démultiplication des acteurs.

La notion de friction est la seule qui corresponde de manière assez générale à ce qui distingue la guerre réelle de celle qu'on peut lire dans les livres. La machine militaire, c'est-à-dire l'armée et tout ce qui en fait partie, est au fond très simple, et paraît par conséquent facile à manier. Mais il faut se rappeler qu'aucune de ses parties n'est faite d'une seule pièce, que tout s'y compose d'individus, dont chacun conserve sa propre friction sous tous ses aspects.¹⁴⁰¹

Ces frottements qui enrayent la montée aux extrêmes, ces adhérences d'échelle, semblent cependant être vaincus au XX^e siècle avec la modernisation des armées et des équipements militaires. Avec la *guerre totale*, tout se passe comme si l'armée se battait comme un seul homme : la guerre totale des États est celle de frères ennemis, guerre contagieuse qui devient mondiale et qui dévoile cet infini du Même dont parle Levinas (section 3.1.2.). Les sociétés qui se cloisonnent en État dans le but d'assurer leur sécurité prônent le consensus social et la *fraternité* entre les citoyens, mais cela au détriment d'une différenciation qui les éloignent des hommes qui vivent à l'extérieur des frontières de l'État. L'expérience de la guerre met ces sociétés les unes en face des autres, dans la même peur de l'Autre. La fraternité qui lie les citoyens d'un État est la même dans chacun des camps et c'est elle qui devient le moteur, au travers de la « fraternité d'armes », d'une mécanique de la réciprocité qui monte aux extrêmes. Le rêve politico-juridique, né avec l'ordre européen moderne, de l'ennemi sans la haine¹⁴⁰² n'empêche pas, n'en déplaie à Schmitt (section 1.4.1.), la montée aux extrêmes : il n'y a effectivement pas besoin de *haine* de l'ennemi, mais seulement d'une *peur* de l'inconnu qu'est l'Autre. La haine dans la guerre est celle qui

¹⁴⁰⁰ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 55.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 109-110.

¹⁴⁰² J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 146. Note de bas de page. « Le concept de haine, comme sentiment, n'aurait pas de sens juridique ou politique, et le concept d'ennemi (juridique ou politique : *hostis*) n'implique en rien la haine. »

permet de tuer le voisin que l'on connaît¹⁴⁰³ ; elle est aussi celle de la vengeance de sang¹⁴⁰⁴. Cela ne veut pas dire qu'individuellement certains soldats, lors des deux guerres mondiales, n'aient pas ressenti de haine envers les soldats ennemis, mais politiquement, la guerre n'avait pas besoin de la haine des soldats pour monter aux extrêmes.

Derrida, pour lequel le concept de politique trouve un fondement dans la notion de fraternité, et Schmitt, pour lequel ce concept se fonde dans la guerre, se rejoindraient donc au seuil de bascule du biface « démocratie/guerre ». Le concept schmittien du politique se définit à la fois dans l'immanence d'un monde dans lequel existe un ennemi – l'ennemi existe à partir du moment où il est désigné et à ce moment-là le politique naît, dans l'acte de désignation – et qui existe par la relation avec cet ennemi et dans la pointe hyperbolique de la possibilité réelle de la guerre avec cet ennemi (section 1.4.1.). Schmitt voit le politique au travers des notions de guerre et d'ennemi, là où Derrida le voit au travers des notions de démocratie et d'amitié. Les deux ne considèrent que la face claire du biface « démocratie/guerre », mais Schmitt envisage aussi l'exception, l'extrême possibilité de la bascule vers la face obscure. Derrida préfère rester sur la face claire du biface, celle de la démocratie, où la fraternité est non belligène et prend le nom d'amitié. S'appuyant sur le concept d'ami de Cicéron, Derrida positionne ainsi l'amitié dans la sphère du même et non dans celle de la différence :

l'ami, est-ce le même ou l'autre ? Cicéron préfère le même [...] l'ami est [...] notre « propre image idéale ». [...] Cicéron se sert du mot *exemplar* qui veut dire portrait, mais aussi, comme *exemplum*, la copie, la reproduction, l'exemplaire aussi bien que l'original, le type, le modèle. Les deux sens (l'original unique et la copie multipliable) cohabitent ici, ils sont ou paraissent être le même [...].¹⁴⁰⁵

La logique cicéronienne du même est aussi celle de la réciprocité et Derrida, comme Girard, en voit le danger : « sa “logique” n'en aboutit pas moins, dans la conséquence même

¹⁴⁰³ Comme lors du massacre de la Saint-Barthélemy : voir Russell JACOBY, *Les ressorts de la violence peur de l'autre ou peur du semblable ?*, trad. fr. Karine Reignier-Guerre, Paris, Belfond, 2014.

¹⁴⁰⁴ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 211-212. « [...] c'est alors un penchant sensible à la haine non de l'injustice, mais de ce qui nous fait tort ; cette tendance (à persécuter et à détruire) puisqu'elle est fondée sur une idée, égoïstement appliquée toutefois, transforme le désir de justice contre l'offenseur en passion de revanche ; celle-ci souvent pousse la violence jusqu'au point de délire qui fait qu'on s'expose à périr, pourvu que l'ennemi n'échappe pas ; et cette haine devient (dans la vengeance du sang) un héritage des peuples ; s'il n'est pas encore vengé, le sang de l'offensé, comme on dit, crie jusqu'à ce que ce sang innocemment versé soit lavé dans un autre, fût-ce dans celui d'un descendant irresponsable. »

¹⁴⁰⁵ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 20.

du même, à une convertibilité vertigineuse des contraires »¹⁴⁰⁶. Comme la notion de fraternité, celle d'amitié, du fait de sa relation étroite avec le même et le double, est instable. Les frères peuvent devenir ennemis, mais les amis aussi, d'autant plus si le concept d'ennemi est celui d'*hostis*, d'ennemi sans haine¹⁴⁰⁷.

Comment prévenir alors le suicide démocratique qu'alimentent le désir de liberté et la condition nécessaire de fraternité sur lesquels reposent les sociétés des États libéraux ? Comment empêcher la réciprocité de mettre le système en instabilité ?

Le retour de l'État fort et de la guerre juste

Le concept de pouvoir, celui de la domination au sens fort que Foucault nomme le « Pouvoir » et auquel il refuse de s'intéresser (section 1.2.2.), repose sur une non-réciprocité des relations ; il est comme un anti-concept de la guerre comme duel. Dans le plan d'immanence du pouvoir foucauldien, l'outil d'analyse « guerre » introduit la réciprocité qui fonde la possibilité des rapports de force et qui permet d'appréhender le pouvoir, non dans sa forme de pouvoir absolu, de domination pure, mais selon un schéma binaire « pouvoirs-résistances » (section 2.2.1.). Certains pourraient penser que plus le pouvoir tend vers le pouvoir « pur » ou « fort », moins il y a de résistances pour amorcer un mouvement de réciprocité qui pourrait faire basculer le système dans le chaos ; c'est la logique du gouvernement autoritaire. Or l'histoire montre que les résistances peuvent être proportionnelles au pouvoir opprimant et capables de renverser ce type de gouvernement. La seule façon d'empêcher la réciprocité serait d'exercer une domination pure, comme celle qui existe dans l'esclavage ; nous serions alors à l'exact opposé des principes de la démocratie. Comment sortir de cette impasse ? Comme l'État peut-il être « fort » et « résistant » à la réciprocité tout en restant démocratique ?

Dans le plan d'immanence de la guerre clausewitzien, de façon symétrique au plan d'immanence du pouvoir de Foucault, l'outil d'analyse « politique » introduit l'antithèse de la réciprocité, qui admet l'asymétrie des rapports de force et les « frictions » de la guerre, et qui enraye la montée aux extrêmes (section 1.2.2.). Clausewitz voit dans la politique la solution de l'impasse dans laquelle la réciprocité plonge toute société. Il serait donc possible, si nous le suivons, d'obtenir le même effet que le pouvoir pur tout en conservant un mode

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 107. « D'où une première possibilité de glissement sémantique et d'inversion : l'ami (*amicus*) peut être un ennemi (*hostis*), je peux être hostile envers mon ami, je peux lui être hostile publiquement, et je peux inversement aimer (en privé) mon ennemi. »

de gouvernement politique admettant des résistances¹⁴⁰⁸. Tout l'art de la politique serait de savoir maintenir l'ordre social en maîtrisant le niveau de résistance. Il y aurait plusieurs façons plus ou moins subtiles de parvenir à cet effet : de l'absolutisme aux sociétés de contrôle deleuziennes (section 2.3.2.), en passant par les sociétés de sécurité foucaaldiennes. Les sociétés biopolitiques, en gardant en toile de fond le dispositif disciplinaire mais en affichant ouvertement une volonté de bienveillance et un souci de la vie, sont certainement ce qui se fait de plus subtil en la matière : tout se passe comme si la population ne se rendait pas compte, ne voyant pas le dispositif disciplinaire caché, qu'elle accepte un marché dans lequel elle troque une partie de la liberté individuelle contre la sécurité collective. La subtilité de ce mode de gouvernement réside dans le fait qu'il suscite cette acceptation inconsciente qui réduit fortement toute résistance de la population en empêchant la prise de conscience de l'état de servitude « involontaire » dans lequel elle se trouve. Mais la formule de ce gouvernement biopolitique reste fragile et sensible aux crises, qu'elles soient sécuritaires, économiques ou sanitaires ; « la crise de gouvernabilité de la démocratie »¹⁴⁰⁹ est récurrente et demande que le contrat social – qui reste celui de la sécurité contre la liberté, celui, paradoxalement, de la théorie « libérale » – se réinvente en permanence. L'État libéral, en devenant « État-providence », a pu parvenir à faire taire les revendications sociales et éloigner le danger de la lutte des classes. Mais l'équilibre atteint est instable et à la moindre crise, économique, monétaire ou sanitaire notamment, qui dégrade le niveau de subsistance de la population, l'État est sommé d'intervenir¹⁴¹⁰.

La crise d'origine sécuritaire, en revanche, si elle peut aussi avoir pour conséquence de dégrader le niveau de vie de la population, touche directement à la préservation de cette vie. La lutte des classes n'est pas le seul moteur de la mise en oscillation du système¹⁴¹¹ et

¹⁴⁰⁸ C'est bien cette foi de Clausewitz dans la politique qui intéresse au plus au haut point Aron : R. ARON, *Penser la guerre, Clausewitz : 1. L'âge européen*, op. cit.

¹⁴⁰⁹ Grégoire CHAMAYOU, *La société ingouvernable : une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique éditions, 2018, p. 212. « La “crise de gouvernabilité de la démocratie” est le nom d'une reformulation mutilée de la théorie de la crise [marxiste]. »

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 206. « Huntington actualisait un thème classique, que la philosophie politique n'a, au fond, jamais cessé de ressasser depuis les Grecs : la démocratie n'est autre que le régime du débordement permanent. [...] La crise de gouvernabilité de la démocratie se manifest[e] non par un repli, mais par un expansionnisme de l'activité gouvernementale. »

¹⁴¹¹ Nous avons d'ailleurs déjà rattaché au paradigme de la lutte des classes, d'autres luttes à caractère social ou religieux, et de manière générale les guerres civiles quelles qu'en soient les raisons (section 1.3.2.).

l'État, appareil de gouvernement, a en charge de résoudre toute question posée par la réciprocité. Pour cela, il lui faut sans cesse réinventer l'*état d'exception*. Face au grand danger sécuritaire qu'est l'ennemi intérieur mis en évidence par le terrorisme, il doit modifier l'équilibre « liberté/sécurité » et pour cela procéder à des manœuvres stratégiques que nous avons appelées « performatives ». La notion de terrorisme évolue bien dans les deux registres éthico-social (section 3.2.1.) et juridico-politique. Le terrorisme justifie l'état d'exception et les dispositions exorbitantes du droit commun qui sont prises, notamment en termes de violence et de privation de liberté. La *radicalisation* de la violence n'est pas propre au terrorisme du XXI^e siècle, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, mais est un phénomène des marges extrêmes du biface « liberté/violence ». Elle n'est alors pas le symptôme d'une nouvelle crise – qui succèderait aux crises de la souveraineté qui visaient le système politique de l'absolutisme à la Révolution française et le système social en « mai 68 » (section 1.1.2.) – mais celui d'une crise latente de la souveraineté qui toucherait l'État en tant que totalité aliénante et se manifesterait à ses marges. Comme Derrida l'illustre avec sa notion de « milieu » pour la voyoucratie, les marges ne sont pas forcément géographiques. « Le voyou peut être aussi un de ces “grands criminels” (*grosse Verbrecker*) dont Benjamin nous explique dans *Zur Kritik der Gewalt* qu'ils fascinent parce qu'ils défient l'État, c'est-à-dire l'instance qui, représentant le droit, détient et s'assure en fait le monopole de la violence. »¹⁴¹² L'emploi du terme « grands criminels » laisse entendre que Derrida positionne ces voyous à l'extrémité du deuxième cadre social que nous avons proposé comme étant la limite extrême des marges du biface « liberté/violence » (section 3.2.1.).

La violence *légitime* est un monopole de l'État, considéré comme le seul dépositaire des normes de la société et le seul garant de leur respect. Dans notre approche foucaldienne, l'État est bien l'appareil nécessaire à la société de sécurité pour garantir le bon fonctionnement de la régulation par les normes. Après le traumatisme causé par le terrorisme du « 11 septembre », l'État est sommé de *réagir* pour régler cette question des « grands criminels » et des « terroristes ». Les notions de représailles et de réciprocité reviennent donc sur le devant de la scène, et avec elles la question de la responsabilité de l'enclenchement des hostilités. « Tous ceux qui, dans le monde, ont organisé ou tenté de justifier cet attentat [du 11 septembre] y voyaient une réponse aux terrorismes d'État des États-Unis et de leurs

¹⁴¹² J. DERRIDA, *Voyous*, op. cit., p. 101.

alliés. »¹⁴¹³ Le premier des États voyous ne serait-il pas, comme Chomsky l'écrit dans *Rogue State*¹⁴¹⁴, les États-Unis ? Tout semble n'être que représailles contre représailles :

tout terrorisme se présente comme une réplique, dans une situation de surenchère. Il revient à dire :
« Mon recours au terrorisme est un dernier recours parce que l'autre est plus terroriste que moi ; je me défends ou je contre-attaque ; le vrai terroriste, le pire, c'est celui qui m'aura privé de tout autre moyen avant de se présenter lui-même, lui le premier agresseur, comme une victime. »¹⁴¹⁵

La justification de la réplique terroriste comme derniers recours face à un autre amoral, « plus terroriste que moi » et qui se présente comme la première « victime », rappelle *le retour de la guerre juste* pensé par Schmitt (section 1.4.1.). La guerre contre le terrorisme se présenterait comme une justification à s'affranchir des règles du droit international. L'État se trouve entraîné dans une réciprocité similaire à celle, mimétique, de la violence originelle : l'État, contre la violence qui le touche à ses marges et qui se justifie elle-même comme réponse à une violence d'État, entre dans la logique mimétique du « contre », contre-terrorisme ou contre-insurrection. La contre-guérilla de Trinquier justifie une sorte de mimétisme dans la réponse à la violence radicale, nous l'avons vu avec la question de la torture (section 2.4.1.), mais il prévoit également « une organisation pour permettre aux habitants de participer à leur propre défense », organisation qui n'est autre qu'un état d'exception que seul l'État fort, tel que Schmitt le conçoit, ose se permettre.

Une telle *Organisation* heurtera certainement notre vieil esprit individualiste et fera courir à nos libertés des dangers qu'il ne faut pas minimiser. L'analogie apparente avec certaines organisations totalitaires pourra permettre à nos adversaires des attaques faciles. Nous ne devons pas nous laisser leurrer ; la différence entre elles est fondamentale ; notre organisation est une organisation de guerre défensive dont le seul but est d'assurer la protection des populations, particulièrement contre le danger du terrorisme. Aucun individu en y entrant n'aura à abdiquer une parcelle quelconque de ses libertés essentielles ; mais face à l'ennemi commun chacun apportera avec discipline à ses semblables et à ses chefs une aide totale et sans réserve. La guerre gagnée, ou le danger passé, elle n'aura aucune raison de subsister.¹⁴¹⁶

L'État fort doit parvenir à *justifier* correctement les mesures prises liberticides sous peine de passer pour un État totalitaire. Dans le camp adverse qui « contre » le contre-terrorisme ou la contre-guérilla, la justification de la violence se fait en miroir : pour Che Guevara, « la violence n'est pas le patrimoine des exploiters, les exploités peuvent

¹⁴¹³ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit, p. 161.

¹⁴¹⁴ Noam CHOMSKY, *Rogue states: the rule of force in world affairs [États voyous : la loi de la force dans les affaires mondiales]*, London, Pluto Press, 2000.

¹⁴¹⁵ J. DERRIDA, J. HABERMAS et G. BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre*, op. cit, p. 162.

¹⁴¹⁶ R. TRINQUIER, *La Guerre moderne*, op. cit, p. 50-57.

l'employer et même plus, ils doivent l'utiliser en son temps. [...] Lénine [...] disait : "[...] *on ne peut éviter la guerre que commencent toujours et partout les mêmes classes dominantes et oppresseuses*" »¹⁴¹⁷. Dans les deux camps, la logique mimétique des représailles entraîne une même rhétorique politique, qui est « martiale » quand il s'agit d'entrer en guerre – le *jus ad bellum* – mais qui est « humaniste », quand il s'agit de conduire la guerre – le *jus in bello*. Ainsi, la « façon de traiter l'ennemi » est, selon Che Guevara, un « élément essentiel de la tactique de guérilla » : « la clémence doit être la plus large possible à l'égard des soldats qui vont combattre pour accomplir – ou du moins ils le croient – leur devoir militaire. [...] les survivants doivent être rendus à la liberté, les blessés soignés [...] pour faire la démonstration pratique de la supériorité morale du guérillero sur le soldat oppresseur »¹⁴¹⁸.

Le concept de *guerre juste* rend donc compte d'un besoin *politique*, qu'il soit celui de l'État ou de celui qui le combat, de légitimer non pas seulement l'entrée en guerre mais aussi les actions violentes conduites dans la guerre. Il devient, dans le champ politique, le *concept total* ou englobant de guerre juste, capable de rassembler les deux paradigmes opposés et « orthogonaux » de la guerre dite classique et de la lutte des classes (section 1.4.1.). La « *guerre à venir* », pendant de la « *démocratie à venir* » derridienne, pourrait alors se concevoir dans la « *différance* » entre la justice inconditionnelle et cette notion conditionnelle qu'est le concept *politique* de guerre juste. La guerre à venir, qui doit se situer dans un lieu au-delà du politique, serait alors une guerre *juste*, non pas seulement politiquement mais *éthiquement*. Derrida ne semble pas croire à cette possibilité puisqu'il s'en tient à la guerre dite classique qui est de part en part politique, et qui se laisse déborder de ses propres limites, nous l'avons vu, par la guerre juste politique. Le concept de guerre juste rend compte de l'incapacité de l'État de s'extraire de la réciprocité d'une guerre. Seule la *dissuasion nucléaire* donne à l'État fort une supériorité et une asymétrie complète vis-à-vis de ses ennemis terroristes, insurrectionnels ou guérilleros, mais l'absence totale de réciprocité rend la dissuasion sans effet contre ceux-ci. La dimension politique de la dissuasion réside dans le maintien sous contrôle de la réciprocité entre États dotés de l'arme nucléaire, avec cette caractéristique très spéciale d'être une arme « pure », sans « frictions » clausewitziennes, qui exige son non-emploi : une utilisation, même à une échelle tactique, entraînerait la réalisation du scénario apocalyptique de l'escalade de la violence et de la destruction de l'humanité (section 3.2.2.). Mais la possession de l'arme nucléaire peut aussi

¹⁴¹⁷ E. C. GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires*, op. cit., p. 152-153.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

être l'objet de l'ambition d'un État qui se veut « fort » pour des raisons de politique intérieure autant que pour des raisons de politique extérieure. C'est notamment le cas de l'Iran qui, malgré la révolution « spirituelle » islamique de 1979, développe une politique d'État sécularisée et à la rationalité très juridique¹⁴¹⁹. Cela montre une mondialisation du phénomène de *politisation*, entendu ici comme renforcement de l'État, parallèle à celui de *dé-politisation*, processus inverse que Schmitt évoque au travers de son concept de guerre civile mondiale (section 1.4.2.). Le fait que le groupe insurrectionnel ou terroriste *Daesh* ait cherché à revendiquer le statut d'État est également le signe que le processus de politisation accompagne celui de dé-politisation, que le retour de l'État fort est autant présent que sa remise en cause. La dérive autoritaire de l'État libéral¹⁴²⁰ va de pair avec la montée en puissance des acteurs non étatiques¹⁴²¹, dans une concurrence effrénée pour le gouvernement des sociétés et des individus qui les composent.

*

Le pôle de l'entendement pur ou de la raison spéculative se structure autour d'une double série paradigmatique à laquelle appartiennent les bifaces « politique/guerre » et « démocratie/guerre » ; ces bifaces font intervenir, dans leur supplémentarité, une série

¹⁴¹⁹ Christian JAMBET, *Le philosophe et son guide : Mullâ Sadra et la religion philosophique*, Paris, Gallimard, 2021, p. 336-337. « C'est par une étrange coloration de l'événement révolutionnaire sous les charmes anciens de la "spiritualité politique", comme la nommait Miche Foucault, que la révolution iranienne fut un temps considérée comme un mouvement de révolte échappant au régime des révolutions modernes, un mouvements antimoderne en quelque sorte, renouant avec les insurrections spirituelles d'antan, et par là consacrant la mort du révolutionnaire, succédant à la mort de Dieu, annonçant les modèles futurs des contestations de l'ordre. [...] Par ses alliances comme par ses effets politiques, la religion du savant eschatologique s'est transformée en une religion de ce monde, réduisant progressivement à peu de chose le pouvoir des authentiques tenants de la voie spirituelle comme celui des esprits animés de volonté messianique, tout cela par la toute-puissance de l'État. »

¹⁴²⁰ Proposant d'aller plus loin que Foucault dans ses travaux sur le néolibéralisme, Chamayou complète la vision d'une dissolution des anciens cadres de la souveraineté étatique dans le marché capitaliste par sa face inverse, celle d'un renforcement de l'autorité de l'État : un « État fort » pour une « économie libre ». G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable*, op. cit, p. 264. « [...] la notion de libéralisme autoritaire [...] s'applique à toutes les situations où, à une limitation du périmètre de la décision politique par l'interdit économique (son versant *libéral*), s'associe une restriction des moyens de pression subalternes sur la prise de décision politique (son versant proprement *autoritaire*). »

¹⁴²¹ Les organisations non gouvernementales (ONG), les entreprises multinationales, notamment celles dominant la sphère des réseaux sociaux (GAFAM : Google, Appel, Facebook, Amazon et Microsoft ; ou BHATX : Baidu, Huawei, Alibaba Group, Tencent et Xiaomi), et plus généralement ce que les théories des relations internationales appellent la « société civile ».

paradigmatique de notions inconditionnelles dont celles de liberté, égalité et fraternité de la devise républicaine, mais aussi celle de justice. Le biface « démocratie/guerre » ouvre, comme le biface « liberté/violence », sur le biface « guerre/violence » et la notion de guerre juste, montrant l'imbrication des aspects éthiques et politico-stratégiques de cette notion. Le structuralisme infinitiste permet d'aller au-delà du paradigme de la guerre dite classique en réinvestissant les trois pôles clausewitziens, qui comme nous le montrons, interagissent entre eux. Mais il permet aussi d'aller au-delà du paradigme de la lutte des classes, en élargissant la sphère de la dialectique marxiste – dont le rythme binaire diffère de celui, ternaire, de la dialectique hégélienne (section 1.3.2.) – à toutes les luttes se présentant dans une réciprocité mimétique qui monte mécaniquement aux extrêmes de la violence.

3.3.2. *LA GUERRE CIVILE, HANTISE DES DEMOCRATIES LIBERALES*

La notion de *politisation* comme procès vers « plus d'État » ou vers un État plus fort reprend l'idée de la politique comme gouvernement de la cité – celui de la cité-État de la Grèce antique – dans son opposition à l'absence – supposée – de gouvernement des peuples vivant à l'extérieur de la cité et qu'elle nomme « barbares »¹⁴²². Or aujourd'hui, les États s'étant partagé l'espace mondial habitable, il ne peut plus exister, théoriquement, de « barbares » ou de peuples « non civilisés ». Pourtant, la persistance du processus de politisation montre que ce n'est pas le cas ; son pendant, la dé-politisation, générerait en effet en périphéries des États ou même au cœur de ceux-ci de nouveaux « barbares », « nomades » ou « sauvages ». Les premiers États, agraires, étaient peu étendus géographiquement car il fallait pouvoir accéder rapidement et régulièrement aux zones de récolte pour les protéger des razzias ou pour prélever l'impôt ; avec la modernisation des moyens de transport et des technologies de surveillance, les États ont pu s'agrandir jusqu'à couvrir l'ensemble des terres exploitables – ou presque car le mouvement de territorialisation se poursuit, notamment en mer (section 1.4.1.). La dichotomie « civilisés/barbares » n'a pas disparu ; elle est seulement recouverte du voile humaniste de l'idée de « civilisation universelle ». Les « barbares » portent d'autres noms, comme ceux de « grands criminels », « voyous », « terroristes », mais sont toujours porteurs des mêmes maux – violence, mort, désordre, chaos. Comme le conçoit

¹⁴²² À l'instar de James C. Scott, nous utilisons ici le terme « barbares » pour rassembler toutes les notions apparentées de sauvages, nomades, primitifs, etc. qui désignent des peuples sans État. James C. SCOTT, *Homo Domesticus : Une histoire profonde des premiers États*, trad. fr. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte/Poche, 2021, p. 249-251.

James C. Scott, les « barbares » sont les « jumeaux cachés de la civilisation »¹⁴²³ ; ils sont les jumeaux des « civilisés », leurs *frères ennemis* ; ils font partie de leur identité et sont dans une rivalité permanente qui peut basculer à tout moment dans une guerre ouverte. Le *seuil* du terrorisme, de la *barbarie* ou de la sauvagerie n'est donc pas propre au biface « démocratie/guerre » de l'épistémè moderne, mais remonte aux origines de la politisation et aux premiers États.

La guerre contre les peuples barbares est souvent considérée comme la cause de l'effondrement de « civilisations », comme celle de l'Empire romain ; or, déjà à cette époque, ce n'était pas la guerre « à l'extérieur » qui menaçait le plus l'État mais plutôt la *guerre civile*. Malgré sa refondation moderne par Hobbes, l'État reste hanté par cette guerre interne qui touche les « civilisés » eux-mêmes, les « vrais » jumeaux de la civilisation. Ces frères patriotes, dans leurs *différends*, cherchent à se différencier, l'un désignant l'autre plus barbare ou moins civilisé que lui. Il est vrai que l'État, en tant qu'appareil de capture (section 2.3.1.), se crée à partir des sociétés claniques en incorporant et « domestiquant » des barbares. Avec ces captures, l'État conserve en son sein quelque chose de sauvage, une « machine de guerre » qui peut toujours s'échapper. La guerre comme duel, premier concept « réflexe » de Clausewitz pour définir la guerre¹⁴²⁴, s'enracine d'ailleurs dans la survivance de pratiques claniques telle que la *vendetta*. Reléguée en justice privée et dénoncée par les appareils d'État – car en concurrence avec la justice d'État –, la *vendetta*, ou le *feud* dans la terminologie anglophone, est pourtant déjà différente de la guerre dans les sociétés sans État, comme celle des Nuer par exemple. Ainsi, l'État ne modifierait pas de façon révolutionnaire les rapports sociaux qui lui pré-existent ; si la notion de politique est *connexe* à la notion d'État, elle ne lui serait pas exclusive. La stratégie, qui est devenue lors de l'épistémè moderne la pensée politique par excellence – et par déclinaison la pensée militaire qui lui est subordonnée –, sert également aux sociétés non étatiques pour penser la survie du groupe ; dans un environnement où règne essentiellement la *loi du plus fort*, le calcul stratégique qui reprend les mêmes principes que le calcul économique se révèle adapté. En effet, la sécurité alimentaire est intimement liée à celle des personnes : pour pouvoir se nourrir, il faut

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 276-277.

¹⁴²⁴ Clausewitz est au tournant du XVIII^e siècle : novateur dans sa pensée politique de la guerre et sa définition trinitaire, il reste néanmoins tourné vers le siècle précédent pour son concept philosophique. Il pense la guerre à partir du duel, comme on peut penser l'économie à partir du troc. « Retrouver l'origine au XVIII^e siècle, c'était se replacer au plus près du pur et simple redoublement de la représentation : on pensait l'économie à partir du troc [...]. » M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 340.

produire mais aussi défendre ses productions, voire attaquer pour s'en procurer. Avec l'État, cependant, cette pensée stratégique prend une ampleur sans précédent, que renforcera encore plus tard la *ratio*. Il s'agit de maximiser l'excédent agricole en mettant en place un dispositif mêlant des tactiques de gouvernement, de défense et d'approvisionnement – les captures –, les deux dernières tactiques nécessitant une institution militaire. Comme le montre Scott, ces maximisations des excédents produits sont ensuite poursuivies au travers des projets « haut-modernistes »¹⁴²⁵, aux logiques bureaucratiques et scientifiques, des États de l'épistémè moderne. Dans les sociétés à État, la pensée politique et stratégique, celle de la *ratio* ou de l'entendement pur, a tendance, afin de satisfaire ce besoin de maximisation, à étouffer les autres pensées, celle des facultés morales de la raison pratique, ainsi que celles de la sensibilité et de l'imagination.

Anthropologie politique : la guerre aux origines

Les Nuer est une étude de référence sur le *feud* connue pour avoir montré qu'une société tribale sans État pouvait avoir un fonctionnement *politique*. La thèse d'Edward Evans-Pritchard est que l'institution de la vendetta et la médiation du chef à peau de léopard sont nécessaires à la stabilité du système social et sont au fondement de la structure politique des Nuer. Evans-Pritchard définit comme politiques « les relations entre groupes territoriaux »¹⁴²⁶ et devient ainsi un des auteurs précurseurs de l'anthropologie politique¹⁴²⁷. Parmi les principes structuraux qu'il rapporte, deux nous intéressent dans cette thèse :

7) Les rapports structuraux entre les tribus nuers et les autres peuples, et entre tribu et tribu, s'appuient sur l'institution de la guerre ; les rapports structuraux entre segments d'une même tribu s'appuient sur l'institution de la vendetta. 8) Il n'y a pas d'administration centrale ; le chef à peau de léopard est un agent rituel dont les fonctions doivent s'interpréter à la lumière du mécanisme de la vendetta.¹⁴²⁸

Evans-Pritchard différencie les deux institutions politiques de la *guerre* et de la *vendetta* en fonction des rapports structuraux entre groupes sociaux, soit externes, soit internes à la tribu. Pour lui, la vendetta permet d'une part de maintenir les sections de la tribu

¹⁴²⁵ James C. SCOTT, *L'œil de l'État : moderniser, uniformiser, détruire*, trad. fr. Olivier Ruchet, Paris, La Découverte, 2021, p. 140-223.

¹⁴²⁶ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer*, op. cit., p. 297.

¹⁴²⁷ G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, op. cit.

¹⁴²⁸ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer*, op. cit., p. 220.

séparées¹⁴²⁹ et d'autre part d'empêcher l'opposition de dégénérer en fission complète¹⁴³⁰. Elle ne peut persister que si les sections tribales sont assez proches l'une de l'autre pour maintenir des rapports d'hostilité actifs, et assez éloignées pour qu'ils n'empêchent pas les contacts sociaux. « Ainsi envisagée, la fonction de la vendetta est donc de maintenir l'équilibre structural entre des segments tribaux opposés, mais qui n'en sont pas moins confondus politiquement par rapport à des unités plus grandes. »¹⁴³¹ La vendetta et la guerre s'intègrent dans le même principe structural tout en étant distinctes : il s'agit de « deux pôles : la lutte au sein d'un village [...] et la lutte entre tribus »¹⁴³² entre lesquels la nature des luttes et le prix du sang s'étalent selon un *continuum*. La vendetta, premier pôle, qui correspond au terme anglais *feud* (inimitié durable) utilisé dans un sens strict pour désigner « les rapports des deux parentés qu'un homicide a rendues ennemies »¹⁴³³, est une institution tribale qui ne se déclare que si l'on a constaté une violation de la *loi* tribale et qui consiste à obtenir réparation. En revanche, le second pôle, la vengeance d'un homicide entre tribus, est un état de guerre intertribal, non un état de vendetta, car il n'est pas possible de régler la dispute par une médiation.

Vendetta et guerre, tout d'abord, sont structurellement homogènes et suivent le même principe d'organisation structurale. « Les membres d'un segment quelconque s'unissent pour guerroyer contre des segments adjacents du même ordre, et s'unissent avec ces segments adjacents contre des sections plus larges. »¹⁴³⁴ Chaque segment est en effet lui-même segmenté en parties qui se trouvent en opposition. Vendetta et guerre partagent également la même propension à l'escalade de violence. Lorsqu'un Nuer ou un segment nuer sent qu'on lui porte préjudice, il provoque immédiatement celui qui lui a causé du tort et celui-ci n'a « pas moyen de refuser ce duel. [...] ils sont élevés dans l'idée que l'adresse au combat est le plus nécessaire des talents, et le courage la plus haute des vertus »¹⁴³⁵. La

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴³⁰ *Ibid.*, p. 186. « Ainsi la vendetta sanglante qui peut naître d'un homicide, la virulence de cette vendetta, et ses possibilités de règlement, dépendent des interrelations structurales des personnes en cause. Il y a plus : la vendetta peut se concevoir comme un mouvement structural entre segments politiques, un mouvement qui maintient la forme du système politique des Nuer [...]. »

¹⁴³¹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴³² *Ibid.*, p. 189.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 177-178.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 178-179.

différence essentielle entre la vendetta et la guerre repose alors sur le règlement du conflit. À la guerre, les morts des batailles ne peuvent être vengés qu'à l'occasion d'autres luttes générales et les médiations sont inutiles car les contacts sociaux sont trop rares. Dans les cas des vendettas, le meurtrier trouve asile chez le chef à peau de léopard de son village, afin de se protéger des représailles et de trouver un règlement par compensation à la famille du mort. Si les deux parties font appel au chef à peau de léopard, c'est bien pour trouver un règlement pacifique à la crise ; il y a une réelle volonté de ne pas tomber dans l'escalade de violence. Pour autant, la fierté et les valeurs morales nuers leur demandent de simuler l'indignation et le refus de toute compensation¹⁴³⁶. Le chef à peau de léopard, chef sacré et ancien honoré¹⁴³⁷, a une position sociale importante, non en tant qu'autorité politique au sens classique, mais en tant que « mécanisme par lequel, grâce à l'institution de la vendetta, ces groupes s'entr'actionnent tout en maintenant leur distance structurale »¹⁴³⁸.

Dans cette société sans État, il semble que la réciprocité soit incorporée comme principe de fonctionnement, et non refoulée comme dans les sociétés à État. Le chef à peau de léopard n'a pas de pouvoir politique comme l'aurait un chef d'État : la société s'ordonne – car les rapports sociaux semblent toujours trouver un équilibre – sans pouvoir central.

L'anarchie ordonnée où ils vivent s'ajuste à merveille à leur caractère : à qui vit au milieu d'eux, l'idée de les voir menés par des chefs est inconcevable. Le Nuer, c'est le produit d'une éducation rigoureuse autant qu'égalitaire ; profondément démocrate, il se monte pour peu et jusqu'à la violence. Son insubordination foncière s'impatiente de la moindre contrainte, et il ne se connaît aucun supérieur. La richesse le laisse froid.¹⁴³⁹

Evans-Pritchard donne à cette « anarchie ordonnée », du fait de son caractère profondément égalitaire, les qualités d'une démocratie. Les Nuer offrent l'exemple d'une société libre, égalitaire et où la fraternité s'exerce pleinement, c'est-à-dire selon ses deux faces positives et négatives – les Nuer sont tour à tour frères alliés et frères ennemis suivant le niveau de vendetta ou de guerre – ; ils offrent l'exemple d'une « démocratie pure » qui rassemble ses trois notions fondamentales dans une même complémentarité tendant à l'extrême vers les notions inconditionnelles de Liberté, Égalité et Fraternité. Le *biface* qui correspondrait à ce type de sociétés aurait une « surface » si peu étendue qu'il pourrait être assimiler à un point ou une boule tournant sur elle-même. La stabilité de cette société est

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 181.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 211.

assurée par la rotation permanente de ce biface-boule. La rigidité qu'apporte la centralisation du pouvoir étatique, et qui contribue à étaler la « surface » du biface « démocratie/guerre » de l'épistémè moderne, rend cette rotation plus intermittente et donc plus violente.

La vendetta ou vengeance de sang – à l'origine de la rotation permanente du biface-boule des sociétés vindicatoires – n'a jamais de fin¹⁴⁴⁰, mais elle n'a jamais non plus de commencement. Pour illustrer sa théorie de la violence mimétique¹⁴⁴¹, Girard cite peu *Les Nuer* mais il recourt volontiers à l'image de la vengeance et de la vendetta. « La vengeance se veut représaille et toute représaille appelle de nouvelles représailles. Le crime que la vengeance punit ne se conçoit presque jamais lui-même comme premier ; il se veut déjà vengeance d'un crime plus originel. »¹⁴⁴² Les Nuer, décrit Evans-Pritchard, sont très susceptibles et trouvent toujours une occasion pour se quereller ; pourtant ils estiment à chaque fois agir en toute « légalité », c'est-à-dire en représailles à une provocation originaire¹⁴⁴³. Il semble que le cas des Nuer soit l'illustration concrète de la théorie de la violence mimétique. Mais là où Girard conçoit la vendetta comme une institution du sacré, Evans-Pritchard la conçoit comme une institution politique dotée des instruments de la loi et de la légalité. Dans *Les Nuer*, le chef à peau de léopard est certes un personnage sacré, chargé d'effectuer le sacrifice rituel lors de la médiation de la vendetta, mais il est surtout une fonction juridico-politique, un mécanisme de préservation de l'équilibre social. De même, selon les observations d'Evans-Pritchard, l'intensité des hostilités est d'autant plus forte que les rivaux sont proches structurellement et culturellement, les Nuers se battant plus

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 182-183. « [...] tous les Nuer reconnaissent qu'en dépit des compensations et des sacrifices, une vendetta dure à perpétuité, car les parents du mort ne cessent jamais “de porter la guerre dans leurs cœurs”. [...] Ce n'est pas la lutte à tout bout de champ, ce n'est pas une virulence sans relâche, c'est une plaie qui s'envenime : la vendetta est formellement terminée, mais elle peut se ranimer à tout moment. »

¹⁴⁴¹ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 124. « Le mécanisme de la violence réciproque peut se décrire comme un cercle vicieux ; une fois que la communauté y a pénétré elle est incapable d'en sortir. On peut définir ce cercle en termes de vengeance et de représailles [...]. »

¹⁴⁴² R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 274.

¹⁴⁴³ En poussant chacun à vouloir se différencier par rapport aux autres et en même temps à refuser toute différenciation des autres par rapport à lui, l'honneur amorce un engrenage sans fin. Cette logique de la violence réciproque – un meurtre pour un meurtre – est également décrites dans les deux études d'ethnologie de Pierre Bourdieu – « Le sens de l'honneur » dans P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.* – et de Raymond Jamous – Raymond JAMOUS, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Paris, Cambridge university press ; Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2002.

facilement et plus durement avec leurs semblables qu'avec les « autres », comme le sont les Dinka et contre lesquels ils réalisent des razzias. Il émet l'hypothèse que « le voisinage d'un peuple qui possède lui aussi de riches troupeaux, et que l'on peut piller, a pour effet probable de diriger les impulsions agressives des Nuer à l'extérieur, et non sur leurs propres compatriotes »¹⁴⁴⁴. L'extériorisation de la violence prend ici également un caractère, non plus seulement sacré comme chez Girard, mais politique tel que le conçoit Schmitt (section 1.4.1.). Il semble donc que le système social ait besoin de cet extérieur exutoire pour continuer à fonctionner dans une réciprocité « stable » ; les excès de violence interne qui ne peuvent être absorbés sont extériorisés d'autant plus facilement que les relations guerrières avec l'extérieur procèdent d'une réciprocité moins « pure », étant plus distantes. La distanciation et la *différenciation* sociales enrayent la montée aux extrêmes : elles exercent comme une « friction » dans la réciprocité ; les réactions sont *différées*.

Dans le *continuum* vendetta-guerre, la différenciation que les adversaires cherchent à créer peut se faire instantanément au travers du rapport de force, ou en prenant de la distance et en allant chercher une différenciation sociale, ou encore en différant dans le temps les réactions. Les études ethnologiques sur l'anthropologie de l'honneur, telles que celles de Pierre Bourdieu¹⁴⁴⁵ et de Raymond Jamous¹⁴⁴⁶, décrivent également cette violence *différée*. L'arrêt de l'escalade de violence semble intervenir lorsque la dimension du sacré vient interférer avec elle : basculant dans une logique de médiation et de sacrifice, les hommes qui s'affrontent s'accordent une pause, mais surtout ils bénéficient d'une bénédiction divine source de prospérité. Le jeu de l'honneur leur permet d'accéder à cette grâce qui en retour renforce leur valeur dans l'honneur. Mais différer le combat, que ce soit spatialement ou temporellement, est aussi une façon d'amplifier l'escalade de violence, en rassemblant plus de combattants ou en prenant le temps de reconstituer des forces. Nous avons vu que Derrida avait créé le mot « différance » justement pour rassembler dans un même substantif les deux sens du verbe différer – ne pas être identique et temporiser – ainsi que le sens de différend, celui de *πόλεμος* (section 2.1.2.). La violence originaire ou fondamentale qui, à partir de notions inconditionnelles, fait advenir toute chose serait pensée à l'image de cette violence originelle ou primitive de la vendetta ou du duel d'honneur : c'est dans la différenciation, ou la différance, que se crée la réalité en fixant la variation pure, qui comme la réciprocité pure

¹⁴⁴⁴ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer*, op. cit., p. 156-157.

¹⁴⁴⁵ P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit.

¹⁴⁴⁶ R. JAMOUS, *Honneur et baraka*, op. cit.

a tendance à se retourner sur elle-même indéfiniment. Nous avons insisté sur le fait que la violence conditionnelle n'est pas le supplément de cette violence originale, qui n'est pas une notion inconditionnelle mais le principe d'actualisation de la réalité ; la violence conditionnelle est le supplément « dangereux » de notions inconditionnelles comme celles de la Liberté ou de la Vie (section 3.2.2.). Nous retrouvons aussi dans les concepts de vendetta et de violence différée les premières réflexions de Clausewitz sur la guerre comme duel, avec notamment la notion d'actions réciproques et celle de pause dans le combat¹⁴⁴⁷. Ne s'intéressant pas aux interactions sociales au stade de ses premières réflexions sur le concept pur de guerre, Clausewitz n'a pas dégagé d'équivalent de la notion de différenciation sociale ou spatiale. Mais il insiste sur un élément fondamental : il montre comment la recherche de différence dans la réciprocité enclenche mécaniquement l'escalade de la violence. La réciprocité pure devrait engendrer un mouvement stable de bascule ou de rotation mais, dans le combat, chaque adversaire veut dépasser l'autre et cherche donc à se différencier, et cela à chaque coup toujours plus, que ce soit en termes de rapport de force ou de masse de combattants. Les études ethnologiques le montrent également ; Girard reprend ce qu'il appelle l'« intuition clausewitzienne » de la montée aux extrêmes et l'étend directement aux guerres des sociétés occidentales et modernes¹⁴⁴⁸.

Il n'est pourtant pas évident, à ce stade de nos réflexions, de passer des guerres intertribales aux guerres interétatiques, même si l'analogie de la perte de la possibilité de médiation ou de règlement pacifique – si l'on excepte les tentatives d'instauration de ces moyens avec la société des nations ou l'organisation des nations unies – est tentante. La philosophie politique, nous l'avons vu, assimile en effet traditionnellement les relations entre États à un « état de nature » tel qu'il est imaginé dans les sociétés primitives pré-étatiques (section 2.4.1.) : les États sont en droit de décider d'entrer en guerre contre l'un d'entre eux pour défendre leurs intérêts ; dans cet état de nature, c'est la loi du plus fort qui règne. L'étude d'Evans-Pritchard décrit des structures politiques similaires entre elles, s'enchaînant les unes dans les autres au fur et à mesure que le niveau passe de l'individu au groupe, puis

¹⁴⁴⁷ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 51-64.

¹⁴⁴⁸ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, op. cit, p. 388. « A cause de leurs dimensions considérables et de leur organisation supérieure, les sociétés occidentales et modernes paraissent échapper à la loi du retour automatique de la violence. [...] Si nous n'en savons rien encore ce n'est peut-être pas parce que nous avons échappé définitivement à cette loi, parce que nous l'avons « dépassée » mais parce que son application, dans le monde moderne, a été longuement *différée* [...]. » Voir aussi René GIRARD, *Achever Clausewitz : entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Flammarion, 2011.

à la tribu, et au-delà ; si elle dépeint le mouvement d'extériorisation de la guerre, celle-ci reste dans la continuité du duel. Or, les guerres modernes des États se conçoivent en opposition aux luttes internes que l'État conjure et aux guerres civiles auxquelles le nom même de guerre est refusé – du moins jusqu'à ce que le concept de lutte des classes, à l'origine radicalement anti-étatique, en rappelle l'existence¹⁴⁴⁹. La guerre civile « oubliée »¹⁴⁵⁰ pourrait être une survivance des luttes intratribales et de la vendetta comme justice de l'anarchie ordonnée – ni « privée » puisque la médiation du chef sacré s'applique, ni « publique » puisque le pouvoir n'est pas centralisé – à l'instar du dispositif disciplinaire qui subsiste en toile de fond du biopouvoir bienveillant (section 2.2.2.).

Histoire de l'État : la menace de la guerre civile

L'État en s'accaparant les moyens de production agricoles des sociétés primitives agraires, en « capturant » les membres de ces sociétés, aurait « encastré » leur dispositif de vendetta et incorporé une réciprocité toujours prête à surgir. Mais il reste à expliquer comment on passe du noyau latent de réciprocité sauvage ou barbare à une guerre civile qui se généralise à l'ensemble de l'État. Le *continuum* vendetta-guerre des sociétés vindicatoires sans État n'existe plus dans les sociétés à État : l'organisation segmentaire et spatiale qui le permettait a été détruite, à dessein ; la structure sociale qui laissait se propager le principe du duel jusqu'au niveau des tribus composant la société a été cassée pour relier directement les individus au détenteur du pouvoir étatique. Quels rapports à la guerre, qu'elle se fasse avec l'extérieur ou à l'intérieur, avaient donc les premiers États construits à partir des ressources que constituaient ces sociétés « barbares » ? L'histoire est toujours celle de l'État ; elle laisse à l'anthropologie l'étude des peuples primitifs ou sauvages, mais elle s'intéresse néanmoins aux peuples barbares dans leurs interactions, essentiellement guerrières, avec les États. Pourtant, lorsque Deleuze et Guattari s'interrogent sur le concept d'« histoire universelle » dans le premier tome de *Capitalisme et schizophrénie* et se penchent sur l'histoire des premiers États, ils renversent les points de vue : ils séparent les peuples en trois catégories, « sauvages, barbares, civilisés »¹⁴⁵¹, les premiers correspondant aux peuples primitifs claniques que nous venons d'évoquer avec les études ethnologiques,

¹⁴⁴⁹ Che Guevara cite le *Programme militaire de la Révolution prolétarienne* de Lénine : « “Celui qui admet les luttes de classe ne peut pas ne pas admettre les guerres civiles qui dans toute société de classe représentent la continuation et le développement – naturels et en certaines occasions inévitables – de la lutte de classe.” » E. C. GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires*, op. cit, p. 153.

¹⁴⁵⁰ N. GRANGE, *Oublier la guerre civile ?*, op. cit.

¹⁴⁵¹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, op. cit, p. 167-327.

les deuxièmes correspondant aux premiers États archaïques, despotiques et au mode de « production asiatique »¹⁴⁵², et les troisièmes correspondant aux États modernes capitalistes¹⁴⁵³. Nous voyons que la notion de « barbare » change de niveau : de la société primitive en opposition à l'Empire romain « civilisé », elle passe à l'État archaïque en opposition à l'État moderne qui devient alors l'État « civilisé ».

Deleuze et Guattari utilisent, entre autres, les travaux d'Evans-Pritchard sur les Nuer pour illustrer le *socius* sauvage : « la machine segmentaire brasse compétitions, conflits et ruptures à travers les variations de filiation et les fluctuations d'alliance »¹⁴⁵⁴. La machine sociale sauvage est d'abord une machine de conjuration de l'État.

La machine territoriale segmentaire conjure la fusion par la scission, et empêche la concentration du pouvoir en maintenant les organes de chefferie dans une relation d'impuissance avec le groupe : comme si les sauvages pressentaient eux-mêmes la montée du Barbare impérial, qui va pourtant venir du dehors et qui surcodera tous leurs codes.¹⁴⁵⁵

Ils s'appuient sur la logique de la structure sociale primitive ou « sauvage » pour expliquer, avec Pierre Clastres¹⁴⁵⁶ la conjuration du pouvoir centralisé – ainsi que celle du commerce et de l'industrie capitalistes. Pourtant, le danger qui menace au-dedans la société primitive va finir par survenir du dehors.

L'État ne s'est pas formé progressivement, mais surgit tout armé, coup de maître en une fois, *Urstaat* originel, éternel modèle de ce que tout État veut être et désire. La production dite asiatique, avec l'État impérial qui l'exprime ou en constitue le moment objectif, n'est pas une formation distincte ; c'est la formation de base, elle horizonne toute l'histoire. [...] C'est sous les coups de la propriété privée, puis de la production marchande, que l'État connaît son dépérissement.¹⁴⁵⁷

Entre l'Empire despotique barbare et les sociétés capitalistes, c'est-à-dire lors des époques de l'antiquité et de la féodalité si l'on en reste à l'histoire objective de l'État,

¹⁴⁵² Suivant le concept marxien présent dans les lettres échangées entre Marx et Engels et dans les « Principes d'une critique de l'économie politique » : Karl MARX, *Œuvres : tome II Économie (suite)*, trad. fr. Louis Évrard, trad. fr. Michel Jacob, trad. fr. Jean Malaquais, trad. fr. Claude Orsoni, trad. fr. Maximilien Rubel et trad. fr. Suzanne Voute, Paris, Gallimard, 1968, p. 314. Ce concept est repris par Wittfogel dans : Karl August WITTFOGEL, *Le despotisme oriental : étude comparative du pouvoir total*, trad. fr. Micheline Pouteau, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.

¹⁴⁵³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 294. « La civilisation se définit par le décodage et la déterritorialisation des flux dans la production capitaliste. »

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*

¹⁴⁵⁶ P. CLASTRES, *La société contre l'État*, op. cit.

¹⁴⁵⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 261.

l'*Urstaat* est en état de latence¹⁴⁵⁸. Il est en effet pour Deleuze et Guattari une idée régulatrice¹⁴⁵⁹, « une abstraction, qui se réalise certes dans les formations impériales, mais qui ne s'y réalise que comme abstraction »¹⁴⁶⁰, à l'instar des « nomades » de *Mille Plateaux* (section 2.3.2.). Cette idée de l'*Urstaat* se réalise ensuite à nouveau, grâce au capitalisme, en un État qui retrouve ses caractéristiques premières, même si leurs bases sont modifiées. Le *socius* capitaliste garde du *socius* despotique un principe, celui de l'*Urstaat*, qui le travaille en profondeur. C'est aussi le cas entre le *socius* sauvage et le *socius* barbare, mais cette fois-ci c'est un autre principe qui reste et agit en lame de fond, celui de la réciprocité originelle ou de la variation pure.

Le *socius* sauvage est celui qui transmet aux autres *socius* le principe primordial de la variation, au travers de la réciprocité. Le *socius* des primitifs est en effet celui qui se rapproche le plus du principe métaphysique de création ; pour Deleuze et Guattari, le « codage » primitif conserve plus d'affinité avec le niveau « moléculaire » – c'est-à-dire celui de la variation et de la création – des machines désirantes¹⁴⁶¹ que le « décodage » et l'« axiomatique » capitalistes¹⁴⁶². Le principe de la réciprocité originelle des sociétés vindicatoires est aussi celui de la « machine de guerre », comme principe de création porté par les sociétés « nomades » : la machine de guerre est variation pure, pur flux de quanta, et lorsqu'elle est capturée, elle suscite les révolutions mais aussi toutes les créations et évolutions dans un appareil d'État stratifié et figé. La machine de guerre nomade s'oppose,

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 262. « Et partout le modèle latent qu'on ne pourra plus égaler, mais qu'on ne pourra s'empêcher d'imiter. »

¹⁴⁵⁹ Le classement des formations sociales en trois types de *socius* sépare les types d'État en deux catégories : *socius* barbare et *socius* civilisé. Ce faisant, un bon nombre d'État historique ne peut y être classé, en commençant par l'Empire romain antique qui n'est déjà plus en mode de production asiatique tout en n'étant pas encore dans le capitalisme. Pour Marx, il y a quatre époques de formation sociale et économique, toutes étatiques : asiatique, antique, féodal et bourgeois ; le capitalisme naît avec la formation sociale économique bourgeoise. Deleuze et Guattari laissent le *socius* barbare couvrir les époques allant jusqu'au capitalisme, mais en le faisant passer à l'état de latence, d'horizon perdu mais toujours recherché. Les Grecs et Romains qui inventèrent les « barbares » passent donc de « civilisés » à « barbares » eux-mêmes.

¹⁴⁶⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, op. cit, p. 264.

¹⁴⁶¹ Les *machines désirantes* se situent au niveau moléculaire et font fonctionner toutes les machines sociales qui se situent au niveau molaire : *Ibid.*, p. 220. Nous avons vu qu'une société, chez Deleuze et Guattari, s'articule autour de deux organisations, l'une *molaire* qui correspond au pôle de surcodage/reterritorialisation et l'autre *moléculaire* qui correspond au pôle de décodage/déterritorialisation (section 2.3.2.).

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 221-222.

comme la machine primitive, à l'idée d'État : le primitif conjure l'État et le nomade le combat (section 2.3.2.). Mais ce combat est asymétrique, non pas forcément en termes de rapports de forces mais en termes de formes : le combat ne se fait plus, comme dans les sociétés primitives, individu contre individu, ou segment tribal contre segment tribal, ou encore tribu contre tribu, voire société sans État contre société sans État, mais bien entre société sans État et société à État. Le surgissement de l'*Urstaat* constitue une véritable rupture.

Deleuze et Guattari reprennent de Nietzsche l'idée que la « coupure » fondamentale liée à l'apparition de l'État est une « terreur sans précédent », que l'État soit « spirituel ou temporel, tyrannique ou démocratique, capitaliste ou socialiste »¹⁴⁶³. Les codes primitifs qui s'inscrivent sur le corps forment certes un système de la *cruauté*¹⁴⁶⁴ – que Foucault retrouve jusqu'au XVIII^e siècle dans la punition comme cérémonial de souveraineté (section 2.2.1.) – mais le surcodage barbare despotique surpasse ce système par un système de *terreur* – et le décodage capitaliste le remplacera par un système de *cynisme*¹⁴⁶⁵. Chez Deleuze et Guattari, comme chez Rousseau, la cruauté des sauvages à l'état de nature n'a rien à voir avec la méchanceté, l'hostilité ou le mal ; la terreur qui apparaît avec l'actualisation de la pitié par l'imagination, en revanche, les suppose (section 2.4.1.). La terreur, présente sous la forme du terrorisme ou encore dans la dissuasion comme équilibre de la terreur dans les bifaces « liberté/violence » et « guerre/terrorisme » de l'épistémè moderne (*fig. 8* de la section 3.2.2.), apparaît avec les premiers États, c'est-à-dire avec la *barbarie* de la machine despotique. « L'instauration de la machine despotique ou du socius barbare peut être résumée ainsi : nouvelle alliance et filiation directe. »¹⁴⁶⁶ La machine territoriale primitive est déterritorialisée par une « mégamachine » d'État qui transforme radicalement l'ancien système d'alliances et de filiation. Pourtant, quelque chose de la machine sauvage subsiste dans la machine barbare, de la même façon que les prémices de la machine barbare existent déjà dans la machine sauvage. Car en effet, le mouvement de déterritorialisation a pu s'effectuer du dehors parce qu'il montait aussi au-dedans¹⁴⁶⁷.

Les rouages de la machine lignagère territoriale subsistent, mais ne sont plus que les pièces travailleuses de la machine étatique. Les objets, les organes, les personnes et les groupes gardent au moins une partie

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 271.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 234-235.

de leur codage intrinsèque, mais ces flux sont surcodés par l'unité transcendante qui s'approprie la plus-value.¹⁴⁶⁸

Dans l'État barbare, les castes sont liées au despote et ne sont pas encore les « classes » indépendantes de l'État capitaliste. De même, la *loi* est intimement liée au despote ; c'est « tardivement en effet que la loi s'oppose ou paraît s'opposer au despotisme (quand l'État se présente lui-même comme conciliateur apparent entre des classes qui s'en distinguent, et doit en conséquence remanier la forme de la souveraineté) »¹⁴⁶⁹. La loi du plus fort de l'état de nature est surpassée par la loi du despote barbare ; la vendetta, vengeance de sang institutionnelle et régulée, est recouverte d'une nouvelle vengeance, celle du despote envers ses sujets, qui seule prévaut et qui s'exerce en permanence afin d'empêcher le retour de la vendetta.

Surcoder, telle est l'essence de la loi, et l'origine des nouvelles douleurs du corps. Le châtiment a cessé d'être une fête [...]. *Le châtiment devient une vengeance* [...]. Jusque chez les tardifs empereurs romains, on verra le juriste dans le cortège du despote [...]. Vengeance, et comme vengeance qui s'exerce d'avance, la loi barbare impériale écrase tout le jeu primitif de l'action, de l'agi et de la réaction.¹⁴⁷⁰

La hantise de l'État est celle de la guerre civile qui détourne les sujets de la maximisation de la production : il doit donc maintenir l'ordre, un ordre statique, non plus l'ordre dynamique de l'anarchie ordonnée, et éviter toute contagion qu'un différend pourrait faire naître. La notion de contagion est présente dans la théorie mimétique girardienne¹⁴⁷¹ : la contagion touche les modèles du désir mimétique qui désirent recréer la différence perdue vis-à-vis de leur rival ; chaque création de différence provoque un nouveau désir mimétique et la crise finit par envahir l'ensemble du système¹⁴⁷². Or la déterritorialisation opérée par la

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 235.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 255-256.

¹⁴⁷¹ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit, p. 398. « Le mimétisme, en effet, c'est la contagion dans les rapports humains et, en principe, elle n'épargne personne. Si le modèle redouble d'ardeur pour l'objet qu'il désigne à son sujet, c'est qu'il succombe lui-même à cette contagion. »

¹⁴⁷² R. JACOBY, *Les ressorts de la violence peur de l'autre ou peur du semblable ?*, op. cit, p. 20. *Ibid.*, p. 185. Jacoby retrace la notion de « narcissisme des petites différences » au fil de l'œuvre de Freud : la présence d'une divergence, de la moindre différence, génère l'agressivité de la personne qui se sent mise en cause par ce semblable, cet autre qui semble l'imiter en tout et le prendre pour modèle, sauf sur quelques détails ; l'affront est insupportable. Jacoby s'intéresse aussi à la devise révolutionnaire française, « liberté, égalité, fraternité ou la mort », symptomatique de cette violence fratricide : la Terreur ne frappait pas tant les opposants directs et

machine despotique reterritorialise la société dans un espace « strié » – si nous prenons les concepts de *Mille Plateaux* – qui est censé empêcher la propagation de la contagion de réciprocité ; il faut alors que le potentiel « nomade » du dispositif sauvage qui reste latent dans la machine despotique recrée suffisamment d'espace « lisse » pour que la contagion puisse s'étendre. Chez Girard, comme chez Evans-Pritchard nous l'avons vu, la crise mimétique se résout par l'extériorisation du surplus d'agressivité, soit dans la désignation arbitraire d'un bouc-émissaire, soit dans une guerre contre un autre peuple. Dans l'État archaïque, la guerre avec l'extérieur permet aussi de diriger l'agressivité sur un « ennemi » que le despote désigne. La loi du despote, comme vengeance par avance, n'est donc pas le seul dispositif qui permet de maintenir l'ordre : tout se passe comme si l'extériorisation de la violence, remède pour les sociétés primitives débordant d'agressivité et envahies par la contagion mimétique, était également utilisée de façon préventive par le despote pour étouffer les révoltes. Car les États s'effondrent d'abord du dedans avant de succomber aux attaques du dehors.

Chaque effondrement d'État est l'occasion de recréer une société dans laquelle le principe *Urstaat* latent se réalise plus ou moins pleinement. Chez Girard, la fondation de la société primitive s'appuie sur le principe de l'arbitraire qui s'exerce dans le choix du bouc-émissaire. L'arbitraire est aussi un principe de création de l'approche darwiniste que nous suivons dans cette thèse, mais cet arbitraire, qui provient de la variation originale, passe dans des grilles de sélection aux mailles plus ou moins serrées, que Deleuze et Guattari appellent diagrammes stratégiques et qui sont différentes à chaque épistémè (section 2.3.1.). Avec l'ère capitaliste, les États se forment en retrouvant un *Urstaat* différent de celui de l'État archaïque mais bien présent. « Démocraties, comment ne pas y reconnaître le despote devenu plus hypocrite et plus froid, plus calculateur [...] ? »¹⁴⁷³ Depuis le tournant du XVIII^e siècle, en effet, la *ratio* transforme la pensée politique en calcul et le positivisme politique rabat toute transcendance, notamment morale, sur l'immanence de la loi juridique. La parole du despote, jadis performative, devient « perverformative » – et donc hypocrite – lorsque le despote se cache sous le voile de la démocratie libérale.

ouverts que les révolutionnaires eux-mêmes qui, par une simple petite divergence d'opinion, pouvaient se menacer les uns les autres dans leur suprématie.

¹⁴⁷³ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Edipe*, op. cit, p. 264.

L'État [...] n'est plus loi transcendante qui régit des fragments ; il doit dessiner tant bien que mal un tout auquel il rend sa loi immanente. [...] En tant que machine, il ne détermine plus un système social, il est déterminé par le système social auquel il s'incorpore dans le jeu de ses fonctions.¹⁴⁷⁴

Chez Foucault, la loi immanente du tout que constitue la société démocratique moderne est la norme qui est au cœur des sociétés biopolitiques ; de même, c'est le système social qui détermine l'appareil d'État et lui procure les dispositifs pour assurer ses fonctions de gouvernance. L'État de l'ère capitaliste est l'État démocratique et libéral qui exerce sur la population un biopouvoir bienveillant, tout en s'appuyant, sans le révéler ouvertement, sur le dispositif disciplinaire archaïque de l'*Urstaat*. Car sous le principe despotique barbare gronde encore le principe sauvage de la réciprocité. Cet État, plus libéral et plus conciliant avec les aspirations de la population, serait-il plus sensible que l'État archaïque despotique à l'émergence de foyers mimétiques et à leur contagion, comme Derrida le pense au travers de son concept de démocratie auto-immune ? Est-ce que le relâchement de la pression autoritaire et la quasi-disparition des guerres avec l'extérieur signeraient la fin de la politique et donc du principe vital de l'État, comme le pense Schmitt ? Ou est-ce que le principe latent de l'*Urstaat*, qui « strie » l'espace que les nomades sont toujours prêts à « lisser » et qui contient la propagation de l'instabilité que provoque la réciprocité, est encore suffisamment présent pour pouvoir se durcir en cas de nécessité extrême ?

La stásis : spectre du monde civilisé

La *politisation* serait alors ce retour vers l'État fort qu'est l'État archaïque despotique censé être capable de lutter efficacement contre le principe sauvage ou nomade ; elle chercherait à compenser le mouvement, inhérent aux États libéraux, de *dépolitisation* ou de recul du principe de l'*Urstaat* dans le gouvernement des populations. Pour Hegel, la survie de l'État fort dépend du maintien d'un esprit guerrier au sein de la société (section 1.3.1.).

Pour ne pas laisser [les systèmes de l'indépendance personnelle et de la propriété, du droit personnel et réel] s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre, il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus, qui en s'enfonçant dans cet ordre se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 265.

¹⁴⁷⁵ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome II, op. cit.*, p. 23.

Mais cette guerre, saine pour la société, n'est pas celle qui faisait fonctionner les sociétés vindicatoires ; elle est une guerre uniquement tournée vers l'extérieur. Pourtant, si cette guerre permet d'évacuer les tensions internes, de souder le peuple contre un même ennemi, elle sert surtout à raviver l'esprit héroïque, le sens de l'honneur et le courage qui vainc la peur de la mort. Tout se passe comme s'il fallait continuer à nourrir les ressorts de ce qui fait l'essence d'une société tribale, censée conjurer l'État, sans que cela ne déstabilise l'ordre intérieur ; c'est que le pouvoir a besoin de résistances pour s'exercer, comme le rappelle Foucault (section 2.2.1.). La « peur de la mort, maître absolu »¹⁴⁷⁶ de Hegel remplace la peur du despote, et cela reste valable lorsque celui-ci se fond dans la volonté du peuple à être gouverné par lui-même. Si la réciprocité latente des peuples de la vendetta qui a été encadrée dans l'État archaïque ne s'est pas perdue lors des transformations successives de l'État, elle reste fortement réprimée, même dans les sociétés démocratiques. L'équation est délicate : pour gouverner au mieux la société, le politique doit maintenir suffisamment vivant le principe essentiel de la libre réciprocité tout en l'empêchant d'agir et donc de s'étendre ; il doit composer autant avec le principe de la Liberté qu'avec celui de l'Égalité, qui est une réciprocité figée, privée de mouvement. Pour cela, il ne lui faut pas effacer l'idée de guerre civile mais seulement l'amputer de tout ce que pourrait nuire à la conservation du pouvoir. La guerre au ressort patriotique paraît alors un stimulant idéal pour la société autant qu'un antidote parfait contre la contagion mimétique à l'intérieur de l'État. Mais les guerres mondiales du XX^e siècle ont montré les limites de cette logique hégélienne : la mort, maître absolu, est aussi celle qui décime les sociétés. Comment continuer à alimenter une société du principe vital de la réciprocité sans la mettre en danger ? Schmitt dirait qu'il suffit de maintenir comme *possibilité réelle* la guerre avec l'ennemi extérieur (section 1.4.1.), mais rien n'empêcherait la menace de s'exécuter.

Comment alors laisser un certain de niveau de réciprocité vibrer dans la société sans que la violence et la mort ne la condamnent ? Les sociétés libérales se sont tournées vers une libération de l'agressivité dans la concurrence économique et un report des luttes sociales dans les luttes rhétoriques du débat politique ; la logique bi-partisane qui anime la plupart des démocraties occidentales sépare en effet la société en deux camps comme le ferait une guerre civile. Pourtant, la guerre économique peut aussi aboutir à une violence meurtrière, et l'engagement politique, que lasse l'alternance stérile des partis, ne suffit pas à combler le manque de réciprocité sociale. La tentative marxiste, quant à elle, visait à alimenter le feu

¹⁴⁷⁶ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I, op. cit.*, p. 164.

des luttes sociales entre classes : Marx avait pris pour modèle, pour son concept de lutte des classes, la guerre civile de la Commune¹⁴⁷⁷ ; Lénine reprend ce modèle de la guerre civile¹⁴⁷⁸ qui illustre pour lui historiquement et concrètement ce en quoi peut se réaliser le principe de la lutte des classes. Mais, tel qu'il est conçu, ce principe n'est pas la reprise du principe de réciprocité de l'anarchie ordonnée des sociétés primitives : il vise non pas la stabilité du système par la symétrie du mouvement de lutte, mais le renversement de l'asymétrie entre dominants et dominés pour, finalement, éliminer toute lutte et remplacer l'État par une société internationale prolétarienne. Foucault parle d'une dialectisation des discours historico-politiques (section 2.2.1.), c'est-à-dire d'une élimination par *Aufhebung* du principe d'opposition duel. En revanche, la *guerre des races*, celle qui parcourt ces discours, reprend dans son principe l'idée de l'anarchie ordonnée. La lutte des classes, ainsi que la guerre de tous contre tous de Hobbes, ne sont pas pour Foucault des guerres de la réciprocité et restent donc abstraites. Nous retrouvons, au cœur du concept de *guerre des races* de Foucault, la notion de violence originelle des sociétés primitives vindicatoires – qui est aussi pour Foucault une violence *fondamentale* car il ne développe pas à ce niveau, au contraire de Derrida ou de Deleuze et Guattari, de pensée métaphysique – sous la forme d'une réciprocité pure *qui divise en deux une société*. Cette réciprocité est « symétrique », c'est-à-dire qu'elle met en interaction deux entités socialement semblables – contrairement à la réciprocité « asymétrique » entre la machine de guerre nomade et la machine de guerre étatique – et *totale*, c'est-à-dire qu'elle implique la société entière – et non par seulement quelques segments de celle-ci comme dans le concept de vendetta. Elle est donc une *guerre civile* qui, avec l'apparition de l'État et la déterritorialisation des anciennes alliances et filiations, irrigue, cachée en profondeur, la société, et qui se distingue de *la* guerre qui se fait avec l'étranger.

Déjà les Grecs anciens faisaient une distinction entre la *stásis*, que l'on traduit par guerre civile à défaut d'autre possibilité de traduction, et le *pólemos* qui se traduit par la guerre « tout court ». Or la *stásis*, contrairement à la guerre civile, n'était pas « cachée » ou conjurée.

Les deux noms [...] auxquels tient Platon, n'oublions jamais qu'ils devraient nommer rigoureusement, dans leur pureté idéale, deux choses qui sont dans la nature. Ces deux noms (*pólemos* et *stásis*) se rapportent en effet à deux espèces du différend, de la contestation, du désaccord (*diaphorá*). Le différend [...] entre ceux qui partagent des liens de parenté ou d'origine [...], c'est la *stásis*, la discorde ou la

¹⁴⁷⁷ K. MARX, *La guerre civile en France*, op. cit.

¹⁴⁷⁸ V. I. LENINE, *L'État et la révolution*, op. cit, p. 95-165.

guerre qu'on appelle parfois civile. Quant à la *diaphorâ* entre les étrangers ou les familles étrangères [...], c'est la guerre tout court (*pôlemos*). Le *génos* grec [...] est uni dans la parenté et par la communauté d'origine. À double titre il est étranger au *génos* barbare [...].¹⁴⁷⁹

Le *pôlemos* est la guerre avec l'extérieur ou l'étranger, le « barbare », qui ici n'est pas celui de l'État archaïque deleuzo-guattarien : les cités-États grecques mêlent principes claniques et territoriaux avec ceux de la concentration du pouvoir étatique. La *stásis* est alors le nom de ce qui fait fonctionner la société, c'est-à-dire la cité ou la *pólis* ; elle est le principe de la *politique* des cités-États grecques. Ninon Grangé rappelle que Platon n'hésitait pas « à définir le politique comme substantiellement conflictuel là où la philosophie traditionnelle n'aime à voir que le consensus et l'entente »¹⁴⁸⁰. Certes la *stásis* est contagieuse et dangereuse, comme le montre Thucydide : la guerre du Péloponnèse commence comme une affaire interne à la cité, une *stásis*, puis se développe en un *pôlemos* par le jeu des alliances entre les cités grecques, pour se terminer en une vaste *stásis* sur tout le territoire grec. Le concept de *stásis* lui sert à caractériser une guerre entre entités semblables alors que celui de *pôlemos* lui sert à caractériser une guerre entre entités qui veulent se différencier ; aucun « barbare » n'intervient en effet chez Thucydide dans le *pôlemos* entre cités grecques. Tout dépend du point de vue considéré, comme Girard le fait remarquer pour les sociétés vindicatoires sans État : depuis l'extérieur, les adversaires se ressemblent et on observe une *stásis*, alors que depuis l'intérieur d'un des camps, les adversaires diffèrent et on observe un *pôlemos*.

Aristote, quoiqu'appartenant à ce monde grec, est le premier à entamer le mouvement de conjuration de la *stásis*, en régulant son fonctionnement au travers d'une constitution. En l'intégrant aux règles de la cité, il reconnaît certes au politique une part de violence interne, mais il nie par là également, en la normant, le caractère non maîtrisable, par la contagion, de cette guerre. Le principe de l'*Urstaat* se renforce et commence à strier, avec Aristote, l'espace politique. La langue latine termine de conjurer la *stásis* en effaçant ce mot de son vocabulaire, en n'en offrant aucune traduction spécifique. Les guerres civiles, insurrections, rébellions, factions ne sont que des euphémismes, comme si effacer le mot de *stásis* l'empêchait d'exister. Cicéron doit concevoir malgré tout, dans l'urgence de ses discours politiques, une pensée des guerres internes auxquelles il est confronté : il fait du choix politique qui permet d'investir l'adversaire de la forme d'*hostis* régulier ou d'*hostis publicus*

¹⁴⁷⁹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 112.

¹⁴⁸⁰ N. GRANGÉ, *Oublier la guerre civile ?*, op. cit, p. 62.

la façon de définir la forme de la guerre, extérieure ou intérieure. Mais la guerre intérieure, une fois l'ennemi public identifié, devient *de facto* une guerre régulée, qui conjure ainsi ce qui a la forme d'une *stásis* et repousse le traître-citoyen hors de la cité pour en faire un ennemi-étranger. Avec la guerre, *bellum*, Cicéron trace la limite politique entre l'intérieur et l'extérieur en parvenant à ne jamais utiliser le terme de *bellum civile*¹⁴⁸¹. Pourtant, ce terme éloigne déjà la guerre civile de ce qu'est la véritable *stásis*. « Le *bellum civile* n'est pas seulement une traduction infidèle, une reprise déformante du concept, il est une substitution du concept. »¹⁴⁸² Il y a comme une double conjuration : substitution et effacement. Car, pour les Romains, la *stásis* est une guerre « barbare » entre frères ennemis ; *stásis* est le nom de ce qu'il faut oublier pour ne garder en mémoire que le nom de *pólemos*, la guerre régulée, maîtrisée, domestiquée. Pour Ninon Grangé, « en montrant que la guerre civile est ce contre quoi la cité résiste, que la stasis est un mouvement archaïque (ancien et sous-jacent) du politique que la guerre reproduit, on pourra comprendre le refus de la guerre civile et sa traduction politique sous la forme de la conjuration »¹⁴⁸³. La *stásis* rappelle en effet que la violence est au fondement de la cité, contrairement à ce que la tradition de la philosophie politique veut nous enseigner. « Ce que le refus entraîne, ce que l'oubli veut dire, c'est que le politique se pense lui-même comme non contradictoire, et que le plus grand scandale d'un Machiavel ou d'un Carl Schmitt consiste à nier ostensiblement et fermement cet attendu. »¹⁴⁸⁴ En philosophie politique, en effet, la guerre contre les barbares en Grèce et la guerre de conquête de Rome sont considérées comme des mouvements naturels de la politique, alors que ce qui se déroule d'implosif à l'intérieur de la cité est vue comme une aberration politique ; le droit naturel, celui fondé sur la raison, règle ainsi la guerre en postulant celle-ci comme rationnelle, rejetant la guerre civile dans l'irrationnel.

Oublier la *stásis* revient à rejeter ce qui est considéré comme une « mauvaise guerre » dans un espace anémique où tout est permis. La violence à l'œuvre dans la *stásis* est, pour la démocratie, une violence *absolue* qui porte en elle la terreur sociale de la violence originelle mais aussi celle de la violence dernière – de l'Apocalypse, de la montée aux extrêmes, mais aussi d'Hiroshima et de Nagasaki qui traduit l'engagement politique de

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 94. « Cicéron, non seulement se fait le digne représentant de l'oubli romain de la *stasis*, mais encore surenchérit dans l'occultation en allant jusqu'à refuser, avec embarras certes, la dignité de la formule *bellum civile*. »

¹⁴⁸² *Ibid.*, p. 10. Voir aussi : Ninon GRANGE, *De la guerre civile*, Paris, Armand Colin, 2009.

¹⁴⁸³ N. GRANGE, *Oublier la guerre civile ?*, *op. cit.*, p. 261-262.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 221.

l'arme nucléaire. À l'instar de ce que nous avons fait pour le pôle de la libre activité de l'âme du plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique (*fig. 8* de la section 3.2.2.), nous pouvons faire apparaître dans la figure ci-dessous les deux bifaces « démocratie/guerre » et « guerre/violence » qui « s'emboîtent » l'un dans l'autre, et qui s'intercalent entre la guerre absolue et le pôle d'attraction de l'entendement pur de ce plan d'immanence (*fig. 2* de la section 1.2.2.). Nous retrouvons les notions inconditionnelles de *liberté*, *égalité* et *fraternité* mises en évidence avec le biface « démocratie/guerre » (section 3.3.1.) et nous pouvons maintenant y ajouter la *stásis* comme *guerre absolue*, dans le sens où elle est le fondement et le spectre redouté de la démocratie.

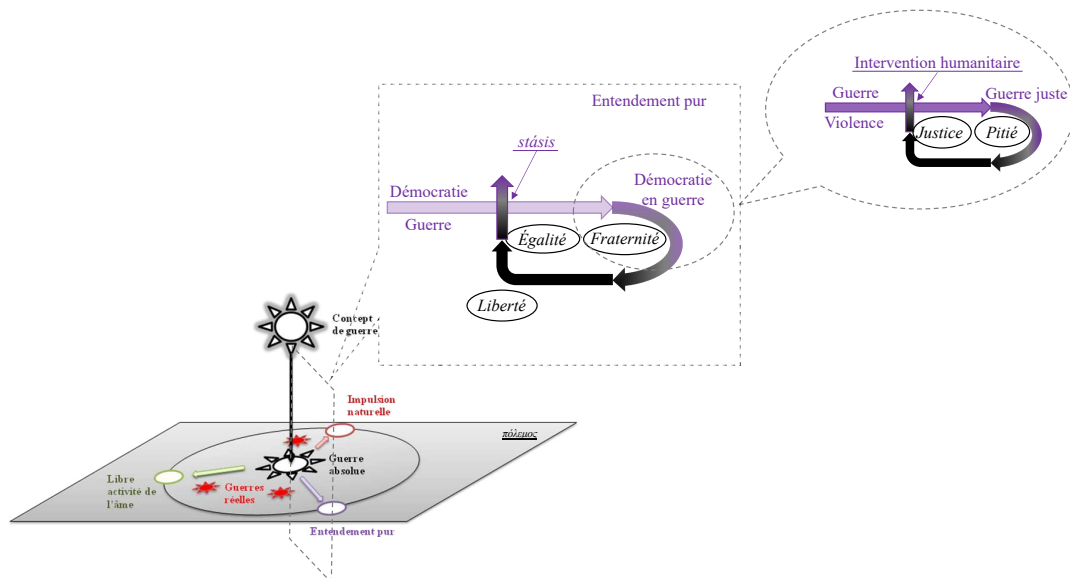


Figure 9 - schéma des deux niveaux de « boucles des infinis » pour le pôle de l'entendement pur.

Les marges du biface « démocratie/guerre », lorsque la démocratie est en guerre et ce malgré son aversion pour celle-ci, développent ce second biface « guerre/violence » que nous avons déjà rencontré dans le cadre de nos réflexions éthiques et morales sur la guerre (section 3.2.2.). Le concept de guerre juste est commun, nous l'avons vu, à la fois à la pensée éthique et donc aux flux du pôle de la libre activité de l'âme, et à la pensée politique et stratégique et donc aux flux du pôle de l'entendement pur. La pensée stratégique, qui était celle des rapports de force et de la survie du groupe dans un monde où régnait la loi du plus fort et qui a été étouffée par une pensée stratégique entièrement asservie à la loi despotique,

est restée une prérogative de l'appareil d'État dans ses fonctions régaliennes, policières et militaires. Nous avons vu notamment comment cette pensée stratégique de l'action à la guerre se subordonne, depuis l'épistémè moderne, à une *ratio* politique qui la restreint à une pensée calculatoire, spéculative et au formalisme excessif (section 3.1.2.). La *stásis* « serait première par rapport à la guerre étrangère, considérée comme guerre abstraitement susceptible de se couler dans des limites et dans des règles »¹⁴⁸⁵ ; elle serait la guerre première avant toute « capture » et « domestication » par une pensée politique d'ordre étatique.

La *stásis* traduit la question sociale par excellence et à laquelle le politique est chargé de répondre : comment faire cohabiter les hommes ? Arthur Schopenhauer exprime cette idée par la « parabole des porcs-épics »¹⁴⁸⁶ : par grand froid, ils sont obligés de s'assembler pour se réchauffer et survivre, mais en se rapprochant trop les uns des autres, ils blessent leurs voisins. Pour eux, la bonne distance est celle de la longueur de leurs aiguilles, mais quelle est-elle pour les hommes ? *Cominus et minus* (« de près et de loin ») était la devise de l'Ordre du Porc-épic institué par Louis d'Orléans, frère de Charles VI, pour combattre son cousin Jean sans Peur pendant la Guerre de Cent Ans, guerre fratricide sans commune mesure elle aussi. Or « de près et de loin » semble signifier que la « bonne distance » n'existe pas pour les hommes ; aucune solution pragmatique n'a pu être trouvée à la question que la société humaine pose à la politique.

CONCLUSION : LIBERER LA PENSÉE POLITIQUE DE SON EMPRISE

Comment sortir la pensée politique de la guerre de l'emprise dans laquelle le principe de l'*Urstaat* la maintient ? Comment libérer cette pensée de la rigidité déterministe et calculatoire qui la rend incapable de traiter ce qui sort de son champ conceptuel et de s'adapter aux variations qui toujours surviennent ? Pour elle, les guerres qui arrivent sont chaque fois de « nouvelles guerres » ; elle s'étonne d'être surprise et s'offusque de tant de liberté prise avec les règles qu'elle a pourtant fixées comme universelles. Cette pensée politique a tellement cherché à conjurer la guerre première, la *stásis*, la guerre civile ou la *guerre des races*, qu'elle semble s'être prise elle-même au piège de l'oubli de son origine conflictuelle. Schmitt le perçoit mais continue à conforter le concept de politique dans son principe d'État fort et la guerre comme une affaire extérieure de l'État. La pensée politique souffre, et la pensée stratégique avec elle, des chaînes dans lesquelles le despote barbare la

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁸⁶ R. JACOBY, *Les ressorts de la violence peur de l'autre ou peur du semblable ?*, op. cit., p. 189.

maintient : la politique existe en dehors de ses liens avec l'État, la guerre également ; la politique doit gouverner une population composée, non pas d'individus égaux dans leur uniformité vis-à-vis de l'État, mais de personnes qui vivent en interaction les unes avec les autres, dans une réciprocité par nature conflictuelle que renforcent les principes libéraux des démocraties.

Dans son appréhension pour la guerre et sa conjuration de la guerre civile, la démocratie semble en effet confirmer le diagnostic derridien d'auto-immunité, c'est-à-dire, dans le sens que Derrida donne à ce concept (section 2.4.2.), de tendance à l'auto-destruction ou au suicide : la démocratie paraît repousser toute lutte ou *réciprocité* qui pourrait la menacer dans son intégrité ; or, dans la liberté qu'elle accorde au travers de son gouvernement bienveillant et libéral, elle laisse se développer cette réciprocité qui lui fait si peur. Le principe d'égalité, qui s'oppose à la réciprocité libre et instable que renferme le principe de fraternité, est un principe qui fige, segmente à parts égales, afin de ramener la stabilité d'un ordre fixe. Or nous avons vu que la réciprocité libre pouvait aussi apporter une certaine forme de stabilité au système social, par une rotation permanente du biface-boule de la « démocratie-vendetta » sauvage par exemple ; Evans-Pritchard voyait dans les Nuer, nous l'avons vu, un peuple *démocrate*. C'est avec la notion d'État et le principe de l'*Urstaat* qui centralise et stratifie que le biface a étendu sa surface, rendant sa rotation moins facile et plus violente, et a fini par devenir le biface « démocratie-guerre » de l'épistémè moderne. Ce n'est donc pas la démocratie elle-même, se nourrissant de liberté et de fraternité, qui est menacée par la réciprocité et la *stásis*, mais l'État démocratique, c'est-à-dire le principe de gouvernement au pouvoir centralisé que se donne la société démocratique aujourd'hui. La question cornélienne – comment l'État peut-il être « fort » et « résistant » à la réciprocité tout en restant démocratique ? – ne se pose donc pas à la démocratie en tant que telle, mais au mode de gouvernance politique qu'elle a choisi. En démocratie, la réciprocité et l'instabilité liées aux relations sont nécessaires et traduisent un fonctionnement sain de la société ; de plus, la rigidification est le signe de l'autoritarisme. La *démocratie* « à venir » que Derrida appelle de ses vœux correspond à cette dépolitisation de la démocratie, au sens schmittien de perte de l'État fort.

Y aura-t-il encore du sens à parler de démocratie là où il ne serait plus question [...] de pays, de nation, d'État même de citoyen, autrement dit [...] où il ne serait plus question de politique ? Cette dernière hypothèse peut conduire à deux types de réplique au projet schmittien ou, si l'on préfère, à deux faces différentes d'une seule réponse au *Concept du politique*, c'est-à-dire à la re-construction du politique. D'une part, on semble confirmer, mais non pour le déplorer, comme le fait Schmitt, une dépolitisation essentielle et nécessaire. [...] D'autre part, à travers cette dé-politisation, qui concernerait seulement le

concept fondamental et dominant du politique, à travers cette déconstruction *généalogique* du politique (et en lui du démocratique), on chercherait à penser, interpréter, mettre en œuvre, une autre politique, une autre démocratie.¹⁴⁸⁷

Il existe d'autres façons de considérer la politique, comme le propose Foucault avec sa microphysique du pouvoir. Il ne s'agit pas de revenir aux sociétés primitives, mais d'ouvrir la pensée politique à une pensée qui ne soit pas limitée à celle de l'État. Dewey proposait également au début du XX^e siècle une autre politique, une autre démocratie qui soit une « démocratie radicale »¹⁴⁸⁸, radicale dans le sens où elle sort des limites dans lesquelles la pensée traditionnelle la cantonne. « La confusion en démocratie et démocratie politique est responsable de la plupart de ces échecs ; elle repose sur les idées traditionnelles qui font de l'individu et de l'État des entités en soi, toujours déjà là. »¹⁴⁸⁹ Dewey prônait, déjà avant Foucault, Deleuze ou Derrida, une révolution dans la philosophie que les idées nouvelles de Darwin¹⁴⁹⁰ permettaient. Dewey conçoit la démocratie comme *pragmatique*, libérée du pouvoir centralisé qui dicte des principes abstraits et distants, comme une démocratie de l'expérience sociale de terrain, associative et soucieuse du bien-être et de la liberté individuels. Pour lui, comme pour nos trois auteurs, il n'y a pas de supériorité de la forme fixe ou de la cause finale sur le changement et l'origine comme variation arbitraire.

Libérer la pensée politique de la métaphysique classique et de la supériorité de l'invariant est la seule façon de concevoir une démocratie qui pourrait avoir un rapport à la réciprocité moins rigide et une véritable pensée politique et stratégique de la guerre. Il faut une pensée de la métaphysique classique pour croire que l'égalité puisse être naturelle et universelle. Dans un monde où la variation et la différence sont premières, l'égalité ne peut être que le résultat du hasard et n'être que transitoire ; elle a donc besoin d'un instrument pour s'étendre et rigidifier le biface « démocratie/guerre », instrument qu'elle trouve dans la loi, despotique, qui réalise de force l'égalité juridique et abstraite. La guerre « civilisée » entre adversaires égaux devant le droit n'existe que dans la fiction politique de la pensée classique ; comme la guerre juste est toujours juste pour une partie et injuste pour l'autre, la guerre est toujours civilisée pour les uns et barbare pour les autres. Les règles de droit de la guerre que les démocraties édictent pour la « civiliser » n'obligent que ceux qui les écrivent.

¹⁴⁸⁷ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 127-128.

¹⁴⁸⁸ John DEWEY, « La démocratie est radicale », in Roberto FREGA (dir.), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, trad. fr. Jim Gabaret, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 59-63.

¹⁴⁸⁹ J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, op. cit, p. 266.

¹⁴⁹⁰ J. DEWEY, *L'influence de Darwin sur la philosophie*, op. cit, p. 19-34.

Et même si elles agissent conformément à leurs règles, les démocraties sont tentées, dans l'engrenage du « contre- » – contre-insurrection, contre-terrorisme – par la réplique réciproque et donc menacées de basculer dans la « barbarie » ; elles seront toujours tentées par le cynisme de l'*exception*. L'affrontement entre la politisation et la dépolitisation de la démocratie est la nouvelle bataille du XXI^e siècle, bataille pour le gouvernement de la société, mais surtout des êtres humains qui la composent.

*

En s'intéressant au biface « démocratie/guerre », nous avons pu construire une vision structurale du pôle clausewitzien de l'entendement pur et de la dimension politique et stratégique du paradigme de la guerre dite classique. Nous avons retrouvé les notions de *guerre juste* et de *guerre absolue*, avec la *stásis*, et nous avons pu constater les difficultés du cadre normatif politico-juridique à penser la guerre. L'emprise du pôle de l'entendement pur ou de la *ratio* n'est pas seulement néfaste à la réflexion éthique et morale, elle l'est aussi pour la réflexion politique elle-même. Mais le premier pôle à être victime de l'emprise du pôle de l'entendement pur est, nous allons le voir, celui de l'impulsion naturelle aveugle, des passions et de la sensibilité.

3.4. ALIENATION ET GOUVERNEMENT DE SOI

Nous poursuivons notre analyse comparative des différentes variantes des paradigmes de la guerre avec le troisième pôle de notre socle structural, le pôle de l'impulsion naturelle aveugle, celui de la sensibilité, de l'imagination et de l'*ethos*. Nous avons défini ce pôle comme celui des facultés de la pensée de l'action individuelle *impulsive et naturelle* dans laquelle s'opposent le *gouvernement de soi*, ou le courage, et l'*aliénation*, ou la servitude volontaire (section 3.1.1.). Cette pensée est structurée autour d'une double série paradigmatique d'oppositions duelles, avec en premier lieu le biface « gouvernement de soi/aliénation » ou « courage/servitude volontaire », mais aussi le biface « discipline/passions ». En effet, le pôle de l'impulsion naturelle aveugle alterne deux types de faces qui peuvent être investis de façon différente et inversée en fonction de la position prise, dominante ou non. Selon le point de vue dominant qui asservit ce pôle à celui de la *ratio*, la discipline est une face positive ou claire, et les passions sont une face négative ou obscure ; de façon inversée, selon le point de vue « mineur » de l'individu, que nous adoptons dans ce chapitre, le gouvernement de soi et le courage sont une face claire, et l'aliénation de soi et la servitude volontaire sont une face obscure. À l'intérieur de ce pôle très instable, deux mouvements s'opposent : celui de la liberté individuelle et celui de

l'intérêt collectif qui est confié au gouvernement politique, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Le pôle de l'entendement pur doit donc asservir ce pôle de l'impulsion naturelle aveugle s'il veut étouffer, en invoquant l'intérêt collectif, toute tentative de révolution au nom de la liberté ; Clausewitz avait bien identifié comme danger absolu pour l'ordre en place, la « guerre du peuple », *guerre absolue* que les armées révolutionnaires napoléoniennes menaient au tournant du XVIII^e siècle. Le XIX^e siècle, siècle romantique, a compris que les *passions* du peuple avaient la puissance de renverser le pouvoir d'un État et qu'il fallait rendre ce dernier « fort » en détournant ces passions à son profit. Le positivisme de Comte et son projet éducatif¹⁴⁹¹ fournissaient le cadre et les outils pour asseoir la domination de la *ratio* sur le peuple « impulsif et sauvage » : l'éducation et l'inculcation du sentiment patriote à chaque individu sont des moyens qui permettent à l'État de s'accaparer la force de l'impulsion naturelle aveugle. Là où pour l'approche éthique et morale du paradigme-doublet de la guerre, nous avons comme notions centrales, les notions de *société* et de *normes*, et pour l'approche politique et stratégique, les notions d'*État* et de *lois*, nous allons trouver, pour cette approche de l'*ethos*, les notions d'*individu* et de *passions*.

L'*ethos* individuel, la pensée sur le « soi », est cette boucle intérieure que le Dehors fait au-dedans (section 2.3.1.) et qui, selon Deleuze, peut faire advenir un renouveau dans la pensée éthique et morale. La pensée du « gouvernement de soi »¹⁴⁹² et du « souci de soi »¹⁴⁹³, celle que Foucault va chercher dans la *parrésia* grecque, est la base de l'attitude critique de l'inservitude volontaire et de l'indocilité réfléchie (sections 1.1.1. et 3.1.2.), c'est-à-dire du *courage*. L'investissement de ce pôle de l'*ethos* dans la direction du gouvernement de soi lui permettrait de se libérer des formes d'aliénation qui l'entravent, en commençant par la domination de la *ratio*, et qui fixent le biface « gouvernement de soi/aliénation » sur sa face obscure ; mais cet investissement permettrait aussi de contourner l'emprise de la *ratio* sur le pôle de la pensée éthique et morale en laissant le pôle de l'*ethos* développer des valeurs éthiques appliquées à la guerre. Or, tout laisse à penser que cette libération du « soi », cette autonomisation de l'individu, a déjà commencé : en effet, dans la bataille pour le gouvernement des individus, entre la politisation et la dépolitisation schmittiennes (section

¹⁴⁹¹ Voir la thèse publiée sur ce sujet : Paul ARBOUSSE-BASTIDE, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte : comme principe d'unité systématique et fondement de l'organisation du Monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

¹⁴⁹² M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit.

¹⁴⁹³ Michel FOUCAULT, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard, 2014.

3.3.1.), les États et les nouvelles formes de contrôle social redoublent d'efforts pour séduire et attirer à eux *chacun* des membres de la société. Pourtant cette bataille a aussi pour effet de limiter l'autonomisation et d'entraver la liberté de penser des individus : les manœuvres d'influence, de séduction et de désinformation détournent ceux-ci de la pensée sur le « soi » qui mène au discernement et à la pensée éthique. Les guerres qui se déroulent par et pour la manipulation des individus – guerre de l'information, guerre psychologique, guerre idéologique, etc. – montrent que l'*individu* est leur « centre de gravité »¹⁴⁹⁴. Ces guerres sont « sans effusion de sang » car elles visent l'État abstrait dans son principe d'*Urstaat* et non un État concret, souverain sur un territoire et une population, sur des ressources à accaparer. Mais ces guerres sont aussi récupérées et mises à profit par des États pour faire une guerre à leurs adversaires étatiques, une guerre *cynique* – au sens de Deleuze et Guattari (section 3.3.2.) – car non déclarée ni revendiquée, qui ne touche pas moins l'État dans sa forme concrète. Le concept de *guerre hybride* traduit ce mélange des genres.

Le pôle de l'impulsion naturelle aveugle et de l'*ethos*, en se libérant de l'aliénation des formes de pouvoir centralisées et uniformisées, met le pôle de la faculté politique à l'épreuve et le pousse à l'évolution. Ce défi est celui que le tournant biopolitique révèle : derrière le quasi-transcendantal de la Vie qui irrigue les sociétés biopolitiques, se cache celui de la Liberté (section 3.2.1.). Le politique doit composer avec une société qui demande un gouvernement bienveillant envers la population. Or, cette exigence envers le politique s'amplifie et s'oriente vers toujours plus de particularisation du bien-être : les gouvernements doivent être attentifs de plus en plus aux particularités des individus – il ne s'agit pas d'individualisation mais bien d'une désindividualisation qui consiste à retirer du concept d'individu son caractère uniforme et abstrait. La *ratio* doit donc non plus composer avec une logique quantitative statistique – que la sociologie s'était appropriée – mais avec une logique de la quantité « dénombrée » au maximum, une logique de l'*infra* et de la multiplicité telle que Deleuze et Guattari la conçoivent (section 2.3.2.) ; il s'agit de s'intéresser à chacun – avec l'aide cette fois-ci de la psychologie – et de se placer « à hauteur d'homme »¹⁴⁹⁵. La recherche du « zéro mort » dans la conduite de la guerre est également à rapprocher de ce changement sociétal : la vie de chacun compte autant que la vie de tous. Dans ce mouvement sociétal, la guerre de manipulation de chacun aurait-elle remplacé la

¹⁴⁹⁴ Notion clausewitzienne qui désigne le facteur clé de succès ou de défaite d'une guerre (section 1.3.2.).

¹⁴⁹⁵ Formule utilisée pour caractériser la loi de programmation militaire (LPM) 2019-2025 : Nathalie GUIBERT, « Les armées et la politique “à hauteur d'homme” », *Le Monde*, numéro du 21 mars, 2018.

guerre révolutionnaire du peuple ? La guerre absolue du pôle de l'impulsion naturelle aveugle de l'époque de Clausewitz aurait-elle changé ? La guerre du peuple était la première guerre absolue du paradigme dit classique à émerger avec Clausewitz – nous avons caractérisé les suivantes : la dissuasion nucléaire et la *stásis*. Le paradigme de la guerre dite classique évoluerait-il vers un autre paradigme de la guerre ? La guerre de manipulation de l'individu est-elle la première d'un nouveau paradigme, ou la reformulation, par retournement du biface « discipline/passions », de la guerre absolue ?

3.4.1. L'HOMME DANS LA GUERRE : LA LIBERTE D'ACTION, LA DISCIPLINE ET LE COURAGE

Qu'est-ce qui, dans l'environnement particulier de la guerre, décide l'homme à agir ? Comment sa *liberté d'action* s'exprime-t-elle ? Clausewitz répond, dans un texte chargé de lyrisme, que l'homme préfère se tourner vers son imagination et non vers son entendement, qu'il se détourne de la certitude rassurante de la *ratio* pour se laisser emporter par le sentiment puissant du *courage*.

Bien que notre entendement se sente toujours poussé vers la clarté et la certitude, notre esprit est souvent attiré par l'incertitude. L'entendement, au lieu de se frayer une voie à travers les méandres de l'investigation philosophique et des déductions logiques pour atteindre, à peine conscient de lui-même, des sphères étrangères où tout objet connu semble l'abandonner, préfère s'attarder par l'imagination au royaume du hasard et de la chance. Au lieu de se plier à la médiocre nécessité, il s'ébat dans le royaume des possibilités ; transporté, le courage prend des ailes, si bien que l'audace et le danger deviennent l'élément dans lequel il se jette comme le nageur intrépide se jette dans le courant.¹⁴⁹⁶

S'il n'est pas contrarié par une *discipline* forte, le guerrier aura tendance, dans l'action, à suivre son imagination, son instinct ou ce que Clausewitz appelle aussi l'impulsion naturelle aveugle, et non son entendement et ses facultés de calcul. Les armées institutionnelles, en agrégeant un nombre important de guerriers, ont cherché à remplacer cette forme d'action, qui aurait été désordonnée dans le combat, par une forme d'action ordonnée et rationalisée : c'est avec la discipline de ses légions et leurs manœuvres coordonnées que l'armée romaine battait les peuples barbares ; nous avons aussi évoqué la course à la « géométrisation » des formations militaires, avec notamment Machiavel (*fig. 1* de l'introduction) et Guibert. La *discipline* se forme lorsque la pression institutionnelle passe une certaine *limite*, et inversement, elle se perd lorsque cette pression se fait moins efficace. En revanche, le *courage*, essentiel lorsque l'ordre qu'amène la tactique est rompu, persiste quelle que soit la situation, mais est néanmoins canalisé, quand l'ordre prévaut, par un autre sentiment, celui de l'*honneur*. Au cœur du fonctionnement de l'anarchie ordonnée des

¹⁴⁹⁶ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 65.

sociétés vindicatoires (section 3.3.2.), l'honneur est également ce qui guide l'*ethos* du combattant des armées modernes.

Du guerrier au héros : histoire du courage

Le courage n'est pas seulement une qualité ; il est une *vertu*, une valeur morale dont la noblesse l'érige en quasi-transcendantal aux côtés de la Vie et de la Liberté : « le courage n'est pas une démarche de l'intelligence, c'est un sentiment, tout comme la crainte ; celui-là relève de la préservation morale, celle-ci de la préservation physique. Le courage est un instinct plus noble »¹⁴⁹⁷. Le courage est la valeur guerrière par excellence, celle des guerriers et celle des héros ; il est incarné par les guerriers des récits mythiques, durs à la souffrance physique, craints et admirés pour cette vertu rarement rencontrée et qui fait d'eux des héros. Les guerriers des mythes sont des hommes que le rapport à la violence a endurcis. Le courage pour lequel ils sont admirés a pris les caractéristiques de ces premiers héros : sans peur et abhorrant la ruse – car indigne –, violent par nécessité et d'une virilité ostentatoire. Dans ces travaux de mythologie comparée, Dumézil a consacré la fonction guerrière comme une des trois fonctions autour desquelles s'organise la vie, avec la fonction du sacré – ou de la souveraineté – et la fonction de la production – ou de la reproduction. Ces études ont également mis en évidence que les vertus louées au travers de la fonction guerrière par ces sociétés comportaient de fortes similitudes. Dans l'histoire de la Rome antique, Tullus Hostilius, troisième roi fondateur à qui la royauté est conférée par égard pour son courage, fonde le système militaire et développe l'art de la guerre. Dans les récits des origines de Rome se lisent les mêmes thèmes mythiques qui nourrissent les cultures indo-européennes. D'après Dumézil, les guerriers sont amenés à commettre trois types de péchés, chacun envers une des trois fonctions ; or, celui commis contre la fonction guerrière est la lâcheté. Ce péché du manque de courage se traduit à la fois par la peur et par le recours à la ruse : « ruse et mensonge, au lieu de bravoure et de combat loyal, [voilà] qui constitue une faute d'autant plus grave que, guerrier, il pêche contre l'essentiel de sa fonction : il cède à la peur »¹⁴⁹⁸. En revanche, la violence n'est pas considérée comme un péché ; elle est considérée comme nécessaire et alimente les rites sacrés de cette fonction guerrière. La colère, l'indignation, la

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁹⁸ G. DUMEZIL, « Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens », art. cit, p. 381.

*furor*¹⁴⁹⁹ que le combat faisait nécessairement naître font du guerrier un personnage à part au sein de sa propre société, un personnage « sacré ». Dans les croyances archaïques, le guerrier a le don de métamorphose qui lui fait posséder une véritable nature animale.

[...] ivres ou exaltés, [les guerriers] doivent se mettre dans un état nerveux, musculaire, mental, qui multiplie et amplifie leurs puissances, qui les transfigure, mais aussi les défigure, les rend étranges dans le groupe qu'ils protègent ; et surtout, consacrés à la Force, qui ne se prouve qu'en franchissant des limites, même les siennes, même celles de sa raison d'être.¹⁵⁰⁰

Les *Männerbünde* de l'ancienne civilisation germanique, les *berserkir* – à enveloppe d'ours –, ou les *ulfhednar* – à peau de loups, se transformaient en surhommes en assimilant la force magico-religieuse de ces prédateurs, à la suite de rites d'initiation extrêmement éprouvants. « Les thèmes initiatiques sont évidents : l'épreuve de courage, la résistance aux souffrances physiques, suivies de la transformation magique en loup [...]. Le jeune guerrier [...] devait transmuier son humanité par un accès de furie agressive et terrifiante, qui l'assimilait aux carnassiers enragés. »¹⁵⁰¹ Le courage, la vertu par excellence du guerrier mythique, est un « courage des durs »¹⁵⁰² associé à la virilité. Même Clélie, sauveuse des Romains, et son homologue Draupadi, la femme des Pandava de la mythologie indienne, incarnent la fonction guerrière par leur courage et leurs exploits « virils ». Le terme de vertu lui-même traduit cette origine : *virtus* en latin désigne la force virile, et son équivalent grec ἀρετή signifie l'excellence au combat.

Que devient cette vertu du courage avec l'expulsion de la violence hors du champ éthique et moral de la société dite « civilisée » ? Nous avons vu que la société biopolitique, démocratique et libérale, n'accepte qu'une seule forme de « violence légitime », celle des forces institutionnelles comme l'armée ou la police (section 3.2.1.) ; or, l'exercice de cette violence légitime n'a rien à voir avec celui, nécessaire et sacré, des sociétés primitives ou antiques. Le courage est toujours une des principales vertus louées par les sociétés modernes,

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 316. « [...] la légende d'Horace vainqueur, furieux, criminel et purifié, a servi de mythe à la cérémonie annuelle qui marquait la fin de la saison militaire, et où les guerriers de la Rome primitive [...] se désacralisaient, se nettoyaient aussi des violences, non pas « involontaires », mais du moins nécessaires, de la bataille [...]. »

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 320-322.

¹⁵⁰¹ Mircea ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes : naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 2008, p. 182-188.

¹⁵⁰² André COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus : politesse, fidélité, prudence, courage, justice, générosité, pureté, douceur, bonne foi*, Paris, Seuil, 2002, p. 74.

mais les références auxquelles il était jadis lié ont changé : elles ne sont plus guerrières ni viriles. Dumézil se désole, au milieu des années 1980, de cette désacralisation du guerrier.

Une carrière de guerrier n'était qu'une suite de promotions fondées sur une suite d'exploits. [...] Le dernier exploit même, la mort au combat, [...] s'il ne donne plus lieu, aujourd'hui, qu'à quelques discours que préparent de jeunes secrétaires faméliques et que des hommes politiques déclament en série devant des monuments standards, [...] ouvrirait jadis dans l'au-delà une nouvelle vie¹⁵⁰³.

Si le courage caractérise toujours le héros, celui-ci n'est plus un « dur », il est un « doux » dont le courage a été « civilisé » en une dimension éthique non-violente. Tout se passe comme si le pôle de la libre activité de l'âme, dans son expulsion de la violence au-delà des limites de son cadre normatif, sous l'influence de la *ratio* du pôle de l'entendement pur, avait provoqué l'évolution du pôle de l'*ethos* vers un « courage des doux »¹⁵⁰⁴. Le héros n'est plus celui qui exerce la violence mais celui qui la reçoit, c'est-à-dire la victime ; si les militaires morts au combat sont vus comme des héros, ils le sont au travers d'un statut de victime. Mais, si ce regard « politiquement correct » correspond à ce qu'exige la norme éthique des sociétés biopolitiques, l'imaginaire collectif, quant à lui, dit autre chose du héros et du courage : cet imaginaire collectif, constitué par la circulation de multiples imaginaires individuels, maintient le souvenir des antiques valeurs martiales, notamment au travers de l'art cinématographique, des séries télévisuelles ou des jeux vidéo. Le mot héros est d'ailleurs, à l'origine, le nom donné aux hommes libres qui ont pris part à l'épopée troyenne contée par Homère ; la notion de héros est intimement liée à celle de l'art et de l'*imagination*. Dans l'imaginaire collectif moderne, le héros est celui qui vainc la peur de la mort. Pour devenir des héros, les guerriers doivent se familiariser avec cette peur de la mort, sentiment qui les met en danger en invalidant leurs capacités d'action. Les rites initiatiques utilisent l'imaginaire pour forcer l'homme à réagir dans des situations où la peur l'envahit. Par la confrontation à la peur dans l'imaginaire, l'homme en devient familier et même s'il ne désire pas la combattre, il en connaît les contours. L'imaginaire et les mythes qui ont conservé vivant le courage des durs n'ont pu survivre dans le monde démystifié de l'objectivité que grâce aux arts sur lesquels le rationalisme et le positivisme scientifiques manquent de prise. La survivance de cette notion de courage marque la difficulté de la *ratio* à dominer le pôle

¹⁵⁰³ G. DUMEZIL, « Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens », art. cit, p. 475-476.

¹⁵⁰⁴ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, op. cit, p. 74. Voir aussi : Cynthia FLEURY, *La fin du courage : la reconquête d'une vertu démocratique*, Paris, Fayard, 2010.

de la sensibilité et de l'imagination, qui correspondent aux facultés kantienne de l'esthétique et du génie créateur (section 1.2. 1.).

La notion de courage est restée au cœur de ce pôle que la notion inconditionnelle de *liberté d'action* anime. Mais le courage ne reste pas cantonné au domaine des arts et de l'imaginaire, il s'exprime aussi dans l'action et la prise de parole de l'individu qui dévoile par là aux autres sa particularité et son libre arbitre.

L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer.¹⁵⁰⁵

Le retour sur soi, que le doublet empirico-transcendantal de l'épistémè moderne oblige à faire (section 2.1.1.), crée une profondeur quasi-transcendantale, à l'intérieur de l'immanence empirique, que nous appelons l'*ethos*. Cet *ethos*, lorsqu'il est confronté à la guerre, que ce soit dans le monde réel ou le monde imaginaire, s'incarne dans la notion de courage qui prend alors la caractéristique d'une vertu quasi-transcendante. C'est ainsi par la survivance de cet *ethos* du guerrier et du héros qu'il peut être possible, malgré le positivisme dominant, de reconstituer une éthique ou morale de l'action à la guerre. Cette reconstitution commence par le courage de l'accomplissement de soi et le dépassement de sa peur. C'est ce qu'enseigne le mythe de Sisyphe¹⁵⁰⁶ : d'après Homère, Sisyphe avait réussi à « enchaîner » la Mort tout simplement en évitant le combat et la guerre, aveugle et meurtrière ; Hadès, dieu des Enfers, envoya alors Arès, dieu de la Guerre, pour la délivrer. Sisyphe fut tué et envoyé aux Enfers, condamné à rouler indéfiniment une énorme pierre jusqu'en haut d'une montagne. Ce supplice fait écho à la condition de l'homme moderne : il semble être condamné à accomplir des tâches et à les reproduire indéfiniment, pour le seul besoin d'accomplir ces tâches ; pareil au supplicié, il a écouté sa peur et refusé l'action, c'est-à-dire le combat. Il est condamné à accomplir des tâches répétitives, connues et constamment identiques. L'action et la prise de parole libres sont le préalable à l'établissement d'une éthique de l'action en contexte de guerre. La notion de courage pourra alors être de nouveau élevée hors de la sphère du soi dans laquelle le doublet empirico-

¹⁵⁰⁵ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. Georges Fradier, Paris, Pocket, 2017, p. 244-245.

¹⁵⁰⁶ ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2012.

transcendental la maintient. L' « homme-Dieu »¹⁵⁰⁷ de l'humanisme de l'épistémè moderne qui a mis l'homme à la place de Dieu, la profondeur quasi-transcendante du soi à la place de la transcendance divine, reste appelé par un besoin d'éthique.

L'homme s'accomplit en dépassant sa peur de la mort et en risquant sa vie ; la notion de *sacrifice* est celle qui renvoie au-delà du cadre mis en place par la société biopolitique, puisqu'elle paraît contrarier absolument ce qui anime cette société, c'est-à-dire la Vie. Cette notion de sacrifice s'oppose à celle de *victime* qui a cours à l'intérieur de ce cadre ; pourtant le terme de sacrifice est bien celui qui est utilisé dans le processus de victimisation. Être victime, c'est voir sa vie sacrifiée, cette vie précieuse et sacrée, et ce quel que soit le contexte de ce « sacrifice » : mort en service, victime du terrorisme, voire d'une pandémie. Il n'est pas nécessaire pour la victime d'avoir volontairement pris les risques qui l'ont amenée à cette mort ; ce qui compte, c'est l'absurdité de cette mort qui « n'aurait pas dû » intervenir. Ces « sacrifices » rappellent à cette société qu'il lui faut toujours « agir » pour sécuriser encore plus la vie de chacun de ses membres ; ils ne seraient donc pas l'aboutissement d'une action d'un courage extrême mais le commencement d'une action qui vise à renforcer le sentiment de sécurité et à anéantir le besoin même de faire appel au courage. La façon dont sont considérés les militaires morts en service est de ce point de vue particulièrement révélatrice du « grand écart » entre la réalité sociétale et l'imaginaire collectif et individuel, ou de l'instabilité du biface « courage/servitude volontaire » : dans la réalité de la société biopolitique, ces soldats morts au combat sont les victimes d'une guerre qui n'aurait pas dû avoir lieu, même si la société conçoit qu'elle a pu être nécessaire, ou d'un terrorisme qui vient d'un dehors barbare contre lequel la population doit être protégée ; dans l'imaginaire collectif et surtout dans celui des militaires eux-mêmes, ces morts se sont volontairement sacrifiés pour le collectif, que ce soit pour les autres ou pour des valeurs partagées avec les autres. Pour Frédéric Gros, les « postures éthiques » du soldat exaltent le courage tel qu'il est aujourd'hui admis et font appel à un imaginaire ancré dans les mythes guerriers. « Se dépasser » est la posture s'incarnant dans « le mythe du combat singulier [qui] comprend une exaltation du courage comme ardeur, témérité : c'est le courage exactement de

¹⁵⁰⁷ Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 241. « Envisager comme justifié, comme sensé de risquer sa vie pour un être ou pour des valeurs, c'est aussi, si l'on y réfléchit, se rapporter à l'au-delà du temps. C'est poser, pour un être fini, conscient de sa mortalité, que quelque chose vaut plus que la vie et est, par là, au-delà d'elle. Paradoxe ultime de cet humanisme de l'homme-Dieu puisque c'est du dedans d'une temporalité où il est de part en part immergé qu'il se sent requis par un dehors dont il ignore tout, sinon qu'il le requiert. »

“s’exposer”. [...] La guerre, rêvée à travers l’imaginaire du combat héroïque, constitue la matrice d’une morale de l’excellence et du dépassement de soi. ». « Tenir bon » est la posture correspondant au combat hoplitique¹⁵⁰⁸, celui de « la phalange, exigeant cohésion et solidarité, permet une redéfinition importante du courage par les philosophes grecs comme capacité à endurer [...]. Ce courage comme fermeté sert encore de métaphore pour définir l’éthique de la maîtrise de soi [...] [et] de matrice à une morale de la fermeté d’âme et de la sollicitude. » « Se sacrifier » enfin est la posture pour laquelle « la guerre porte en elle, encore, l’idéal du sacrifice [...] car c’est en dépassant sa peur immédiate de mourir, en méprisant son instinct de survie, que l’homme s’affirme comme un être moral »¹⁵⁰⁹. Ainsi les monuments aux morts ont cette double lecture contradictoire qui héroïse le sacrifice à la fois dans son sens de victime, mais aussi dans son sens d’engagement volontaire de sa vie pour préserver celle des autres.

Mais les choses évoluent car des signes montrent un retour de la valorisation de l’action de courage qui peut aller jusqu’au sacrifice ultime. L’émotion collective suscitée par le sacrifice de l’officier de gendarmerie Arnaud Beltrame, qui a fait acte de courage dans le cadre de ses fonctions en 2018 lors d’une attaque terroriste, témoigne d’un retournement de situation qui part du sentiment collectif – et donc du pôle de l’impulsion naturelle aveugle – et qui gagne la morale de la société – et donc le pôle de la libre activité de l’âme. La bascule, au sein du pôle de la sensibilité et de l’imagination, du biface « courage/servitude volontaire » sur la face claire du courage amorce une sortie du cadre éthique étroit qui a été fixé, au sein du pôle des facultés éthiques et morales, par une compréhension « rationnelle » et utilitaire, car influencée par la *ratio*, de ce que le quasi-transcendental de la Vie implique. La notion inconditionnelle de la *vie* ne commande pas seulement de préserver ses intérêts et de maximiser, dans une logique comptable, le nombre de personnes en vie, mais elle commande aussi de *préserver un sens* – dans une perspective éthique et morale donc – à la vie. Les bifaces du pôle de l’impulsion naturelle aveugle se sont bien retournés.

Discipline et impulsion naturelle aveugle : de la tactique à la stratégie

À l’aube de l’épistémè moderne, au temps des Lumières et de l’*Aufklärung*, le biface « discipline/passions » était maintenu sur la face de la discipline, face « claire » selon le point de vue rationnel de l’entendement. Il fallait contenir les passions du peuple pour éviter

¹⁵⁰⁸ Du grec *πρό μένω*, tenir bon.

¹⁵⁰⁹ Frédéric GROS, « Philosophie de la guerre et culture contemporaine des conflits », in Spyros THEODOROU (dir.), *Masques et figures de la guerre*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2012, p. 33-46, p. 34-37.

une révolution qui modifierait l'ordre en place en redistribuant le pouvoir politique. Le soldat discipliné s'opposait alors au partisan irrégulier, et la guerre régulière à la guerre irrégulière ; le biface « discipline/passions » prenait la forme de celui que nous avons proposé dans notre réflexion sur la guérilla (*fig. 4* de la section 1.4.2.). La guérilla a une disposition particulière dans le plan d'immanence de la *stásis* (*fig. 3* de la section 1.3.2.) car elle réalise « régionalement » le modèle trinitaire de la guerre du plan d'immanence du *pólemos* (section 1.4.2.) : d'après l'expression de Clausewitz, la guérilla est une « petite guerre »¹⁵¹⁰ qui ne développe que le niveau tactique, et non le niveau stratégique, de la « grande guerre »¹⁵¹¹, ce qui explique pourquoi il ne traite pas spécifiquement de la guérilla dans son traité sur la théorie de la guerre ; il est aussi probable que Clausewitz n'ait pas voulu faire la théorie d'une guerre dont il n'a pas été le témoin direct, c'est-à-dire sur le terrain espagnol, manquant alors de matière concrète pour la réflexion. La guérilla appartient au plan d'immanence de la guerre dite classique mais, non régulière, se situe dans les marges de la guerre trinitaire ; elle appartient également au plan d'immanence de la lutte des classes car elle s'apparente à une *stásis*, en opposant deux camps au sein d'une même société. Les autres guerres de la *stásis* – guerre civile, sociale, de religion, etc. – ne réalisent « régionalement » sur le plan d'immanence, le modèle trinitaire, comme la guérilla, que si un chef politique et militaire se présente dans chacun des camps pour diriger les actions de guerre. Dans le cas contraire, ces guerres suivent l'oscillation duelle et mimétique que Clausewitz traduit dans son concept pur de guerre. Si nous reprenions, à l'instar des figures 8 de la section 3.2.2. et 9 de la section 3.3.2., le schéma de la « boucle des infinis » pour le pôle de l'impulsion naturelle aveugle de l'approche clausewitzienne, nous aurions un biface inversé « servitude volontaire/courage » pour lequel la notion de *discipline* agit sur le soldat discipliné jusqu'à une certaine *limite* où celui-ci doit faire preuve d'initiative quand la guerre prend une tournure non régulière. La notion inconditionnelle du *courage* le porte alors dans ses actions jusqu'au *seuil* de bascule du biface, au-delà duquel le soldat sera incontrôlable car entièrement mû par la notion inconditionnelle de la *liberté d'action*. La *guerre absolue* qui

¹⁵¹⁰ Avant la rédaction de *De la Guerre*, Clausewitz donne un cours, sans en faire une « théorie », sur la « petite guerre » entre 1810 et 1812, dans le contexte de la guerre d'indépendance espagnole. Le texte est repris dans *Vorlesung über den kleinen Krieg [Cours sur la petite guerre]* dans Carl von CLAUSEWITZ, *Aufsätze - Studien - Briefe [Textes – Études - Lettres]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, vol. I.

¹⁵¹¹ Sandrine PICAUD-MONNERAT, « La réflexion sur la petite guerre à l'orée du xix^e siècle : l'exemple de Clausewitz (1810-1812) », *Stratégique*, n° 97-98, 2009, p. 123-147.

perce la surface du biface est alors celle de la guerre du peuple et de la libération de l'aliénation de la servitude volontaire et de toute forme de discipline.

La *discipline* est le principe qui tient le biface sur la face du maintien de l'ordre disciplinaire, non pas seulement au sein d'une armée, mais aussi dans la société tout entière ; elle ne s'applique pas qu'au soldat. Comme la notion d'*égalité* (section 3.3.1.), la discipline est une notion inconditionnelle qui a pour effet de stabiliser l'ordre social. Le dispositif disciplinaire qu'elle permet agit encore, selon Foucault, en toile de fond du biopouvoir des sociétés libérales et démocratiques (section 2.2.2.). Dans ce contexte de stabilisation et de limitation des variations, la pensée stratégique – celle des rapports de forces qui s'expriment, d'après Deleuze, dans une zone de rapports moléculaires située entre les strates figées des instances molaires et le Dehors (fig. 6 de la section 2.3.1.) – est « capturée » par le dispositif disciplinaire et transformée en une pensée de la planification militaire. La discipline rend en effet possible la planification de l'action, ou, du moins, donne l'espoir que cette planification puisse être suivie. La stratégie « capturée » réalise alors, à un niveau supérieur, ce que la tactique réalisait déjà à un niveau inférieur : combiner et coordonner les moyens d'action dans une guerre. Guibert, à la fin du XVIII^e siècle, parlait encore de « grande tactique » pour désigner ce qui a été appelé ensuite la stratégie. « Ainsi que la tactique élémentaire a pour objet de mouvoir un régiment dans toutes les circonstances que la guerre peut offrir ; de même la grande tactique a celui de mouvoir une armée d'après toutes les données possibles. »¹⁵¹² Cette grande tactique lui est inspirée par Frédéric II, roi de Prusse, initiateur d'une nouvelle discipline¹⁵¹³ qui inspira les armées de l'Europe du XVIII^e siècle. La difficulté rencontrée par les armées modernes à l'époque de Guibert est celle du grand nombre de données que le chef d'armée doit prendre en compte pour décider ; cette préoccupation est encore celle, un peu plus tard, de Clausewitz. Pour Foucault qui reprend les éléments de Guibert dans *Surveiller et punir*, il « s'agit d'organiser le multiple, de se donner un instrument pour le parcourir et le maîtriser ; il s'agit de lui imposer un “ordre” »¹⁵¹⁴. La

¹⁵¹² Jacques-Antoine de GUIBERT, « Essai général de tactique (1770) », in *Stratégiques*, Paris, L'Herne, 1977, p. 127-475, p. 346.

¹⁵¹³ Jacques-Antoine de GUIBERT, « Défense du système de guerre moderne (1779) », in *Stratégiques*, Paris, L'Herne, 1977, p. 477-563, p. 549. « Mais c'est l'époque du roi de Prusse, qu'il faut à juste titre regarder comme un nouvel âge dans la science militaire, que la différence, apportée par le système de guerre moderne entre les armées et les nations, est devenue bien plus sensible encore. Ce prince a fait naître un nouvel ordre de choses ; il a créé une nouvelle discipline, une nouvelle Tactique, un nouveau genre de guerre. »

¹⁵¹⁴ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 174.

discipline est confrontée à un changement d'échelle sans précédent qui lui demande d'être encore plus rationalisée qu'elle ne l'était, ce qui a pour effet de « stratifier » et de « segmenter » la tactique. Guibert distingue ainsi deux parties à sa tactique : « l'une élémentaire et bornée, l'autre composée et sublime. La première renferme tous les détails de formation, d'instruction et d'exercice, d'un bataillon, d'un escadron, d'un régiment. [...] La seconde partie est, à proprement parler, la science des généraux. Elle embrasse toutes les grandes parties de la guerre, comme mouvement d'armées, ordres de marche, ordres de bataille »¹⁵¹⁵. Pour Foucault, la *tactique* de Guibert est l'« économie du corps disciplinaire »¹⁵¹⁶. Il traduit ainsi les mots qui sont ceux de Guibert.

Aux yeux de la plupart des militaires, la tactique n'est qu'une branche de la vaste science de la guerre ; aux miens, elle est la base de cette science ; elle est cette science elle-même, puisqu'elle enseigne à constituer les troupes, à les ordonner, à les mouvoir, à les faire combattre ; puisqu'elle seule peut suppléer au nombre, et manier la multitude ; elle inclura enfin la connaissance des hommes, des armes, des tensions, des circonstances, puisque ce sont ces connaissances réunies, qui doivent déterminer ces mouvements.¹⁵¹⁷

Guibert conçoit son « art de la guerre » comme une science exacte¹⁵¹⁸, à l'instar des mathématiques ou de la mécanique, dont la complexité est censée reculer avec le progrès, au fur et à mesure que des principes, épurés et simples, se dégagent. Malheureusement, la guerre des modernes, celle du temps de Guibert, n'est plus celle des anciens. « Je dis que la science de la guerre moderne, comparée avec celle des anciens, est plus vaste et plus difficile. [...] Elle a fait des progrès à quelques égards ; à d'autres, elle s'est étendue et compliquée, aux dépens de sa perfection. »¹⁵¹⁹ Guibert se charge de proposer des innovations visant, grâce aux « lumières mathématiques répandues sur la science de la guerre »¹⁵²⁰, à perfectionner et à simplifier – ou plutôt à ordonner de façon systématique – les détails des exercices de préparation et de la conduite elle-même de la guerre. La science militaire se décompose en plusieurs branches distinctes dont il rédige les « tactiques élémentaires », ces branches étant mises en cohérence dans une grande tactique qui est l'affaire du général qui commande

¹⁵¹⁵ J.-A. de GUIBERT, « Essai général de tactique (1770) », art. cit, p. 183.

¹⁵¹⁶ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit, p. 197.

¹⁵¹⁷ J. de GUIBERT, *Essai général de tactique (1772)*, op. cit, p. 4.

¹⁵¹⁸ J.-A. de GUIBERT, « Essai général de tactique (1770) », art. cit, p. 475. « C'est une encyclopédie, elle seule, que la science militaire. C'est la plus intéressante des sciences, soit qu'on la considère relativement à la variété de ses détails, ou à l'importance de son objet, ou à la gloire et aux grands intérêts qui y tiennent. »

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁵²⁰ *Ibid.*

l'armée.¹⁵²¹ Les tactiques élémentaires sont du domaine des soldats disciplinés, ramenés à des individus indifférenciables dressés à exécuter des ordres, alors que la grande tactique est celle du chef d'armée dont les dispositions intellectuelles et morales doivent être celles d'un surhomme¹⁵²², ou d'un génie comme le concevra plus tard Clausewitz.

Puisse cette vérité, sentie par les hommes qui sont destinés à commander les armées, leur faire appercevoir l'immensité de leurs obligations ! Car ce n'est encore rien, que l'acquisition des connoissances qui composent la science militaire : il faut, pour être général du premier ordre, savoir employer ces connoissances : il faut avoir le génie que rien ne peut acquérir, le coup-d'œil que l'habitude perfectionne et ne peut donner : il faut réunir un assemblage plus qu'humain, de qualités physiques et morales.¹⁵²³

Pour Guibert, le génie, le « dieu de la guerre », s'incarne dans un roi prussien, Frédéric II – qu'il n'hésite pas à critiquer¹⁵²⁴ –, ce roi qui a aussi su révolutionner le dressage du soldat¹⁵²⁵. Quelques années plus tard, le prussien Clausewitz renverra, en miroir, un autre « dieu de la guerre », un autre génie, celui du Français Napoléon, chef d'État sans être roi. Avec Guibert, l'écart se creuse entre le soldat discipliné, pour lequel il simplifie les principes élémentaires de tactique, et le « dieu de la guerre » aux qualités surhumaines. Nous voyons se former deux pôles, celui des impulsions élémentaires qu'il faut discipliner et celui des dispositions « immenses » qui donnent un caractère sacré au général, deux pôles qui préfigurent ceux, clausewitziens, de l'impulsion naturelle aveugle et de la libre activité de l'âme.

Or, chez Clausewitz, ce premier pôle est celui sur lequel a prise la *tactique* – et qui intéresse donc la guérilla ou la petite guerre – et ce second pôle est celui au travers duquel s'exerce la *stratégie*, élevée à la dimension morale que lui confèrent la libre activité de l'âme

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 161. « Enfin toutes les branches de la science militaire formeroient un faisceau de rayons ; et c'est ce concours de lumières qui, réuni dans l'esprit d'un seul homme, le constitueroit Général, c'est-à-dire, capab[l]e de commander des armées. »

¹⁵²² *Ibid.*, p. 346. « [...] par Général on doit entendre un homme qui possède toutes [les connoissances militaires], qui est de toutes les armes, qui sait les conduire toutes, soit en particulier, soit réunies. Quels mots, que ceux de général et d'armée ! et pour peu qu'on les médite, quelle immensité d'idées ils présentent à l'imagination ! »

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 475.

¹⁵²⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 156-157. « Prince habile et plein de l'étude des anciens, il y déploya le génie le plus vaste. Il doubla ses troupes par le nombre, et plus encore par la discipline ; créa une tactique presque nouvelle ; se forma des généraux ; fut lui-même le plus habile de tous ; [...] et se fit enfin [...] la puissance la plus militaire et la plus surprenante de l'Europe. »

et la faculté de la raison pratique. Derrière la modification de terminologie – de grande tactique à stratégie – se cache-t-il autre chose qu'un simple changement de nom ? Car le « dieu de la guerre » de Guibert qu'incarne son second pôle est celui qui propage la discipline et l'ordre, alors que la « dieu de la guerre » de Clausewitz est celui qui propage la liberté et le désordre. La guerre absolue du biface « servitude volontaire/courage », la révolution qui menaçait le système disciplinaire décrit par Guibert, s'est en effet réalisée au moment où Clausewitz écrit son traité ; cet événement majeur de la Révolution française ne peut que bouleverser l'appréhension de la guerre. Nous avons déjà noté la contradiction chez Clausewitz entre une admiration et une haine du « dieu de la guerre », Napoléon, et entre un romantisme, qui se révèle notamment dans la façon d'appréhender le courage, et un classicisme dans la pensée politique. Nous avons vu avec Foucault que Clausewitz formule un principe politique de subordination de la guerre au politique qui est apparu au moment des traités de Westphalie, presque deux cents ans avant lui¹⁵²⁶ (section 1.2.2.). À la fois, Clausewitz se montre novateur dans sa réflexion influencée par sa lecture de Kant – à l'origine très certainement du découpage en trois pôles et non plus seulement en deux pôles – et par son expérience des combats contre Napoléon, mais il se montre aussi conservateur dans sa subordination de la guerre à l'ordre en place. En effet, que sa vision politique se conforte tardivement pour devenir prédominante lors de la réécriture du Livre I de *De la guerre*, ne veut en rien dire qu'elle soit novatrice – comme semble l'induire Aron – ; mais au contraire, cela peut vouloir dire qu'avec l'âge Clausewitz s'est fait de plus en plus conservateur. La stratégie clausewitzienne, celle du chef d'armée du pôle de la libre activité de l'âme, reste dans la lignée de la grande tactique de Guibert et est ainsi conçu dans l'extension du pôle de l'impulsion naturelle aveugle sur lequel s'exerce les tactiques élémentaires et la discipline.

Or, c'est pourtant cette extension du pôle de l'impulsion naturelle aveugle qui permet aussi de donner au pôle de la libre activité de l'âme une dimension éthique et morale, mais, pour cela, il faut que le biface « discipline/passions » se soit retourné afin qu'un *ethos* de l'action libre soit possible. Car, comment cet *ethos* peut-il émerger chez le soldat discipliné et dressé à étouffer sa propre liberté d'action ? De même, le général d'armée compris comme génie créateur ne devrait-il pas être celui qui sait s'élever au-dessus du cadre de la discipline qui limite sa liberté de réflexion et d'action ? La stratégie ne devrait-elle donc pas être l'émanation de la *liberté d'action* du général, et non la simple coordination tactique à un

¹⁵²⁶ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit, p. 308-309.

niveau plus large ? Clausewitz a cherché à concilier des contraires, le cadre conservateur de la discipline et de la subordination politique avec le mouvement révolutionnaire qui a renversé le biface « discipline/passions » pour faire apparaître la face des passions et de l'imagination.

Éthique du combattant : l'honneur

La notion de stratégie concentre deux sens contradictoires, correspondant chacun à une face du biface « discipline/imagination », celui de la grande tactique, émanation de la *ratio*, et celui de la créativité dans l'action ; le premier sens est repris dans la stratégie comme planification militaire, et le second, comme habileté à penser le jeu des rapports de force – sens que l'on retrouve dans le mot « stratagème ». Au début du XIX^e siècle, lorsque le terme de stratégie commence à être utilisé dans son sens actuel, il désigne l'art du stratège – στρατηγός que l'on peut traduire littéralement par « chef d'armée » désignait, à Athènes au VI^e siècle avant J.-C., les généraux élus dans cette fonction. Les deux façons de concevoir la stratégie sont contenues dans l'ambiguïté laissée à l'interprétation de ce qu'est un stratège et de la façon dont il conçoit son art : pour un général du XIX^e siècle formé à la tactique et imprégné de déterminisme mathématique et scientifique, cet « art » sera une science telle qu'a pu le concevoir Guibert ; pour un général de la Grèce antique, il en était probablement autrement. La stratégie, depuis le temps des premiers États, a certainement toujours été à la fois un art, c'est-à-dire une pensée imaginative et créative, et, si ce n'est une science au sens propre, du moins une pensée rationnelle. La course à la « géométrisation » des formations militaires, que nous avons illustrée avec de la pensée de Machiavel (*fig. 1* de l'introduction) et celle de Guibert, montre la montée en puissance de cette pensée rationnelle comme pensée stratégique. Or, Clausewitz porte un coup d'arrêt à cette géométrisation : contrairement à ses prédécesseurs, il donne à la géométrie un rôle secondaire¹⁵²⁷ sur lequel un général ne doit pas tout miser. Deleuze et Guattari citent ainsi Clausewitz pour dire que la « géométrie comme science royale a peu d'importance dans la machine de guerre (elle n'en a que dans les armées d'État, et pour les fortifications sédentaires, mais conduit les généraux à de sévères défaites) ». ¹⁵²⁸ La stratégie d'un général d'une armée d'État aura tendance à s'appuyer trop sûrement sur une organisation statique des forces que la géométrie lui permet de penser ; au contraire, la stratégie d'un chef de guerre nomade, aura tendance à s'appuyer sur les possibilités données par la démultiplication des forces, et plus globalement sur une

¹⁵²⁷ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 225-226.

¹⁵²⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 485.

pensée de la variation. Chez Deleuze et Guattari, la géométrie qui correspond au « nombre nombré » s'oppose à l'arithmétique du « nombre nombrant », celui qui se démultiplie (section 2.3.2.) ; mais surtout, la véritable stratégie est, aux côtés de l'espionnage, de la ruse, de l'embuscade et de la diplomatie, celle de la machine de guerre, et non celle de l'appareil d'État¹⁵²⁹. Les armées d'État ne sont-elles capables, même si elles capturent la machine de guerre nomade, que de penser la stratégie comme grande tactique et organisation géométrique des formations militaires ? Ou sont-elles aussi capables, comme Clausewitz semble le suggérer dans sa prise de conscience que la géométrisation ne fait pas tout, et que des « frictions » peuvent contrecarrer la planification déterministe, de penser aussi la stratégie comme une façon d'utiliser la variation créatrice ? En effet, si l'appareil étatique « capture » la stratégie, il paraît sans intérêt qu'elle soit cantonnée à ce que la grande tactique faisait déjà ; même si la *ratio* le ramène toujours à privilégier la tactique, le pôle de l'impulsion naturelle aveugle, s'il se retourne sur la face non aliénante du biface « discipline/passions », peut être source d'une pensée stratégique plus imaginative. Or, Clausewitz répond dans son chapitre sur la ruse que le général doit éviter de se laisser entraîner par la nature profonde de la stratégie qui émerge dans l'idée de stratagème.

À première vue il semble que ce soit avec raison que la stratégie a emprunté son nom au stratagème, et qu'en dépit de toutes les transformations réelles et apparentes que la guerre a subies depuis les Grecs, ce terme est resté celui qui correspond à sa nature la plus profonde. [...] [Mais l]a stratégie a pour seule activité l'organisation des engagements et les mesures qui s'y rapportent. [...] un général a surtout besoin d'une vue juste et pénétrante, qualité plus nécessaire et plus utile que la ruse, encore que celle-ci ne gâte rien si elle ne fait pas tort à d'autres qualités, ce qui est rare.¹⁵³⁰

L'explication est rationnelle : dans les guerres rencontrées dans l'histoire, selon Clausewitz, le critère principal de succès n'est pas la ruse mais la « masse » de soldats qu'il est possible d'aligner et l'habileté à en organiser les mouvements. Mais le blocage est d'ordre éthique : pour Clausewitz, la ruse est la stratégie des « petits » qui n'ont d'autres moyens que celle-ci pour combattre les « grands ». L'éthique de Clausewitz est celle que la *ratio* induit : le bien correspond au « grand », au « clair et distinct », et à ce qui est ordonné ; le mal correspond à ce qui est « petit », difficile à discerner clairement, caché, flou et chaotique. Tous les moyens ne sont pas bons pour arriver aux buts de guerre ; le droit de la guerre liste et normalise les moyens acceptables par cette éthique. Le retour « sans complexe éthique »

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 486.

¹⁵³⁰ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 212-213.

de la ruse dans la stratégie est récent, comme Jean-Vincent Holeindre le montre¹⁵³¹. Pourtant, le biface « discipline/passions » s'était déjà retourné à l'époque de Clausewitz. Si la pression que la *ratio* met sur le pôle de la faculté éthique et morale reste forte, c'est aussi parce qu'une autre pensée éthique, permise par le renversement du biface sur la face des passions et la libération de l'*ethos* du combattant, n'a pas suffisamment réussi à concurrencer l'éthique qui est en place depuis l'épistémè classique. Pourtant, au-delà de l'intérêt, pour le succès dans le combat, d'avoir une pensée stratégique qui puisse s'émanciper de la *ratio*, la libération de l'imagination créatrice présente aussi l'avantage de permettre cette autre éthique qui peut réconcilier l'*ethos* du combattant avec les actions que ce dernier se voit ordonner d'engager : l'action des soldats fait en effet l'objet d'un traitement juridique de plus en plus pressant qui a tendance à placer ces soldats devant des injonctions contradictoires ; la « juridiciarisation » du combattant est ainsi la tentative d'inscrire l'action militaire à l'intérieur des normes mises en place par l'éthique de la *ratio* pour la société, alors que la violence légitime qui leur est confiée leur demande d'agir de façon exorbitante du droit commun. Le combattant n'est alors jamais à l'abri de se voir jugé pénalement responsable d'actions engagées dans le cadre de son service ; il peut se voir reprocher d'avoir agi et condamner pour avoir exécuté sa mission. Ce risque judiciaire¹⁵³² entrave l'action et donc le développement de l'*ethos* du combattant ; il empêche le soldat dans le doute¹⁵³³ de faire preuve autant qu'il le pourrait de ténacité, de courage et de sens du sacrifice. Tant que la société conjurera la guerre, tant qu'elle ne sera pas en phase, moralement et éthiquement, avec les valeurs que suppose l'exercice de l'engagement militaire, cette distorsion perdurera ; le « lien armée-Nation » est un concept créé pour tenter de réduire cette distance éthique et morale entre des valeurs nécessaires à l'exercice de l'engagement militaire et les valeurs de la société. Pourtant, c'est bien Clausewitz qui, pour la première fois – « [b]ien que les livres ne disent pas grand'chose, ou même rien de toutes ces choses » – reconnaît les « grandeurs morales », c'est-à-dire « toute qualité morale de l'armée, d'un général, des gouvernements, l'état d'esprit de la

¹⁵³¹ Jean-Vincent HOLEINDRE, *La ruse et la force : une autre histoire de la stratégie*, Paris, Perrin, 2017.

¹⁵³² Ce risque devient tellement important qu'il se transforme en menace : *lawfare* – contraction de *law* warfare – se définit comme l'utilisation de la loi comme arme de guerre ; il s'agit, par l'influence ou la désinformation, de soumettre la force adverse à des poursuites juridiques, de la part de ses propres institutions judiciaires ou des instances internationales, afin de la neutraliser.

¹⁵³³ Les conseillers juridiques des armées ont notamment pour tâche d'écrire des règles d'engagement (*RoE* – *Rules of engagement*) qui ont pour ambition de décliner en actes simples et clairs à l'intention des combattants toutes les possibilités d'actions qui pourraient survenir dans un engagement.

population où se déroule la guerre, l'effet moral d'une victoire ou d'une défaite », comme étant « parmi les éléments les plus importants de la guerre »¹⁵³⁴. Les forces morales à la guerre sont toutes liées à ce même *ethos* du pôle de l'impulsion naturelle aveugle : si elles sont négligées par le général, par le gouvernement ou par la société, alors la défaite sera assurée, mais surtout la conservation de l'ordre mis en place par la société sera menacée.

L'*ethos* est une faculté éthique et morale du pôle de l'impulsion naturelle aveugle construite à partir de l'imaginaire individuel et collectif, celui qui conserve vivant le courage et le sens du sacrifice. Les facultés éthiques et morales du pôle clausewitzien de la libre activité de l'âme qui émanent du pôle des facultés de la sensibilité et de l'imagination ne sont donc pas tout à fait celles de la raison pratique kantienne. Il semble que ces dernières, qui mettent en œuvre, notamment au travers de l'impératif catégorique, une morale universelle difficilement accessible aient été remplacées par des facultés plus intuitives, issues de la sensibilité et de l'imagination. Nous avons vu avec Deleuze que, chez Kant, deux sortes d'Idées existent : les *Idées rationnelles* produites par la raison pratique, c'est-à-dire par les facultés éthiques et morales ; et les *Idées esthétiques* produites par la faculté du génie, faculté de l'imagination. Les deux sortes d'Idées expriment ce que l'entendement ne peut exprimer : les premières forment des concepts auxquels aucune intuition ne peut se rapporter ; les secondes forment des intuitions auxquelles aucun concept ne peut se rapporter (section 1.2.1.). Dans un monde où la pensée est dominée par l'entendement, les concepts sans intuition et les intuitions sans concept se rejoignent dans leur commune capacité à exprimer autre chose que ce que la *ratio* permet. À défaut d'idées rationnelles ou régulatrices, les idées esthétiques peuvent fournir de quoi former un pôle éthique et moral indépendant du pôle de l'entendement pur. Chez Clausewitz, le pôle de la libre activité de l'âme correspond à ce pôle qui s'appuie sur des idées esthétiques plutôt que sur des idées régulatrices. Il donne au chef d'armée les facultés qu'il doit posséder compte tenu de l'importance des grandeurs morales dans la guerre. Mais ce pôle est aussi celui qui donne au chef d'armée les qualités de stratège, si la stratégie est bien l'habileté du génie créateur, et non pas seulement celle du génie encyclopédique et calculateur consacré par la *ratio*. L'*ethos* du pôle de l'impulsion naturelle aveugle donne corps à l'éthique du pôle de la libre activité de l'âme, cette éthique du chef d'armée et de son armée qui, dans une société qui ne conjure pas la guerre, est aussi partagée par le gouvernement et la population. Si l'*ethos* est caractérisé par les notions de courage et de sens du sacrifice, quelle serait alors la notion

¹⁵³⁴ C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, op. cit, p. 190.

éthique et morale, ou « quasi-éthique », qui caractérise cette éthique du combattant ? Quelle est l'*Idée esthétique* du pôle de la libre activité de l'âme qui correspond à cette éthique ?

L'*honneur* est un idéal qui donne à l'action réalisée en son nom la beauté d'un acte moral ; il commande des valeurs comme celle du courage, cette passion ancrée dans l'imaginaire collectif, et instaure un système de règles sociales dans lesquelles l'opinion et le jugement moral des autres sont essentiels. Dans « Le sens de l'honneur », une étude d'ethnologie du peuple kabyle réalisée en 1960, Bourdieu fournit une définition de l'honneur :

[ce] sentiment [...] n'est autre chose que la disposition cultivée, l'*habitus*, qui permet à chaque agent d'engendrer, à partir d'un petit nombre de principes implicites, toutes les conduites conformes aux règles de la logique du défi et de la riposte et celles-là seulement, grâce à autant d'inventions que n'exigerait aucunement le déroulement stéréotypé d'un rituel.¹⁵³⁵

La compétition d'honneur dans cette société traditionnelle se base sur un échange de défi et de contre-défi, qui s'instaure par un *ethos* spécifique¹⁵³⁶ et qui développe des dispositions de stratèges. Tout d'abord, ce qui est en jeu, c'est l'*accomplissement du soi*, « c'est le point d'honneur, le *nif*, volonté de surpasser l'autre dans un combat d'homme à homme »¹⁵³⁷. Les acteurs sont pris dans l'engrenage de l'échange car chaque riposte est un nouveau défi. Mais la pression de l'opinion *morale* des autres membres de la société est également essentielle et celui qui renonce à la riposte ou à la vengeance cesse d'exister socialement ; il s'agit de choisir entre la poursuite de l'affirmation du soi dans l'escalade de la violence ou la mort symbolique. Enfin, la compétition d'honneur demande à chaque compétiteur de faire preuve d'*esprit créatif* tout en respectant les règles du jeu, c'est-à-dire de montrer des dispositions à l'innovation et à la stratégie.

La maîtrise parfaite des *modèles de la manière d'obéir aux modèles* qui définit l'excellence s'exprime dans le jeu avec le temps qui transforme l'échange ritualisé en affrontement de stratégies. [...] le fin stratège peut faire d'un capital de provocations reçues ou de conflits suspendus, et de la virtualité de vengeance, de ripostes ou de conflits qu'il enferme, un instrument de pouvoir.¹⁵³⁸

¹⁵³⁵ P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 43.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 25-26. « Le sentiment de l'égalité en honneur [...] inspire un grand nombre de conduites et de coutumes et se manifeste en particulier dans la résistance opposée en face de toute prétention à la supériorité. [...] premier corollaire : le défi fait honneur. [...] Deuxième corollaire : celui qui défie un homme incapable de relever le défi [...] se déshonore lui-même. [...] Troisième corollaire : seul un défi (ou offense) lancé par un homme égal en honneur mérite d'être relevé. »

¹⁵³⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, p. 44.

Les règles de ce jeu de l'honneur ne peuvent pas être définies et fixées une fois pour toute. Elles sont sans cesse remises en cause : chaque acte est jugé par l'opinion sociale comme honorable ou non, ce qui modifie en permanence le système de valeurs lui-même. L'*honneur* est ainsi une notion quasi-éthique qui guide ces sociétés dont les membres sont imprégnés de l'*ethos* du combattant ; cette Idée esthétique s'oppose à toute théorie car « le système des valeurs d'honneur est agi plutôt que pensé et la grammaire de l'honneur peut informer les actes sans avoir à se formuler »¹⁵³⁹. Dans une société qui n'a pas conservé l'*ethos* du combattant dans ses valeurs essentielles, l'honneur peut néanmoins subsister, la plupart du temps aux sein des institutions militaires devant maintenir un *ethos* du soldat, et est alors à même de favoriser l'émergence de stratégies créatifs, au sens du génie kantien. La résurgence de cette faculté particulière nécessaire au chef militaire est ainsi favorisée par le renversement du biface « discipline/passions » sur la face qui permet la libération de l'imagination.

*

Le pôle de l'impulsion naturelle aveugle ou de la sensibilité se structure autour d'une double série paradigmatique à laquelle appartiennent les bifaces « passions/discipline », « gouvernement de soi/aliénation » et « courage/servitude volontaire » ; ces bifaces font intervenir, dans leur complémentarité, une série paradigmatique de notions inconditionnelles dont celles de liberté d'action, de discipline et de courage. Le biface « gouvernement de soi/aliénation », au travers de l'*ethos* particulier du combattant permis par cette pensée d'accomplissement du soi, ouvre sur la constitution d'une éthique fondée à partir de la notion inconditionnelle de l'honneur, éthique qui permet au pôle de la libre activité de l'âme de se libérer de l'emprise de la *ratio*. Mais malgré le retournement de ces bifaces sur leur face libertaire, la pression dominante du pôle de l'entendement pur parvient régulièrement à les ramener sur leur face disciplinaire ; l'instabilité des bifaces du pôle de l'impulsion naturelle aveugle explique pourquoi les sociétés biopolitiques ont dû développer le biopouvoir, à la fois bienveillant et disciplinaire, disposant de la souplesse nécessaire pour s'adapter, tout en restant dominée par la *ratio*, aux poussées libertaires des individus. Le retournement plus fréquent sur les faces non disciplinaires de ces bifaces a également modifié la physionomie de la guerre absolue attachée à ce pôle de la sensibilité et de l'imagination : au lieu d'être une absolutisation de la perte de discipline se traduisant dans la guerre révolutionnaire, celle-ci devient, à l'opposé, l'absolutisation du manque de courage et de discernement individuel

¹⁵³⁹ *Ibid.*, p. 56.

qui se traduit dans la *guerre de manipulation*. Plus insidieuse que l'oppression qui entrave la liberté d'action de chacun, la manipulation dénie cette liberté sans que l'homme comme individu ne s'en rende compte.

3.4.2. LA GUERRE POUR L'HOMME : CYBERGUERRE ET GUERRE DE MACHINES

Une société où l'ordre étatique domine est celle qui parvient, grâce à des dispositifs disciplinaires, à mettre sous contrôle les passions des hommes et à en faire des *individus*, sujets ou citoyens, c'est-à-dire à gommer les différences, sources de conflits, qui pourraient exister entre eux. La *normalisation*, l'adoption de normes cadrant les comportements et actions de chacun, est une façon, adoptée au début de l'épistémè moderne, de limiter l'émergence de différences trop importantes. Dans les sociétés biopolitiques, pour lesquelles les bifaces du pôle de l'impulsion naturelle aveugle sont de plus en plus instables, le *contrôle* des individus devient un défi majeur : il est le « centre de gravité » – selon l'expression clausewitzienne (section 1.3.2.) – de l'appareil étatique ou la faille dans laquelle peuvent pénétrer les adversaires potentiels. Le contrôle par la manipulation de la population d'un État adverse permet en effet d'accéder aux buts de guerre sans effusion de sang. Pour Schmitt, au-delà de sa perfidie et de son immoralité, cette guerre signifie surtout la fin de l'ordre étatique, comme Derrida le note. « Tuer sans effusion de sang, à l'aide de nouvelles techniques, c'est peut-être accéder déjà à un monde sans guerre et sans politique, à l'inhumanité d'une guerre sans guerre. »¹⁵⁴⁰ Ces guerres que les sociétés biopolitiques peuvent se faire sans contrevenir à leur éthique de préservation de la vie ne sont plus celles de l'ordre étatique fort de l'épistémè classique. Les dispositifs de contrôle des individus, pour ces guerres de manipulation, sont tout d'abord ceux que les appareils d'État mettent en place pour contrôler leur propre population. Deleuze décrit, nous l'avons vu, comment les sociétés de surveillance foucaldiennes deviennent des sociétés de cybersurveillance et de contrôle (section 2.3.1.). Si ces dispositifs sont aussi utilisés au-delà des frontières des États, c'est en raison des caractéristiques particulières du cyberspace qui permettent de s'affranchir de ces frontières.

Le biface « gouvernement de soi/aliénation » caractérise ainsi la situation de l'*individu* dans une société de contrôle : en tant qu'homme libre, il dispose de toutes les facultés nécessaires à l'accomplissement de soi, facultés qui lui viennent du pôle de l'impulsion naturelle aveugle, de la sensibilité et de l'imagination ; il parvient à conserver sa liberté d'action jusqu'à une certaine *limite* à partir de laquelle la société lui demande de faire preuve

¹⁵⁴⁰ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, op. cit, p. 154.

de discipline et de respecter le cadre des normes mises en place pour la vie collective. Les *marges* du biface « gouvernement de soi/aliénation » sont celles où l'homme est un individu citoyen, volontairement et consciemment au service de la société. En passant le *seuil* du biface, cet état de servitude volontaire devient une véritable aliénation : la servitude n'est plus volontaire ou est inconsciente. Le concept d'individu est un concept *connexe* à ceux d'État et de société : l'appareil d'État gère une société composée d'individus. Dans une démocratie, cette gestion est égalitaire (section 3.3.1.), c'est-à-dire que pour l'État, aucune différence ne doit exister entre les individus. L'individualisme est alors la tendance des individus à vouloir se différencier les uns des autres, tendance à contrer pour préserver la stabilité de l'ordre en place. Une façon de tenir compte des aspirations de chacun à exister individuellement et à développer leur personnalité sans mettre en péril l'ordre étatique est, pour le gouvernement institué, de porter attention à chacun des individus pris un à un, et non plus seulement à la population ou au peuple dans son ensemble. Après la Première Guerre mondiale, chaque soldat mort au combat devait recevoir un hommage personnel – son nom gravé sur un monument au mort, une tombe dans un cimetière militaire – ; le monument au « Soldat Inconnu » témoigne ainsi d'une frustration, celle de n'avoir pu rendre hommage individuellement à tous les soldats morts au combat.

L'individu versus la machine humaine

L'aliénation des individus peut revêtir plusieurs formes suivant la façon dont ils sont privés de liberté – liberté de penser, d'agir ou d'être. Nous avons déjà évoqué deux moments d'aliénation de la pensée et leurs mouvements de libération : celui de la Révolution française et de la pensée critique des Lumières ou de l'*Aufklärung*, et celui de « mai 68 » et de la pensée critique et subversive des années 1960 et 1970 en France (section 1.1.1.). Nous avons également vu avec Marx que l'aliénation peut être économico-sociale : l'individu, en tant que travailleur ou prolétaire, est aliéné par un système, le système capitaliste, qui l'exploite au profit d'une classe privilégiée (section 1.3.1.) ; avec l'industrialisation du XIX^e siècle, ces hommes sont la main-d'œuvre nécessaire à l'essor économique des sociétés. Mais une autre forme d'aliénation se profile : la rationalisation par la standardisation des tâches en vue d'augmenter la productivité des ouvriers – taylorisme, fordisme – va aussi de pair avec le développement de la mécanisation et des « machines humaines »¹⁵⁴¹. Ces travailleurs, disciplinés à l'extrême, se confondent avec les machines qu'ils utilisent ou qu'ils

¹⁵⁴¹ Pour reprendre l'expression de Roger-Pol DROIT, « Les machines humaines de Gilbert Simondon », *Le Monde*, 06/03/2014.

surveillent – voire, ils valent moins que ces machines. C’est Simondon, dans son rapport à la pensée deleuzienne de l’individuation mais aussi la pensée bergsonienne de la créativité – qui inspire également Deleuze –, que nous suivrons ici pour nous amener à penser les machines humaines, ainsi qu’une cybernétique nouvelle, qui se positionne non plus dans la lignée de la pensée systémique mais bien dans celle de la pensée structuraliste.

Pour Simondon, le travailleur, devenu simple auxiliaire de la machine, est réduit à un statut inférieur à celui de porteur d’outils – statut déjà réducteur – qui le caractérisait avant l’ère du machinisme ; ce type d’aliénation physique et mentale est, selon lui, plus fondamentale que celle, économique-sociale, des marxistes.

Au XVI^e siècle, l’homme était asservi à des stéréotypes intellectuels ; au XVIII^e siècle, il était limité par des aspects hiérarchiques de la rigidité sociale ; au XX^e, il est esclave de sa dépendance par rapport aux puissances inconnues et lointaines qui le dirigent [...]. Devenu machine dans un monde mécanisé, il ne peut retrouver sa liberté qu’en assumant son rôle et en le dépassant par une compréhension des fonctions techniques pensées sous l’aspect de l’universalité.¹⁵⁴²

Simondon souhaite initier, au XX^e siècle, un troisième type de projet humaniste après ceux de la Renaissance et des Lumières. Contrairement à d’autres auteurs comme Jacques Ellul¹⁵⁴³, Simondon ne voit pas dans la technique le nouveau « système » – remplaçant le système capitaliste dénoncé par les marxistes – qui asservit les hommes. Dénoncer la technique comme responsable de l’aliénation, c’est se tromper de coupable : l’homme doit au contraire prendre conscience de ses liens fondamentaux avec elle pour se libérer de la pensée anthropocentrée et technophobe qui l’aliène. Ces liens sont ceux qu’inventent et renouvellent sans cesse les humains pour se relier au monde et à eux-mêmes. La technique n’est pas seulement un ensemble de moyens au service du travail humain ; elle est un mode d’existence essentiel de l’humanité. Que ce soit dans son rapport à son milieu naturel et social ou dans son rapport aux objets techniques, l’homme n’a pas de privilèges particuliers à revendiquer, ni de supériorités à affirmer. Simondon rompt avec l’idée que « l’utilité » suffit à définir la technique ; la technique est une « mentalité » qui suscite la créativité. Plutôt que d’être un simple outil à utiliser, chaque *machine* concrétise des pensées et des gestes, concentre des savoirs et des savoir-faire, et constitue ainsi une singularité intelligemment agencée, pensée dans un environnement social donné. La technique n’est pas extérieure à l’individu ; elle fait partie de sa genèse. Cette pensée originale de Simondon a fortement

¹⁵⁴² Gilbert SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Editions Aubier, 2012, p. 101.

¹⁵⁴³ Jacques ELLUL, *La technique ou l’enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008. Jacques ELLUL, *Le Système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2012.

influencé Deleuze qui se réfère à ses concepts dès sa thèse¹⁵⁴⁴ mais aussi, avec Guattari, dans *Mille Plateaux* (section 3.1.2.).

La pensée de l'*individuation* de Simondon se différencie de celle de la pensée classique qu'il nomme l'hylémorphisme. Issue de la pensée d'Aristote, cette dernière consiste à expliquer la genèse de l'individu à partir de l'union d'une matière (*hylè*) et d'une forme (*morphè*), selon le modèle de la prise de forme technique, celle du moulage de la brique. Ce modèle est, selon Simondon, trop pauvre car il reproduit la relation sociale à sens unique entre l'esclave qui moule la brique et le maître qui donne l'ordre de l'opération technique. Pour lui, les relations ne sont pas précédées par les termes – les substances – qu'elles relient. Nous avons déjà évoqué une pensée similaire avec celle de Dewey qui utilise le concept de *trans-action* (section 1.3.1.) pour expliquer que l'organisme et son milieu forment un tout unique, dépassant ainsi le mode de l'« *auto-action* » aristotélicienne, mais aussi celui de l'« *inter-action* » newtonienne. Simondon parle, quant à lui, de « transindividualité » : l'individu et son milieu associé sont dans un rapport de co-constitution et son adaptation permanente, grâce à la technique, prend la forme d'une expansion créatrice. Suivant le principe darwiniste présenté dans l'introduction de cette thèse, cet « être » n'est jamais abouti, mais toujours en évolution ; il est lui-même source de création en tant qu'il contient en lui ce plus qui le pousse vers l'invention, et en tant qu'il interagit avec les autres « êtres » de son environnement. La *société* est le pendant social du *transindividuel* psychique. Une communauté, comme la communauté de travail, met simplement en relation des individus ; au contraire, une société est la mise en relation sociale elle-même. Les relations apparaissent en même temps que les individus qu'elles relient ; ce modèle génératif, sans substance d'origine ni finalité préétablie, correspond à ce que Deleuze et Guattari conceptualisent au travers de l'image du rhizome (section 2.3.1.).

Le *transindividuel* fait ainsi intervenir une réalité psycho-sociale plus vaste que celle d'*individu*, celle d'un sujet porteur d'une charge de nature préindividuelle – c'est-à-dire une charge fondamentale ou première, un flux de variations originelles – qui lui permet d'avoir une personnalité libre et particulière. Pour Simondon, tout être peut avoir plusieurs régimes : physique – correspondant plutôt aux corps inertes –, vital – correspondant plutôt aux corps vivants – ou psycho-social/transindividuel. Le régime psycho-social d'individuation est le régime privilégié pour l'homme. Pourtant, au travail, celui-ci fonctionne comme un individu « vivant », selon le même régime « vital » que celui de la fourmi par exemple.

¹⁵⁴⁴ Dès sa thèse de 1968 : G. DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*

Réciproquement, certains animaux peuvent de façon très éphémère accéder au régime psycho-social ou « transindividuel », notamment lorsqu'ils inventent des outils pour s'adapter à leur milieu. C'est ainsi l'activité d'invention technique qui fournit le support d'une relation humaine qui réalise pleinement la nature de l'homme. « Les individus libres sont ceux qui effectuent la recherche, et instituent par là une relation avec l'objet non social. »¹⁵⁴⁵ La *liberté d'action* de l'homme capable d'invention technique s'oppose alors à l'aliénation de l'homme comme auxiliaire de la machine au travail. Deleuze et Guattari s'emparent aussi de cette opposition « action libre/travail », entre le modèle « nomade » de l'action libre, de la machine de guerre ou de l'arme, et le modèle « étatique » du travail ou de l'outil (section 2.3.2.). L'invention nomade n'est pas du même ordre que celle du modèle étatique. S'intéressant aux défis techniques que pose chaque innovation dans l'armement, les deux auteurs écrivent : « la riposte ne va jamais du même au même : c'est le tank qui riposte à l'artillerie, c'est l'hélicoptère à missiles qui riposte au tank, etc. D'où un facteur d'innovation dans la machine de guerre, très différent de l'innovation dans la machine de travail »¹⁵⁴⁶. L'invention nomade est faite de ruptures créatrices alors que celle du modèle étatique reste enfermée dans une suite d'évolutions de proche en proche ; l'invention nomade provient de la faculté libre de l'imagination alors que l'évolution stratifiée du modèle étatique provient de la faculté de la *ratio*.

L'*imagination* est la faculté qui libère l'homme en lui donnant la capacité de distinguer les schèmes techniques. Simondon parle de mentalité technique.

L'imagination n'est pas seulement faculté d'inventer ou de susciter des représentations en dehors de la sensation ; elle est aussi *capacité de percevoir dans les objets certaines qualités* qui ne sont pas pratiques, qui ne sont ni directement sensorielles ni entièrement géométriques, qui ne se rapportent ni à la pure matière ni à la pure forme, mais qui sont à ce niveau intermédiaire des *schèmes*.¹⁵⁴⁷

Kant distingue également deux types d'innovation : celle de l'imagination empirique ou *reproductrice*, et l'imagination transcendante, véritablement *productrice*. Simondon replace l'imagination productrice kantienne dans une approche « quasi-transcendante » en reprenant à Bergson son concept de « schème dynamique »¹⁵⁴⁸ – ensemble de relations sans termes distincts, temporelles mais non encore actualisées spatialement, et non actualisées en

¹⁵⁴⁵ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit, p. 512.

¹⁵⁴⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit, p. 494.

¹⁵⁴⁷ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit, p. 73-74.

¹⁵⁴⁸ Henri BERGSON, « Chapitre VI. L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle : essais et conférences*, Paris, PUF, 1919.

images – ; il installe néanmoins le schème¹⁵⁴⁹ non plus dans une réalité mentale temporelle mais dans les objets techniques eux-mêmes. Le concept de schème de Simondon est celui qui sert de base au concept plus large, car ne se limitant pas aux objets techniques, du *diagramme* deleuzo-guattarien (section 2.3.1.). Dans l'invention technique, ce qui évolue, ce ne sont pas les objets eux-mêmes, mais les schèmes techniques. Un objet technique n'est pas un centre d'individuation, ni même un être « vivant » : il n'est qu'une « individualisation », une actualisation qui ne peut plus évoluer. La notion de « lignée technique » permet à Simondon d'inscrire les propriétés des objets techniques dans une suite évolutive ; le schème est alors l'élément de la lignée capable de variations, comme une « essence en transformation ». Le schème « pur » est par suite capable de se transposer d'une lignée à une autre : le schème opératoire de la lignée de l'arc, par exemple, se retrouve dans la lignée du moteur à ressort des montres¹⁵⁵⁰. L'homme libre, *transindividuel* porteur d'une « charge préindividuelle » capable de développer un psychisme mais aussi et en même temps un milieu naturel et social associé, est ainsi un *agencement* « homme-machine » – si nous reprenons le vocabulaire deleuzo-guattarien (section 2.3.1.) – à l'origine de l'évolution du monde. Ce n'est pas l'homme libre, en tant que sujet phénoménologique distinct des objets et des êtres du monde dans lequel il vit, qui « décide » de cette évolution. En abandonnant la notion métaphysique de matière – avec celle de forme –, Simondon transforme le spiritualisme bergsonien en un spiritualisme qui refuse l'idée d'une confrontation créatrice entre une matière et une volonté. Il retire de l'élan vital bergsonien toute notion de vouloir¹⁵⁵¹ pour ne garder que l'élan spirituel qu'il rapporte alors à l'invention technique. L'invention est une réalité psycho-sociale du transindividuel, mais aussi une réalité technique, celle du schème de l'objet technique ou de la machine. Elle est le résultat et la preuve de la « co-évolution » ou de la « co-adaptation » de l'homme et de la machine, ou objet technique, qui se révèle également au travers du caractère « affectif » de la relation homme-machine.

¹⁵⁴⁹ G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 14.

¹⁵⁵⁰ Dans cet exemple, le schème pur de fonctionnement est celui de l'emmagasinage d'une énergie potentielle restituée ensuite par détente.

¹⁵⁵¹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 260. « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. »

L'homme ne valorise pas seulement l'objet pour son utilité ou la façon dont il peut s'en servir, mais aussi, selon Simondon, pour son potentiel inventif ou la façon dont il fonctionne. Selon Deleuze et Guattari, l'« affect », spontané et violent, qu'ils rattachent au modèle nomade de la créativité, se différencie du « sentiment » qu'ils rattachent au modèle du travail et de l'outil. Les armes ont ainsi une dimension spéciale au sein de la « machine de guerre » nomade ; Deleuze et Guattari les qualifient d'affects. « *L'existence nomade a pour "affects" les armes d'une machine de guerre.* »¹⁵⁵² Le concept d'*affect* regroupe les singularités, les points d'application de forces – action ou réaction – que le diagramme – ou *schème* – émet et distribue dans son procès de création ou d'actualisation (section 2.3.1.). Le nouvel humanisme de Simondon relie hommes et machines, par ses affects, en s'appuyant sur des schèmes techniques pleinement universels.

Mais pour accéder à ces schèmes universels, il faut transformer la mentalité technique. Selon Simondon, les techniques ont fourni par deux fois dans l'histoire « des schèmes d'intelligibilité doués d'un pouvoir latent d'universalité, sous la forme du mécanisme cartésien et de la théorie cybernétique »¹⁵⁵³. Dans le cas du mécanisme cartésien, la machine était un simple système de transfert entre un travail moteur et un travail résistant, supposant un déplacement réversible et un état d'équilibre. La pensée logique cartésienne fonctionne par analogie avec cette machine : « les règles de la méthode ne sont pas seulement inspirées des mathématiques ; elles sont aussi parfaitement conformes aux différentes étapes de la fabrication et du contrôle technique »¹⁵⁵⁴. Cette pensée a besoin d'un point d'ancrage, d'une division de la difficulté à analyser, d'une synthèse qui réordonne et d'un contrôle final qui vérifie l'adéquation à la réalité. La cybernétique, quant à elle, est née de la mathématisation des dispositifs automatiques de régulation (section 1.1.1.), c'est-à-dire de la réalisation technique d'une conduite finalisée. Elle « fait intervenir la visée récurrente d'information sur un dispositif à relais comme schème de base permettant une adaptation active à une fin douée de spontanéité »¹⁵⁵⁵. La mentalité technique, qui s'est déjà illustrée dans la méthode cartésienne et la cybernétique, pourrait encore concevoir des schèmes d'intelligibilité plus vastes encore si, d'après Simondon, elle ne saisissait pas l'être dans

¹⁵⁵² G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 491.

¹⁵⁵³ Gilbert SIMONDON, « Mentalité technique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 131-3, 2006, p. 343-357, ici p. 344.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 345.

l'inactivité, à l'état statique, mais si elle le saisissait complètement, en son entéléchie¹⁵⁵⁶, c'est-à-dire lorsqu'il passe de la puissance à l'acte. Simondon aspire à une cybernétique réformée, une cybernétique « génétique ». Il reconnaît en effet à la cybernétique le mérite d'être une pensée analogique et interscientifique, mais il regrette le caractère trop techniciste et réductionniste que lui donne la théorie de l'information ; l'information ne peut devenir « la formule de l'individuation »¹⁵⁵⁷ que si elle est d'abord pensée au-delà de ce qu'en dit cette théorie de l'information. Pour lui, la notion d'information doit se baser, non sur un modèle mathématique probabilitaire, mais sur un modèle physique, concret, rendant possible son application à la réalité psycho-sociale ; l'information ne doit pas seulement être une affaire de *ratio* mais aussi une affaire de sensibilité, d'imagination et de relations sociales, c'est-à-dire d'*individuation*. La cybernétique, qui est au cœur de la pensée systémique dominant aujourd'hui la pensée de l'action à la guerre (section 1.1.2.), doit faire place à une pensée structuraliste infinitiste dont le concept fondamental d'*individuation* peut permettre de dépasser la restriction exercée par la *ratio* et de libérer les deux autres pôles psycho-sociaux qui intéressent particulièrement la guerre.

Le cyberspace : milieu de confrontation et Umwelt

La relation particulière entre la technique, ou la machine, et l'homme se traduit, ces dernières années, par la place prise par le cyberspace dans la vie des hommes. Dans le *cyberspace* peuvent s'exprimer librement les personnalités, au travers des réseaux sociaux notamment ; en contrepartie, ces personnalités sont plus facilement influençables et manipulables. L'appareil d'État qui a compris l'importance, dans sa fonction de gouvernement de la population, de particulariser le bien-être des citoyens, tente de réguler l'utilisation de cet espace numérique. Le terme de cyberspace, francisation du mot anglais *cyberspace*, est la contraction de deux termes : « cybernétique » et « espace ». Le mot cybernétique, nous l'avons vu précédemment (introduction et section 1.1.1.), a été inventé par Wiener à partir du mot grec κυβερνήτης – signifiant « pilote » ou « gouverneur » –, pour proposer une discipline à la croisée de l'automatisme, de l'électronique et de la théorie de l'information, une « théorie entière de la commande et de la communication, aussi bien chez l'animal que dans la machine »¹⁵⁵⁸. Si cette théorie a encore ses adeptes parmi les tenants de

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 346-347.

¹⁵⁵⁷ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 31.

¹⁵⁵⁸ N. WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, op. cit., p. 70.

l'analyse systémique¹⁵⁵⁹ et de la complexité¹⁵⁶⁰, le terme « cybernétique » n'est plus vraiment employé ; ce n'est pas le cas en revanche de son raccourci, « cyber », qui se retrouve maintenant associé, dans le sens commun, au domaine de l'informatique et du numérique. Le cyberspace se définit ainsi comme un *ensemble* de données numérisées constituant un *univers* d'information et un *milieu* de communication, lié à l'interconnexion mondiale des ordinateurs. Cette définition met l'accent à la fois sur le caractère numérique et technique des objets constituant cet espace, construit sur le réseau Internet, et sur ses fonctionnalités d'*univers* informationnel et de *milieu* de communication. Les deux volets de cette définition n'ont pas la même importance selon l'approche culturelle envisagée : cet espace est considéré plutôt comme un espace *numérique et technique* dans les pays occidentaux, et plutôt comme un espace *informationnel et psycho-social* en Russie notamment. Cette différence d'approche a tendance à s'effacer, l'Occident prenant conscience de l'importance de l'aspect informationnel du cyberspace du fait de la montée en puissance de la *guerre de manipulation* de l'information – guerre d'influence lors des élections politiques ou guerre de propagande en contexte de politique internationale par exemple. Si la définition du cyberspace est d'abord, pour la culture occidentale, celle d'un *ensemble* de données numérisées s'organisant selon des fonctionnalités précises, c'est parce que la notion d'*espace* est conçue de façon rationnelle et mathématique comme un « tout » ensembliste et structuré, un *contenant* aux bords indéfinis dans lequel se situent des objets. Or ces objets, les données numérisées, ne sont pas des objets physiques comme ceux des autres espaces, terrestre, maritime, ou extra-atmosphérique, par exemple. Qu'est-ce qui fait du cyberspace un espace comme les autres ? Comment un ensemble d'objets virtuels a-t-il pu prendre corps dans cette notion d'espace jusque-là réservée au monde de la perception physique ?

Une première réponse peut être trouvée chez Schmitt pour lequel l'ordre géopolitique dans un espace donné est fondé sur l'existence d'un autre espace en dehors de celui-ci, librement ouvert à l'appropriation, au partage et à l'exploitation. L'existence d'un *dehors* libre à la conquête est nécessaire pour que l'ordre du *dedans* se constitue et perdure. L'ordre européen disposait ainsi, à sa périphérie, d'un espace de conquête constitué par les autres continents : Amérique, Afrique ou Asie ; lorsque cet ordre a fini par se partager le monde terrestre, en fondant des colonies, il s'est tourné vers la conquête des espaces maritimes, puis

¹⁵⁵⁹ Voir notamment J. de ROSNAY, *Le macroscope*, op. cit.

¹⁵⁶⁰ Voir notamment E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, op. cit.

des espaces aériens (section 1.4.1.). Or cet ordre de l'ère moderne cher à Schmitt touche à sa fin justement parce que l'époque des conquêtes est achevée : il n'y a plus de « territoires » à conquérir sur Terre. Seul un déplacement de ce *dehors* nécessaire à la survie de l'ordre vers un ailleurs – espace extra ou supranaturel – pourrait rétablir cet ordre politique.

Dès lors qu'il rend possible le voyage dans les espaces cosmiques, *le progrès technique propose aux conquêtes politiques des défis nouveaux et illimités*. Car les espaces nouveaux peuvent et doivent être pris en possession par des hommes. À l'occupation et à la conquête des terres libres et des mers du style de celles que l'histoire de l'humanité connaît jusqu'à ce jour *succéderaient des conquêtes de l'espace d'un nouveau style*. [...] Seul, celui qui dominera cette Terre que l'on dit devenue minuscule saura occuper et exploiter ces champs nouveaux. C'est pourquoi ces domaines illimités ne sont, eux aussi, que les *espaces potentiels d'une lutte dont l'enjeu sera la domination de la Terre*.¹⁵⁶¹

Le progrès technique est bien celui qui a permis la création de ce nouveau *dehors* qu'est le cyberespace, à la fois nouveau défi politique et nouvel enjeu de conquête « géopolitique » car seul espace encore véritablement libre et accessible à tous, donc appropriable, partageable et exploitable. Il reprend à l'espace de liberté qu'est l'espace maritime son vocabulaire : les « navigateurs », les nouveaux « pirates » que sont les *hackers* par exemple. L'extension du concept de *nomos* aux espaces maritime, aérien et extra-atmosphérique, entamée par Schmitt, peut être poursuivie dans cet espace de liberté, ce nouvel espace *lisse* si nous reprenons le concept deleuzo-guattarien (section 2.3.1.). L'évolution du concept de *nomos* chez Schmitt fait entrevoir deux mouvements : une dématérialisation/déterritorialisation progressive du concept dans son extension à des espaces de plus en plus éloignés, dans leurs caractéristiques, de l'espace terrestre ; et une réaffirmation de son ancrage tellurique/terrien. Schmitt semble avoir prédit la création du cyberespace : les hommes, dans leur soif de conquêtes, font preuve d'ingéniosité technique pour créer des espaces libres nouveaux et s'y affronter. Mais il rappelle que l'enjeu de cette course à l'appropriation, au partage et à l'exploitation de ces espaces en tout genre restera toujours, finalement, la domination de la Terre. L'affrontement pour la maîtrise ou le contrôle des espaces libres s'exporte dans un *dehors* qui, s'il paraît loin des rivalités physiques terrestres, n'en touche pas moins directement les espaces déjà appropriés, partagés et exploités par les États.

La guerre qui est menée dans le cyberespace – que certains appellent *cyberguerre* – sort du paradigme de la guerre dite classique : le cyberespace se montre rétif à l'application de la réglementation internationale et il n'y existe pas d'ennemi en tant que tel pouvant être

¹⁵⁶¹ C. SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, op. cit., p. 228-229. Nous soulignons.

reconnu comme légitime, mais des pirates informatiques anonymes, qui peuvent parfois agir comme *proxies* au profit d'un État. Les instances de régulation internationale ont du mal à savoir comment réagir vis-à-vis des attaques qui se déroulent dans le cyberspace ; la quasi-impossibilité de l'attribution de ces attaques empêche en effet l'identification d'un ennemi qui pourrait être reconnu comme un État. Si les motifs du cyberattaquant peuvent être frauduleux, ils peuvent également se raccrocher à une stratégie d'influence, d'espionnage ou de destruction militaire ; il est ainsi un criminel ou un terroriste, selon la désignation qu'en fait l'État attaqué. L'enjeu de la *maîtrise du cyberspace* est bien, comme pour la maîtrise des espaces maritimes, aériens et extra-atmosphérique, celui d'une domination de type terrestre, c'est-à-dire territoriale. En effet, le cyberspace fait l'objet en Chine et en Russie d'une territorialisation, par la construction d'une sorte d'enceinte défensive à l'intérieur de laquelle l'accès au réseau Internet est contrôlé ; selon le concept deleuzo-guattarien, il s'agit d'une tentative de striage, d'appropriation de l'espace par l'appareil étatique (section 2.3.1.). Pour ces deux pays du pôle « non libéral » – si nous nous référons à l'ordre « bipolaire » institué après la Seconde Guerre mondiale –, il s'agit de contrôler les actions de leur population dans le cyberspace mais aussi de tenter de se prémunir des actions provenant des autres pays. Ces restrictions de liberté de « navigation » sur l'Internet mondial sont moins évidentes à mettre en place au sein des pays du pôle « libéral ». Pourtant, elles leur permettraient de mieux se protéger contre les cybermenaces ; cette réticence à restreindre les libertés alors que le danger est élevé peut être considérée, dans la logique du concept derridien (section 2.4.2.), comme une nouvelle manifestation de l'*auto-immunité* qui touche les démocraties occidentales.

Au-delà de cette première réponse à la question « qu'est-ce qui fait du cyberspace un espace comme les autres ? », réponse qui s'intéresse à la dimension juridico-politique de cet espace – dimension rattachée au pôle de l'entendement pur et de la *ratio* –, il est possible d'apporter également une seconde réponse qui s'intéressera à la dimension psycho-sociale ou transindividuelle du cyberspace – dimension rattachée au pôle de l'impulsion naturelle aveugle et à son extension éthique du pôle de la libre activité de l'âme. Le cyberspace est certes un *milieu de confrontation* « géospatial » mais il est aussi un univers de relations sociales. Le cyberspace, construit de *technique* et d'*information*, ne préexiste pas, comme nous l'avons vu avec Simondon, à l'être humain et ne lui est pas extérieur. Une autre façon de le dire est, en utilisant le concept d'*Umwelt* d'Uexküll¹⁵⁶², que l'être humain a fait du

¹⁵⁶² J. von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit.

cyberespace un « monde propre ». Ce concept d'*Umwelt* diffère du concept de *milieu* dans le sens où le monde propre ne préexiste pas à la créature dont il est l'espace de vie ; chaque espèce vivante a son univers auquel elle donne sens et impose ses déterminations. Uexküll prend l'exemple de la tique pour illustrer et expliquer son concept. Animal primitif vivant dans un monde de significations relativement simple, la tique ne rencontre dans sa vie que trois sensations : l'odeur d'acide butyrique – dégagée par les mammifères –, une certaine température – celle de sa proie – et les poils de la peau des mammifères. Les mammifères, bien que partageant le même environnement, n'ont de signification pour la tique seulement qu'en tant que nourriture. Ils ne vivent pas dans le même monde sensoriel. Chaque animal vit dans un *monde propre*, c'est-à-dire un ensemble de significations, aussi intelligible que celui des êtres humains, même si différent. La plupart des perceptions des animaux n'étant pas les mêmes que les nôtres, il est nécessaire, pour imaginer leur monde propre, de savoir changer de point de vue. Notre anthropocentrisme nous a fait croire que notre monde propre était celui de tous les autres êtres vivants et qu'il s'imposait à eux. Or, les animaux construisent des univers perceptifs – temps, espace, maison, ennemi, chasse, etc. – différents pour chaque espèce. L'être vivant va puiser du sens dans son univers sémiotique pour y asseoir son adaptabilité, en le créant, le transformant, le forgeant à son image : son univers est la somme des processus sémiotiques, issus de l'expérience de ses sens – au sens de sensation – et créateurs de sens – au sens de signification. Deleuze et Guattari se sont particulièrement appuyés sur le concept d'*Umwelt* d'Uexküll pour leurs propres concepts de *déterritorialisation* et d'*individuation* (section 2.3.1.).

L'homme a ainsi modelé son univers perceptif en lui ajoutant un nouvel espace sémiotique qu'il a créé en même temps qu'il a construit le réseau d'interconnexion technique Internet. La co-constitution de l'homme et de son environnement technique et psycho-social se traduit à la fois dans le concept de *transindividualité* de Simondon et dans celui d'*Umwelt* d'Uexküll. Les informaticiens ont peuplé le cyberespace d'insectes – *bugs*¹⁵⁶³ –, de vers – *worms*¹⁵⁶⁴ –, et de virus, à l'image de l'univers physique de l'homme, mais aussi de *trolls*¹⁵⁶⁵

¹⁵⁶³ En informatique, un *bug* (mot anglais pour insecte) est un défaut de conception d'un programme à l'origine d'un dysfonctionnement.

¹⁵⁶⁴ Un *worm* ou ver informatique est un logiciel malveillant qui se reproduit sur plusieurs ordinateurs en utilisant un réseau informatique comme Internet.

¹⁵⁶⁵ Un *troll* (lutin du folklore scandinave) est une personne qui poste des messages tendancieux sur les réseaux sociaux et qui alimente des polémiques.

et d'*avatars*¹⁵⁶⁶ à l'image de son univers imaginaire. Les réseaux sociaux n'existent que par le sens que l'agencement « homme-machine » leur donne, par l'utilisation qu'il en fait : communiquer, s'informer et se montrer. La « couche cognitive » du cyberspace est aussi importante – comme l'approche russe l'a déjà compris – que les « couches matérielle et logicielle »¹⁵⁶⁷. Le monde virtuel du cyberspace et le monde physique sont bien un même monde, un même *Umwelt*, avec des interactions fortes : les cyberattaques ont des conséquences directes dans le monde physique. Tout comme le milieu terrestre, maritime, aérien ou extra-atmosphérique, le cyberspace est un « champ de confrontation à part entière »¹⁵⁶⁸ qui convient tout particulièrement à des combats contre l'État, que ce soit de la part d'entités non étatiques ou de la part d'autres entités étatiques souhaitant rester anonymes ou sous le seuil de la déclaration de guerre classique. Cet espace, *lisse* par construction, doit être pensé en dehors de la pensée classique, même sous sa forme actuelle de pensée cybernétique ou systémique. Il lui faut une pensée structuraliste infinitiste, ou une pensée « cybernétique génétique » si nous reprenons le terme de Simondon, qui s'élève au-dessus de la pensée de la *ratio* en incorporant entre autres les concepts psycho-sociaux de Simondon et d'individuation d'Uexküll.

La guerre dont la *cyberguerre* est l'expression dans l'environnement numérique est une *guerre permanente*, entre entités multiples, sans territoires ni frontières. Il n'y a qu'un seul champ de bataille dans cette guerre pour l'homme : son *Umwelt*, qui s'exprime dans différents environnements, physiques, techniques et psycho-sociaux. L'enjeu de cette guerre n'est plus seulement la domination de la Terre mais celle de l'*Umwelt* humain. L'environnement humain, en effet, n'est plus seulement tellurique comme Schmitt continuait à le croire ; le cyberspace a pris une importance considérable dans la vie humaine comme aucun espace, autre que l'espace terrestre, ne l'avait fait jusqu'à présent. Cette guerre se déroule entre entités aspirant au contrôle social des hommes dans leur monde propre : les appareils d'État sont en effet concurrencés par les nouveaux appareils de gestion que sont les régulateurs des grands réseaux sociaux et du cyberspace. *Chaque* individu est convoité, instrumentalisé ou manipulé dans cette guerre qui ne concerne plus seulement les armées

¹⁵⁶⁶ Un *avatar* (incarnation d'un dieu dans la religion hindoue) est une icône choisie pour se représenter sur les réseaux sociaux, une représentation imaginaire de soi.

¹⁵⁶⁷ Le cyberspace est le plus souvent décrit comme composé de trois couches distinctes : matérielle (infrastructures et *hardware*), logicielle (algorithmes, applications et *software*) et cognitive (flux de données, d'information échangées et *avatars*).

¹⁵⁶⁸ *Livre blanc : Défense et sécurité nationale*, Paris, Documentation française, 2013, p. 45.

des appareils d'État mais les populations entières. Elle est une guerre de manipulation, une guerre de l'imaginaire sur le réel, ou de l'opacité sur la transparence.

Une guerre de manipulation pour la reconquête du peuple

Le cyberspace, lieu d'invention et de symbiose « homme-machine », lieu d'expression des émotions et des passions, est un terrain privilégié pour développer l'imaginaire. L'invention technique d'Internet a démultiplié la capacité humaine de représenter le réel et a contribué à la stabilisation du renversement des bifaces du pôle de l'impulsion naturelle aveugle, de la sensibilité et de l'imagination sur leurs faces libertaires. Les réseaux sociaux du cyberspace donnent aux individus une capacité d'expression de soi qui ne semble pas avoir de limites. Le moteur qui fait tourner ces réseaux est l'émotion intérieure, l'estime de soi ou le désir de l'accomplissement de soi : les *likes*, qui sont une forme de validation sociale comme celle qui a cours dans les sociétés pré-étatiques de l'honneur (section 3.4.1.), fournissent une émotion aussi réelle, dans le psychisme de l'individu, qu'un sourire dans la rue – sourire qui n'est pas pour autant plus sincère et plus « vrai » qu'un *like*. Le jeu social évolue en même temps que le monde propre de l'homme : paradoxalement, les personnes se dévoilent, dans leur intimité, davantage dans l'univers artificiel de l'Internet qu'elles ne font dans l'univers physique. La *transparence* des sentiments et la sincérité des émotions ne sont pas restreintes par un jugement qui, par convention, soit est positif, soit s'abstient. Le cyberspace est un univers de l'hyper-réalité. L'accès rapide aux données générées par chaque individu rend également ses actions plus transparentes : la personne est comme à nu dans le cyberspace si elle ne se pare pas de nouveaux atours, de ses *avatars*. Les données imaginaires « habillent » les données nues de l'hyper-réalité, mais elles permettent aussi à l'individu de pleinement révéler sa nature d'être multiple, celui du « nombre nombrant », de la formule $1 = 1 \times 1 \times 1$, et du multiple dans l'unité mis en évidence par Deleuze et Guattari (section 1.1.2.). Certains diront que, dans le cyberspace, le faux devient la vérité, que le rêve remplace la réalité ; d'autres leur répondront qu'au contraire les réseaux sociaux offrent à l'homme une nouvelle façon de se montrer, de se travestir ou alors d'apparaître dans sa réalité profonde. Dans l'univers des réseaux sociaux, la réalité s'habille d'une autre forme d'imaginaire ; elle pousse à une nouvelle forme de discernement, une nouvelle forme de *pensée critique*, celle que les philosophes français des années 1960 et 1970 comme Foucault, Deleuze et Derrida ont initiée.

Le problème apparaît, comme dans l'environnement physique, quand ces parures ou *fakes*¹⁵⁶⁹ servent à tromper pour instrumentaliser ou manipuler. Dans ce lieu de l'hyper-réalité, il est difficile de distinguer le faux du vrai, mais surtout de repérer l'avidité de pouvoir qui peut se cacher derrière la falsification. Kant compare à l'esclavage, c'est-à-dire à la domination pure, l'utilisation d'un homme par un autre homme au moyen de l'influence qu'il peut exercer sur lui ; il jette ainsi les bases d'une théorie de la manipulation par les tendances.

Dans tous les cas, c'est une situation d'esclavage qui permet à un autre homme d'utiliser un homme, par l'intermédiaire de ses tendances, pour ses propres fins à lui. Mais la conscience de ce pouvoir et de la possession de moyens pour satisfaire ses tendances, éveille la passion plus vivement que leur utilisation réelle.¹⁵⁷⁰

Pour Kant, cette tendance de l'homme à vouloir manipuler les autres est un vice qui cherche essentiellement à s'exprimer dans l'univers intérieur des passions et de l'imaginaire. Le cyberspace et les réseaux sociaux sont alors le lieu idéal pour assouvir ce penchant et jouer de ce pouvoir sur les autres : il existe tous les niveaux d'influence, de la simple recherche de popularité à la véritable manipulation. Les premiers signes de cette recherche de pouvoir sur les autres se rencontrent dans le désir d'être l'*influenceur* le plus « vu » et le plus « partagé » sur les réseaux sociaux ; les politiques, détenteurs du pouvoir légitimés dans le cadre d'une investiture sociale, ont dû se « mettre à la page » et investir ce champ d'influence. Les médias traditionnels étaient autrefois un pouvoir qui faisait concurrence au pouvoir politique ; ce dernier avait réussi à composer avec son concurrent et doit maintenant apprendre à le faire avec ce nouveau pouvoir des réseaux sociaux. Mais au-delà de la popularité et du niveau d'écoute obtenu, l'influence sert surtout à orienter les autres dans leur pensée. Le cyberspace n'est pas un monde de l'imaginaire, du divertissement et de la simulation qui vit, sans l'affecter, en parallèle de la réalité physique ; il est cette réalité elle-même de l'homme et toute action a des conséquences concrètes. L'*influenceur manipulateur* obtient des effets bien réels d'autant plus forts que les réseaux sociaux démultiplient la puissance contagieuse des idées et des opinions. Auparavant, il fallait du temps pour influencer les masses et obtenir d'elles quelque chose par consensus majoritaire ; il fallait produire une idéologie forte. Maintenant, la circulation des messages d'influence est quasi-

¹⁵⁶⁹ Les *fakes* (en français « faux ») peuvent être des trucages de photos, de vidéos ou de messages sonores ; les *deepfakes* (contraction de *deep learning* et de *fake*, en français hypertrucage) utilisent des technologies de machines apprenantes et d'intelligence artificielle.

¹⁵⁷⁰ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit, p. 212.

instantanée et peut se répandre très largement, pouvant annihiler les lents efforts de l'idéologie. Néanmoins, l'influence est plus volatile ou moins persistante que l'idéologie ; la manipulation psychique dans le cyberspace doit donc s'asseoir sur des croyances et émotions profondément ancrées pour être efficace, c'est-à-dire qu'elle doit s'appuyer soit sur d'anciennes idéologies dont les ressorts sont encore présents dans les esprits, soit sur d'anciennes rancœurs toujours vivaces. La manipulation de l'information¹⁵⁷¹ réveille ces idéologies et rancœurs, en falsifiant l'information ou en la présentant d'une façon biaisée.

La *manipulation* est à différencier de l'instrumentalisation : dans les deux cas, il s'agit d'orienter la perception qu'une personne a de la réalité pour la faire agir dans un sens précis. Dans le cas de l'instrumentalisation, la personne n'est qu'un instrument, un intermédiaire qui réalise l'action à la place de celui qui en a véritablement l'intention ; il s'agit, la plupart du temps pour ce dernier d'éviter d'endosser la responsabilité d'un acte en le faisant faire par un autrui crédule. Dans le cas de la manipulation, la personne qui agit au profit d'une autre le fait en étant persuadée d'agir pour ses propres intérêts ; elle endosse inconsciemment la cause et les buts de cet autre sans comprendre qu'ils n'étaient pas initialement les siens. Une personne instrumentalisée ou manipulée n'a pas conscience qu'elle agit au profit et sous l'influence d'une autre ; mais dans l'instrumentalisation, cette influence s'efface une fois l'action réalisée, alors que dans la manipulation, l'influence est durable et elle continue à agir. Pour parvenir à ses fins, le manipulateur doit, soit pouvoir investir en profondeur et dans la durée le psychisme du manipulé, soit savoir susciter chez le manipulé les ressorts de la *peur*. La théorie du *complot* – la peur d'être submergé par une force supérieure à la sienne – trouve dans le cyberspace et les réseaux sociaux un univers de développement fécond : elle touche au plus profond du psychisme intérieur par l'angoisse qu'elle génère ; elle peut utiliser des outils perfectionnés de trucs et se propage grâce à l'espace lisse. Dans les guerres de manipulation qui visent l'État, elle est une arme efficace dont le ressort est de faire perdre à la population la confiance qu'elle a dans l'appareil de gouvernement. Cette arme utilise une faille ou faiblesse permise par l'évolution sociétale : la société ne veut plus être gouvernée comme une masse d'individus, de façon centralisée et unique, mais comme autant de personnes particulières dans leurs aspirations et désirs – ce que savent très

¹⁵⁷¹ Voir le rapport du centre d'analyse, de prévision et de stratégie (CPAS) et de l'Institut de recherche stratégique de l'École militaire (IRSEM) : Jean-Baptiste JEANGENE VILMER, Alexandre ESCORCIA, Marine GUILLAUME et Janaina HERRERA, *Les Manipulations de l'information : un défi pour nos démocraties*, Paris, CAPS et IRSEM, 2018.

bien faire les GAFAM et autres BATX. L'État est donc vulnérable aux guerres de manipulation qui vise sa population et dans ces guerres de *stratégie indirecte*, qui ne vise plus directement ses armées ni ses institutions régaliennes, il a deux types d'ennemis différents : l'ennemi naturel que sont les appareils de régulation du cyberspace qui lui font concurrence, et l'ennemi opportuniste qui est un autre État profitant de cette vulnérabilité pour régler des différends géopolitiques classiques. Le *cynisme* qui, selon Deleuze et Guattari, caractérise les États de l'ère capitaliste (section 3.3.2.) peut s'exprimer pleinement dans des guerres que l'Occident qualifie d'*hybrides*, de mélanges des genres – guerres à la fois classiques et nouvelles – et que la Russie, qui en a fait une doctrine officielle¹⁵⁷², qualifie de *non-linéaires*. Dans la pensée russe, comme dans la pensée occidentale, le « linéaire » renvoie aux équations mathématiques linéaires dont la résolution est certaine ; celles-ci rassurent l'esprit rationnel car elles inscrivent le futur dans un cadre connu. Les équations non-linéaires¹⁵⁷³, à l'inverse, font intervenir des facteurs qui rendent leur résolution incertaine ; or, ce sont elles qui décrivent l'univers physique dans sa grande généralité, ainsi que la complexité du psychisme humain. La Russie a compris plus tôt que l'Occident l'importance des pôles psycho-sociaux : la « doctrine Gerasimov », ensemble de discours et articles du chef d'état-major des armées russes publiés à partir de 2013, inscrit la guerre informationnelle non militaire en continuité avec la guerre militaire conventionnelle et la dissuasion. Pour les Russes, il n'y a donc pas une hybridité de la guerre mais une cohérence ; ils confirment ainsi ne pas accepter le paradigme de la guerre dite classique.

L'arme de la manipulation psycho-sociale s'est d'abord forgée au sein de l'appareil d'État. Pour maintenir l'ordre à l'intérieur des frontières, et notamment après les guerres de religion qui ont sévi au XVI^e siècle, il fallait pouvoir agir sur les ressorts des passions qui ont su déborder la force de l'appareil étatique. La manœuvre a consisté à diriger la peur vers un ennemi extérieur et à instaurer un état de sécurité exigeant la discipline des corps et des esprits (section 2.2.2.). La crainte absolue était pour l'État celle de la *guerre du peuple*, crainte qui s'est réalisée à la Révolution française et que Napoléon a propagée dans toute l'Europe. Aujourd'hui, avec la stabilisation des retournements libertaires des pôles psycho-sociaux amorcés au tournant du XVIII^e siècle, la crainte absolue pour l'État est devenue celle

¹⁵⁷² Dmitry ADAMSKY, « L'évolution de la pensée stratégique et de l'art opératif russes », *Revue Défense Nationale*, 801, 2017, p. 85-92.

¹⁵⁷³ Par exemple, font intervenir des équations non-linéaires, la relativité générale, la mécanique quantique (Schrödinger), la mécanique des fluides (Navier-Stokes), ou l'optique.

de la *guerre de manipulation* qui peut saper la confiance de ce peuple envers son gouvernement. Le schéma de la figure (fig. 10) ci-dessous reprend, à l'instar des schémas précédents pour les pôles de la libre activité de l'âme (fig. 8 de la section 3.2.2.) et de l'entendement pur (fig. 9 de la section 3.3.2.), le plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique (fig. 2 de la section 1.2.2.) en s'intéressant à la zone entre la guerre absolue et le pôle d'attraction de l'impulsion naturelle aveugle. Nous retrouvons les notions inconditionnelles de *liberté d'action*, de *courage* et de *discipline* mises en évidence avec le biface « gouvernement de soi/aliénation » (section 3.4.1.). La guerre de manipulation, monstre de l'*hybridité*, est une *guerre absolue* pour ce pôle du paradigme de la guerre dite classique.

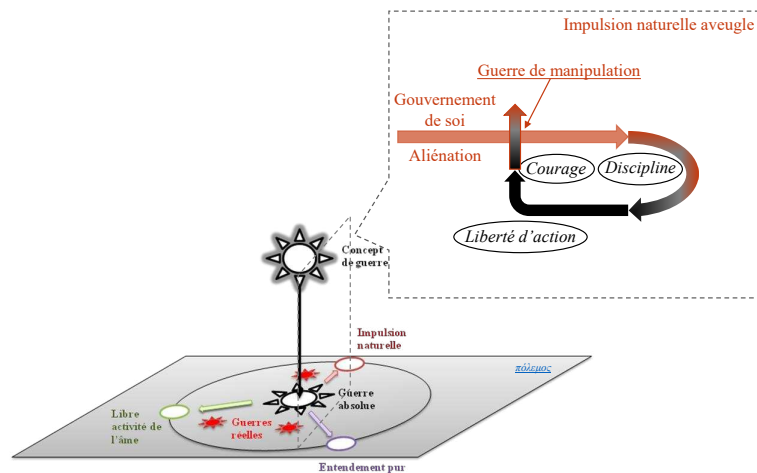


Figure 10 - schéma de la « boucle des infinis » pour le pôle de l'impulsion naturelle aveugle.

Dans les *marges* du biface « gouvernement de soi/ aliénation », la servitude qu'amène la notion inconditionnelle de discipline est encore volontaire : il n'a ni instrumentalisation ni manipulation. En revanche, le passage du *seuil* de l'aliénation s'accompagne d'une transformation de l'individu en simple instrument, au moyen d'une coercition physique ou d'une instrumentalisation psychique. La résistance à la coercition et la recherche de liberté d'action s'expriment dans le cyberspace, comme dans l'environnement physique, par le contournement des contrôles et de la surveillance, facilités dans le cas de l'Internet par le recueil des données – vidéosurveillance, croisements des fichiers de données personnelles, etc. Les parades pour échapper aux contrôles sont elles aussi facilitées par la possibilité de brouiller les pistes avec les leurres que sont les fausses données. La lutte entre la liberté

d'action et la discipline se transforme dans le cyberspace en une course entre l'opacité et la transparence.

La liberté d'action sur les réseaux sociaux s'exprime également dans le contournement du cadre normatif ou du « politiquement correct », c'est-à-dire des codes moraux que la *ratio* politique demande de respecter (section 3.2.1.). La haine retenue peut alors se déverser, du moins tant qu'elle n'est pas contenue par de nouvelles règles fixées par les régulateurs des réseaux sociaux eux-mêmes. Le politique perd de cette façon, au profit de ces nouveaux acteurs, une partie du pouvoir qu'il s'était constituée, depuis le début de l'épistémè moderne, grâce à cette immanence sociale dans laquelle s'inscrivent les principes moraux, autrefois transcendants. Celui qui détient le pouvoir d'édicter et de faire appliquer les normes sociales, issues des principes moraux immanents, détient l'ascendant sur les sociétés et les hommes qui les composent. La concurrence entre l'appareil d'État et le régulateur de réseau social vise cet ascendant éthique et moral, qui prend la place de la transcendance classique et qui permet à celui qui le détient de « faire justice ». Or il n'y a pas de justice sans vérité, sans réalité. Couplé avec la capacité de distinguer dans l'opacité du cyberspace ce qui est transparent, c'est-à-dire la capacité de dire ce qui est vrai ou réel, cet ascendant confère alors un pouvoir formidable que les appareils d'État veulent conquérir – pour assurer une continuité avec le pouvoir qu'ils exercent déjà dans l'environnement physique. En effet, les acteurs du cyberspace menacent le monopole de l'État, notamment sur le « performatif » (sections 1.3.2. et 1.4.1.) et sur la qualification de *guerre juste* (sections 1.4.1. et 3.1.2.), en permettant d'autres *discours de vérité*. La crédibilité des discours reposant sur la confiance de la population à l'égard de l'information donnée, il est vital pour l'appareil d'État de se doter d'institutions de *renseignement* pouvant montrer ostensiblement qu'il est le seul capable d'accéder à *la vérité*. Les appareils d'État entrent alors dans une course à la prédiction : savoir prédire, dire la vérité de demain, ou être le premier à énoncer *la vérité*, donne une longueur d'avance en termes de crédibilité et d'ascendant éthique et politique, et permet de devancer les autres États dans cette course contre le pouvoir du cyberspace. Pour un État, il s'agit à la fois de déjouer les attaques d'autres États profitant de ces nouvelles modalités de guerre, et de trouver un moyen d'exister dans un *Umwelt* dans lequel il peine à trouver sa place et à s'imposer. En effet, dans la bataille contre le pouvoir des régulateurs du cyberspace, les États utilisent les armes dont ils ont le monopole, celles du droit, de la monnaie et de l'impôt, pour les faire plier économiquement, mais ces cyberpuissances contre-attaquent en créant leurs propres règles de « vie », nous l'avons vu, mais aussi leur propre monnaie, les *bitcoins*. Dans ce contexte, la survie des États – et de l'ordre étatique –

est lié à leur capacité à s'adapter à ce nouvel environnement et aux exigences sociétales en perpétuelles évolutions.

CONCLUSION : NE PAS CRAINDRE LA LIBERATION DE LA PENSEE DE L'IMAGINAIRE

Le cybersespace oblige à penser de façon corrélée les versants techniques et psychosociaux des actions humaines. Si dans le cybersespace, l'imagination se libère et l'imaginaire se développe de façon exponentielle, cela ne veut pas dire que la *ratio* en est exclue ou étouffée ; au contraire, elle y a une place très importante, notamment au travers des algorithmes qui peuplent et rythment le cybersespace. La pensée de l'action humaine dans le cybersespace reste à l'image de la pensée de l'action dans l'environnement physique : comme Dewey l'a conceptualisé (section 3.1.2.), l'action est d'abord faite d'habitude, d'instinct ou d'*automatismes* ; ainsi la part « machinale », qui peut être déléguée à des machines en tant que parties intégrantes de l'agencement humain, est majoritaire par rapport à celle qui nécessite d'être « pensée ». L'intelligence artificielle n'est donc pas une nouvelle forme de pensée, celle d'une machine qui se différencierait de l'homme ; elle est l'intelligence humaine elle-même – celle des facultés de la *ratio*, mais aussi de la sensibilité/imagination et de la libre activité de l'âme – assistée « artificiellement » par un algorithme. Comme elle s'est toujours laissé assister par les outils qu'elle invente, la pensée humaine se dote d'outils pour se libérer de tâches ancillaires et se concentrer sur les tâches décisionnelles – confiées à la *ratio* –, d'invention – confiée à l'imagination –, ou de réflexion éthique – confiée à la libre activité de l'âme. Ainsi, dans l'exemple de la guerre de manipulation, les *trolls* se dotent de *bots*¹⁵⁷⁴ pour automatiser et démultiplier leurs effets. L'illusion de foule que donne cette démultiplication machinique alimente une guerre d'acteurs imaginaires qui infléchissent les résultats d'élections, amplifient des rumeurs pour déclencher des colères et déstabiliser des États.

Le monde humain a toujours été à la fois réel *et* imaginaire ; la *ratio* n'a pas le monopole du *concret* qui peut être physique ou psychique. Dans son évolution, l'*Umwelt*, monde concret propre à l'être humain, a d'abord vu le cybersespace se charger du trop-plein d'imaginaire que la pensée rationnelle de l'épistémè moderne avait tendance à étouffer, donnant l'impression que l'univers numérique était d'abord celui du rêve et de l'irréalité. Or, nous avons vu que cet imaginaire débordant se mélange à une transparence hyper-réaliste sans qu'il soit simple de faire la distinction entre le réel et l'imaginaire numériques. Cet

¹⁵⁷⁴ Un *bot* – contraction du mot *robot* – est un logiciel informatique qui interagit automatiquement avec les serveurs informatiques, comme le ferait un être humain au travers d'un ordinateur.

espace de liberté et de flux de créativité qu'est le cyberspace est le lieu où se rencontrent ces extrêmes, réels et imaginaires. La pensée structuraliste, nous l'avons vu avec le premier critère que Deleuze donne du structuralisme (section 2.1.1.), installe un troisième terme, le symbolique, entre le réel et l'imaginaire. Pour la philosophie qui a précédé le structuralisme, dans le réel règne le Un – la totalité dans son unicité et donc dans sa vérité – alors que dans l'imaginaire règne le Double – le réel dupliqué et faussé. Si le symbolique a pu alors être raccroché à l'imaginaire, le structuralisme l'en distingue. « L'imagination dédouble et réfléchit, elle projette et identifie, se perd en jeux de miroirs, mais les distinctions qu'elle fait, comme les assimilations qu'elle opère, sont des effets de surface qui cachent les mécanismes différentiels autrement subtils d'une pensée symbolique. »¹⁵⁷⁵ La différenciation structuraliste n'est pas une duplication : elle ouvre sur l'inconditionnel ou le virtuel, sur le lieu du « non-concret » qui précède métaphysiquement l'actualisation des formes sensibles, des figures de l'imagination, des concepts intelligibles ou des forces du réel. Du point de vue structuraliste, l'imaginaire procède du même processus d'actualisation que le réel, de la même façon d'advenir dans l'*Umwelt* de l'homme. Il n'y a donc pas de monopole du réel sur la vérité de l'être-au-monde de l'homme, ni de monopole des facultés de la pensée rationnelle sur l'accès à cette vérité. La psychologie et les arts œuvrent à le montrer. La pensée de l'imaginaire, celle permise par les facultés de la sensibilité et de l'imagination, n'est donc pas à craindre ni à diaboliser : elle n'est pas une pensée du faux ; elle est une pensée critique et subversive permettant d'accéder « autrement » à la vérité. C'est en effet dans l'étude *comparative* des pensées du réel et de l'imaginaire que peut être trouvée l'origine primordiale de la pensée humaine, c'est-à-dire la vérité ; c'est *entre* le réel et l'imaginaire que le symbolique permet d'atteindre la cause immanente et inconditionnelle.

Les bifaces du pôle de l'impulsion naturelle aveugle, de la sensibilité et de l'imagination ont commencé à se retourner sur leur face libertaire dès le début de l'épistémè moderne à la fin du XVIII^e siècle, avec la pensée critique des Lumières. La période romantique du XIX^e siècle a ensuite montré que ces retournements, malgré la pression forte de la *ratio*, ont été de plus en plus fréquents et persistants. Les démocraties libérales du XX^e siècle, quant à elles, résultent de l'adaptation des appareils étatiques à la quasi-permanence de ces retournements. Si le mouvement se poursuit, le XXI^e siècle verra se fixer définitivement ces faces libertaires. Assisterions-nous pour autant à un retour de la situation qui existait avant l'ère classique et la domination de la *ratio* politique, c'est-à-dire à un retour

¹⁵⁷⁵ G. DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », art. cit, p. 316.

de l'épistémè médiévale ? Il est vrai que l'imaginaire du XXI^e siècle aime se référer à l'univers médiéval, à ses mythologies¹⁵⁷⁶ : le « médiéval fantastique », ou *heroic fantasy*, à mi-chemin entre le fantastique traditionnel et la science-fiction, semble appartenir à un nouvel âge médiéval. À l'instar du retour à la culture de l'Antiquité grecque et romaine lors de l'épistémè classique – qui débute avec Hobbes à la fin du XVI^e siècle selon Foucault (section 2.1.1.) –, ce retour au médiéval s'accompagnerait-il d'un changement d'épistémè ? Serions-nous à la fin d'une ère de transition, entre l'ère classique et une nouvelle ère qui verrait la fin de la domination de la *ratio* sur l'imaginaire et l'éthique ? L'ère moderne n'aura-t-elle été qu'une ère de transition et de luttes entre une *ratio* qui ne veut pas perdre sa position dominante et une sensibilité/imagination qui résiste et porte à elle seule la reconquête de l'imaginaire mais aussi de l'éthique au travers du souci de soi ? Les combats « épistémologiques », les combats pour la domination de la pensée dans l'épistémè, chevauchent les ères ; il n'y a pas de discontinuités précises mais des ruptures entre pensées dominantes. Le positivisme, qui a terminé de séparer le réel de l'imaginaire, marque ainsi l'aboutissement et la consécration de la lutte de l'ère classique, débutée à la Renaissance et poursuivie pendant les guerres de religion, contre l'obscurantisme.

*

En nous intéressant au biface « gouvernement de soi/aliénation », nous avons pu construire une vision structurale du pôle clausewitzien de l'impulsion naturelle aveugle et de la dimension de l'*ethos*, celle de la sensibilité et du souci de soi, du paradigme de la guerre dite classique. Nous avons retrouvé la notion de *guerre absolue* au travers, cette fois-ci, de deux formes de guerre selon la face sur laquelle se stabilise le biface « gouvernement de soi/aliénation » : celle de la *guerre du peuple* – guerre du peuple contre la domination politique – et celle de la *guerre de manipulation* – guerre menée pour conquérir une domination politique sur un peuple. Nous avons pu constater la nécessité de penser la guerre hors du cadre normatif politico-juridique, compte tenu notamment des limites de la domination de la *ratio* politique dans le cyberspace. L'emprise du pôle de l'entendement pur ou de la *ratio* sur le pôle de l'impulsion naturelle aveugle se relâche ainsi dans cet espace numérique qui prend une part de plus en plus importante dans le monde propre de l'homme,

¹⁵⁷⁶ Parmi les mythes et légendes du Moyen-Âge qui alimentent aujourd'hui l'imaginaire du livre, du jeu, du cinéma et des arts en général, nous pouvons citer les légendes qui mettent en avant les valeurs de la chevalerie (le roi Arthur et la quête du Graal, par exemple), et les récits mythiques nordiques ou celtiques qui mêlent dieux, monstres et hommes.

permettant un renouveau dans la pensée de l'imaginaire, et donc une libération de la pensée critique et subversive qu'il s'agit de savoir saisir en ce qui concerne la pensée de la guerre.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE : RETOUR CONCEPTUEL

La troisième et dernière partie de cette thèse se consacre à l'élaboration d'un concept de guerre qui rende compte au mieux, aujourd'hui, des éléments discursifs – théories et discours – dont la guerre est l'objet, mais aussi des éléments concrets que l'expérience de la guerre fournit dans le monde actuel. Ce concept de guerre est aussi un concept de guerre « à venir » – à l'instar du concept de démocratie « à venir » de Derrida (section 3.3.1.) – car il a également pour ambition de traduire le concept inconditionnel, par nature inaccessible, à l'origine des guerres qui ont lieu dans l'*Umwelt* humain (section 3.4.2.). Pour cela, nous avons dans un premier temps besoin de construire un paradigme structuraliste infinitiste, alliant attitudes critiques et subversives, qui puisse percer à jour les structures des discours d'aujourd'hui sur la guerre et donner accès au « dessous des cartes », à l'impensé qui génère ces discours. Ainsi, la première partie de cette thèse était consacrée à l'étude « diachronique » des influences et legs philosophiques qui marquent ces discours sur la guerre et la deuxième partie, à l'étude « synchronique » du système philosophique structuraliste infinitiste, construit à partir des pensées de trois auteurs, Foucault, Deleuze – avec Guattari – et Derrida, eux-mêmes imprégnés des influences mises en évidence dans la première partie. La pensée de la guerre, qui s'est fixée dans un paradigme-doublet de la guerre dite classique et de la lutte des classes (*fig. 3*), issu des deux influences philosophiques majeures – postkantienne (section 1.2.1.) et hégélo-marxiste (section 1.3.1.) – qui ont marqué les théoriciens de la guerre jusqu'ici, montre ses limites devant les formes que les guerres actuelles prennent, notamment devant le terrorisme et la cyberguerre. Des paradigmes mineurs, tels que celui de la théorie du partisan de Schmitt (section 1.4.2.), nous montrent alors leur pertinence et viennent élargir la pensée de la guerre du paradigme-doublet en lui incorporant des *marges mineures* ; au-delà de ces marges, un *seuil* de bascule nous permet d'imaginer un accès à l'impensé, à une pensée subversive, cachée ou conjurée, qui donne naissance à l'impensable de la guerre, la *guerre absolue*. La deuxième partie de cette thèse, avec l'étude des pensées de Foucault, Deleuze et Derrida en rapport avec le concept de guerre, nous a conduite à une formalisation structuraliste et subversive capable de rendre compte des rapports de force (*fig. 6*) et des flux créatifs (*fig. 7*) qui procèdent aux évolutions au sein d'une pensée comme celle de la guerre. Partant du paradigme-doublet encore dominant dans les discours académiques aujourd'hui – notamment dans les *War*

Studies ou les théories des relations internationales –, nous avons ainsi cherché à enrichir la pensée de la guerre en y intégrant les concepts foucaaldiens – comme celui de la *guerre des races* notamment –, deleuzo-guattariens – comme celui de la *machine de guerre* entre autres – et derridiens – comme ceux de *supplément dangereux* ou de *démocratie auto-immune* par exemple.

Après avoir construit ce paradigme structuraliste infinitiste de la guerre sur la base du paradigme-doublet de la pensée dominante, il nous fallait dans un second temps – c'était l'ambition de la troisième et dernière partie de cette thèse – le confronter à l'*expérience de la guerre* elle-même et notamment à ses plus récentes évolutions, lui faire rencontrer le « hors-texte » du monde concret, réel ou imaginaire. Il nous fallait évaluer notre formalisation à l'aune de l'agir qui est intimement lié à la pensée (section 3.1.2.). Nous avons alors repris le découpage de l'action à la guerre suggéré par Clausewitz – qui s'inspirait des trois facultés kantienne (section 1.2.2.) –, découpage qui différencie l'action de la libre activité de l'âme, de celle de l'entendement pur et de celle de l'impulsion naturelle aveugle. En effet, ce découpage en trois pôles nous permettait de reprendre le travail entamé dans la première partie sur le plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique (*fig. 2*), et d'y ajouter les éléments issus des travaux de la deuxième partie sur nos philosophes structuralistes des années 1960 et 1970, ainsi que nos propres réflexions tirées de l'expérience récente de la guerre. Mais il ne s'agissait pas seulement, au travers de cette confrontation avec l'expérience concrète de la guerre, de saisir la dernière actualisation d'une guerre en constante évolution, mais bien de chercher à retrouver le *diagramme* qui permet d'actualiser ces guerres (section 3.1.1.). La pensée structuraliste, selon le principe métaphysique darwiniste de la variation première et de la sélection seconde, envisage en effet l'actualisation d'un agencement concret – si nous retenons le vocabulaire deleuzien (section 2.3.1.) – tel que celui de la guerre, comme un procès qui fixe par sélection dans la variation, à l'aide d'un diagramme structural synchronique correspondant à une *épistémè* précise, ce qui apparaît au monde concret. La reprise du découpage clausewitzien, structurant pour le paradigme dit classique, avait également pour but de vérifier sa tenue à la confrontation avec l'expérience actuelle de la guerre : s'il s'était montré inadéquat, nous aurions pu en déduire que le paradigme dit classique ne dominait plus la pensée de la guerre et qu'un autre paradigme était en train de lui succéder. Or, non seulement il s'est trouvé encore pertinent, mais cela après avoir traversé une longue période où il l'était beaucoup moins, une période dans laquelle un des pôles a été entièrement étouffé – celui de la libre activité de l'âme – et un autre fortement dominé – celui de l'impulsion naturelle aveugle –

au profit du pôle de l'entendement pur ou de la *ratio*. Ce découpage en trois pôles a ainsi résisté au courant dominant positiviste et à l'eschatologie humaniste pour se recomposer à partir du renouveau de la pensée de l'imaginaire et du souci de soi. Certes, le pôle des facultés éthiques et morales n'est plus celui qui pouvait être pensé à partir de la raison pratique kantienne : la raison pure universelle est remplacée par une éthique du gouvernement de soi qui fait appel à ce que Kant aurait plutôt mis du côté des Idées esthétiques et du génie. Mais cette éthique de la libre activité de l'âme reprend les fondamentaux de l'*ethos* des sociétés pré-étatiques guerrières (section 3.4.1.), ainsi que celui de la culture des armées françaises qui perdure encore aujourd'hui (section 3.1.2.).

De plus, cette éthique prenant source dans le souci de soi traduit ce que Foucault considère comme la caractéristique première de l'épistémè moderne, c'est-à-dire le redoublement du transcendantal dans l'empirique, ou l'enfermement de l'impensé dans l'immanence. Si l'alliance du positivisme – assimilant l'immanence au concret de la pensée scientifique – et de l'eschatologie humaniste – enfermée dans sa finitude humaine – était une candidate idéale à l'empirico-transcendantal de cette épistémè, il s'avère qu'elle n'était pas forcément l'unique candidate. Cela veut dire que la conception de la guerre rapportée jusqu'ici au paradigme dit classique, c'est-à-dire la conception de la guerre dans la tradition du droit européen – conception considérée par Derrida comme seule conception admissible (section 2.4.1.) –, peut évoluer pour prendre en compte la transformation des rapports de force entre les pôles structuraux du paradigme. Cette évolution devrait notamment se traduire par une évolution de la définition de la guerre dans les textes doctrinaux des États – ce qui commence à être observé avec la doctrine russe sur la guerre informationnelle (section 3.4.2.) – et dans les textes juridiques des droits nationaux et du droit international. La transformation structurale du paradigme de la guerre dite classique semble suivre le procès de *praxis* décrit par Deleuze (section 2.1.1.), c'est-à-dire celui de l'amélioration continue de la structure qui cherche à surmonter les difficultés et combler les déficiences sans qu'il y ait besoin de remplacer cette structure par une nouvelle. Il est toutefois délicat de savoir à quel moment parler d'évolutions continues ou de discontinuités pour ces structures ; Foucault lui-même ne savait pas dire, à la fin de son livre *Les mots et les choses*, si la pensée structuraliste elle-même constituait ou pas une rupture d'épistémè (section 2.1.1.). Néanmoins, si la structure d'enroulement du fondamental ou de l'originaire à l'intérieur de l'immanence est conservée, nous pouvons y reconnaître la persistance d'une figure structurale unique dans l'histoire des épistémè, celle de l'épistémè moderne qui donne au paradigme son doublet.

L'autre paradigme de la guerre du doublet, celui de la lutte des classes, n'a en effet pas été oublié dans cette troisième partie : l'enroulement sur eux-mêmes des concepts hégéliens, cherchant l'accomplissement ultime dans la profondeur infinie du retour à soi – que Derrida appelle la relève hégélienne (section 1.3.1.) – après être passé par son autre-soi, se retrouve dans la structure des *bifaces* en « boucle des infinis » de chaque pôle structural (*fig. 8, fig. 9 et fig. 10*). Le *flux* traverse le plan d'immanence de la guerre dite classique vers un des trois pôles d'attraction, parcourant ainsi la face claire du biface – le soi –, passe les *marges* au niveau de ce pôle, puis bascule au-delà du *seuil* dans la face opposée ou obscure du biface – l'autre-soi – et se « relève » dans un *absolu*, spectre redouté et hantise conjurée, qui perce le centre du plan d'immanence. La *guerre absolue* peut alors prendre plusieurs formes, celle de la dissuasion nucléaire (section 3.2.2.), de la *stásis* (section 3.3.2.), de la guerre du peuple ou de la guerre de manipulation (section 3.4.2.), et non plus seulement la guerre du peuple identifiée par Clausewitz (section 1.2.2.). L'oscillation – ou la tendance à l'oscillation – des bifaces traduit également l'influence du principe *duel* du plan d'immanence du paradigme de la lutte des classes (*fig. 3*), principe déstabilisateur pour l'ordre *ternaire* du paradigme dit classique (section 3.1.1.). Chaque pôle montre cependant une sensibilité différente à cette oscillation duelle : le pôle de l'impulsion naturelle aveugle s'est montré de plus en plus instable au cours de l'*épistémè* moderne pour voir ses bifaces se stabiliser à nouveau sur les faces opposées – libertaires – de celles sur lesquelles il était stabilisé à l'aube de l'*épistémè* – les faces disciplinaires (section 3.4.2.) ; le pôle de l'entendement pur, quant à lui, reste globalement avec des bifaces stables sur leur face « rationnelle », le recours à la guerre restant, malgré le retour de l'État fort, un mode d'action politique marginal du gouvernement des démocraties libérales (section 3.3.1.) ; le pôle de la libre activité de l'âme, étouffée par la *ratio* du pôle de l'entendement pur afin de contenir la violence que pourrait revêtir un acte libre, est resté de ce fait très stable, bloquant cependant la réflexion éthique et morale sur l'action libre et sur la guerre (section 3.2.2.). Si ce principe *duel* du plan d'immanence du paradigme de la lutte des classes déstabilise le plan d'immanence du paradigme de la guerre dite classique, il est en revanche le principe stabilisateur pour son propre plan d'immanence ; ce plan d'immanence, rassemblant les guerres duelles au sens large, est quant à lui déstabilisé par un principe *ternaire*, celui de l'accomplissement dialectique hégélien ou de la lutte des classes marxiste, c'est-à-dire par le principe de la « relève » de la « boucle des infinis ». Le cycle du *flux* de *quanta*, alternant lignes de flux et segments (*fig. 7*), ne boucle pas toujours sur lui-même, et peut en effet, bifurquer vers un « infini ». De la même façon, mais en miroir de ce que nous observons sur les bifaces des trois pôles du plan d'immanence du paradigme

dit classique, nous pouvons voir dans la mise en oscillation des bifaces, ou dans le ralentissement de cette oscillation, une instabilité du principe duel du paradigme de la lutte des classes due à cet élément ternaire. Nous aurions une sorte d'élan – ou de perte d'élan – vers un accomplissement infini intérieur, qui serait ce « quasi-transcendantal » qui remplace le transcendantal à l'intérieur de l'immanence selon Foucault, ou cette virtualité réelle mais non encore actualisée de la structure selon Deleuze, ou encore ce lieu inconditionnel de la *chôra* selon Derrida (section 2.1.1.). Ainsi, les notions inconditionnelles – quasi-transcendantales ou virtualités – mises en évidence pour chaque biface des trois pôles structuraux, sont celles qui génèrent cet élan et font circuler le *flux* – citons dans ce cas, par exemple, la Vie, la Liberté, la Fraternité, le Courage – ou qui le freinent ou le segmentent – citons dans cet autre cas, par exemple, l'Égalité, la Discipline, le Pardon. Ces élans, dans leur accélération ou leur freinage, rendent compte des rapports de force entre les notions inconditionnelles, et se traduisent directement dans l'instabilité des mouvements oscillatoires des bifaces et dans celle des relations de domination entre les trois pôles structuraux. Ces rapports de force s'inscrivent dans les *diagrammes* stratégiques propres au concept de guerre de l'*épistémè* moderne qu'offrent les plans d'immanence du paradigme-doublet de la guerre.

Nous souhaitons donc proposer un concept de guerre « à venir » qui puisse donner à la fois le visible, le dicible et la cause immanente de la guerre, c'est-à-dire l'*expérience*, l'*expression* de la guerre et les *notions inconditionnelles* qui génèrent le flux de virtualités qui s'actualise dans la guerre. L'*expérience* de la guerre, tout d'abord, regroupe des éléments concrets, réels et imaginaires, observables dans un temps et un espace particuliers – les discontinuités entre les *épistémè* ne sont pas seulement temporelles mais aussi géographiques ou technico-culturelles – et alimente les plans textuels, ceux des « théories de la guerre » mais aussi ceux des systèmes philosophiques (fig. 5). Ces plans textuels, qui sont les plans d'immanence des formations discursives philosophiques, scientifiques et politiques, et donc de l'*expression* de la guerre, fournissent les éléments d'une partie des diagrammes stratégiques du paradigme-doublet, celle qui donne les rapports de force ou de domination entre les courants de pensée, c'est-à-dire les relations *critiques* « majeur/mineur ». Les plans textuels sont en effet *connexes* aux plans d'immanence des paradigmes qui comprennent, quant à eux, deux autres dimensions : une topologie *subversive* « clair/obscur » et une « épaisseur » *bi-sérielle supplémentaire* enroulée au cœur du plan d'immanence (section 3.1.1.). Ainsi, les *diagrammes* des paradigmes de la guerre résultent d'un croisement entre les rapports de force *critiques* des systèmes philosophiques – le système-doublet *majeur*

post-kantien et hégélo-marxiste, et les systèmes *mineurs*, notamment structuraliste infinitiste – et les rapports de force *critiques* des « théories de la guerre » scientifiques et politiques – elles-mêmes imprégnées des legs philosophiques, amplifiant ainsi l'importance des relations critiques entre systèmes philosophiques dans la pensée de la guerre. Mais ces diagrammes révèlent en plus les impensés, les faces obscures que les plans textuels ont tendance à nier ou à conjurer, ainsi que les relations de « complémentarité dangereuse » qui peuvent exister entre une notion inconditionnelle, telle que la justice, et son supplément, c'est-à-dire son actualisation, dans la guerre.

La méthode *comparatiste* exposée à la section 3.1.1. permet donc à la fois de constituer les plans textuels des systèmes philosophiques composés à partir de la pensée de plusieurs auteurs – c'est le cas notamment pour le système structuraliste infinitiste que nous proposons à partir des pensée de Foucault, Deleuze et Derrida – ou composés à partir de la pensée d'un seul auteur et de certains de ses interprètes – c'est le cas pour les systèmes post-kantien et hégélo-marxiste que nous avons proposés en première partie –, et de constituer les plans textuels des théorisations et de doctrines de la guerre, composés également soit à partir de la pensée de plusieurs auteurs – c'est le cas notamment des *War Studies* –, soit à partir de celle d'un seul auteur et de certains de ses interprètes – c'est le cas pour les pensées de Clausewitz, de Lénine et de Schmitt que nous avons analysées en première partie. La cohérence de la construction comparatiste passe, dans cette thèse, par l'utilisation de nos trois philosophes, Foucault, Deleuze et Derrida, parmi les interprètes des pensées étudiées, lorsqu'ils n'en sont pas directement les auteurs. La comparaison concerne, nous l'avons vu, les rapports de force et les relations de pouvoir entre les *singularités*, tels que les *concepts*, en concurrence pour une même position topologique – c'est-à-dire en concurrence pour la définition d'un même objet non encore actualisé – au sein du système ou de la « théorie » considérée ; mais elle concerne aussi les rapports de force et les relations de pouvoir entre différents concepts en *connexion* les uns avec les autres. Les concepts dont nos trois auteurs se sont servis dans leurs interprétations peuvent alors nous aider à trouver les « recollements » ou les connexions par *analogie* entre les singularités des diagrammes. Ces connexions peuvent être critiques, subversives ou supplémentaires, et concerner le concept de guerre et ses *concepts connexes* de politique, de société, d'individu, de loi, de norme, de passion, de démocratie et de religion – pour n'en citer qu'une infime partie. Les diagrammes structuraux restent cependant dynamiques car les singularités sont *multiples*, c'est-à-dire qu'elles comprennent en elles-mêmes leur propre principe créatif qui en démultiplie les possibilités d'actualisation.

Le travail d'élaboration du concept de guerre « à venir » n'a donc pas vocation à être définitif.

CONCLUSION GENERALE ET PERSPECTIVES

Nous avons récapitulé les étapes de notre réflexion et de notre construction conceptuelle d'un paradigme de la guerre, au fur et à mesure, dans les conclusions de chaque partie de cette thèse. La conclusion de la dernière partie reprend ainsi l'ensemble du cheminement parcouru et les grands traits de notre argumentation. Nous arrivons, au terme de cette thèse, à un concept de guerre « à venir », dont la *structure* s'appuie sur trois pôles en interaction et des bifaces conceptuels susceptibles d'osciller, concept qui est, du fait de son principe structural, évolutif. Les guerres réelles sont ainsi des actualisations – au sens deleuzien – de ce « concept à venir » ou de ce paradigme structuraliste de la guerre : elles traduisent, par la nouveauté qu'elles revêtent à chaque apparition – ou actualisation –, la façon dont le *diagramme* stratégique des rapports de force dans la structure – entre les pôles et les faces des bifaces notamment – laisse passer les variations originaires. Ce paradigme structuraliste de la guerre intègre par construction les *variations critiques*, mais aussi subversives, d'une *pensée* qui prend la *guerre* comme objet. Il s'appuie donc en premier lieu sur le paradigme de pensée dominant – qui est en l'occurrence aujourd'hui un paradigme-doublet – et positionne les paradigmes mineurs ou les variations mineures par rapport à ce paradigme dominant. L'ensemble qui en résulte n'est pas figé, contrairement aux paradigmes dominant et mineurs de la guerre qui cherchent à se fixer dans une théorie ou une doctrine pouvant valoir comme référence. En ce sens, le *paradigme structuraliste* diffère en nature du paradigme « classique » au sens de Kuhn et reflète une métaphysique radicalement autre que la métaphysique classique : le principe de Darwin remplace en effet la « référence » primordiale invariante – la Forme platonicienne, l'essence, la chose-en-soi – par une absence de référence et une variation originarie – un chaos primordial ; l'invariant apparaît lors de l'actualisation du virtuel dans une forme concrète, visible et dicible, c'est-à-dire lorsqu'elle devient un phénomène et une expression particulière, réelle ou imaginaire.

Si nous prenons maintenant un peu de recul par rapport à nos travaux et revenons aux difficultés que nous avons identifiées dans l'introduction de cette thèse, nous pouvons tenter de répondre à certaines questions qui pourraient se poser. Tout d'abord, aborder une réflexion sur la guerre, qui est avant tout une *expérience*, par une approche structuraliste, comprise traditionnellement comme seulement « textuelle » ou discursive, et donc surtout *théorique*, peut paraître curieux ou inadéquat. Or, si la notion de plan d'immanence discursif est centrale dans notre thèse – elle s'applique aux différents systèmes philosophiques dont nous avons exposé l'interprétation structuraliste et aux « théories » ou doctrines des

paradigmes de la guerre existants –, elle s'accompagne de formes de « hors-texte » : l'expérience de la guerre et le paradigme structural de la guerre (fig. 5) ont chacun une « épaisseur » ou une « profondeur » sans limites précises. La prise en compte de ce « hors-texte » et de son caractère infini correspond à la face critique du structuralisme, que certains nomment « poststructuraliste » et que nous avons préféré nommer « infinitiste » : en effet, il ne s'agit pas d'une rupture avec le structuralisme dans sa forme traditionnelle, mais bien d'un développement à l'intérieur même du structuralisme. Si l'on prend en compte que le structuralisme ne se limite pas au formalisme clos auquel on a tendance à le ramener, alors notre démarche ne paraîtra pas inadaptée.

Ensuite, notre objectif étant de proposer une pensée de la guerre concurrente, que nous proposons d'appeler *French Thought*, de celle que représente les *War Studies* aujourd'hui, nous pouvons être accusée d'avoir biaisé le résultat, dès le départ de cette thèse, en étudiant les paradigmes existants avec une approche déjà structuraliste. Il peut ainsi nous être reproché d'avoir une réflexion circulaire : car un paradigme structuraliste de la guerre s'accordera toujours mieux avec des systèmes philosophiques et des « théories » ou doctrines traduits au préalable sous une forme structurale qu'avec les paradigmes actuels non structuraux. Mais ce projet « concurrentiel » du courant dominant dans la pensée de la guerre ne vise pas tant, nous l'avons annoncé dans l'introduction, à démontrer que la pensée actuelle est inadaptée et à la critiquer, mais vise surtout à construire une vision plus souple et mieux capable de comprendre et d'absorber les évolutions dans l'expérience de la guerre elle-même. Pour cela, nous avons insisté sur la méthodologie qui se construit en même temps que cette pensée nouvelle et qui traduit les principes métaphysiques du structuralisme infinitiste. Il ne s'agit pas, en effet, de remplacer le contenu d'une pensée qui serait « dépassée » par un autre contenu, de remplacer une théorie avec ses axiomes et théorèmes, ses hypothèses et ses lois, par une autre théorie « plus moderne » avec d'autres axiomes, théorèmes, hypothèses ou lois, à la façon dont les paradigmes et théories kuhniennes naissent et meurent, mais bien de changer la façon de penser la guerre. Il s'agit dans un premier temps d'un projet métaphysique et méthodologique qui débouche, dans un second temps, au travers des travaux sur le « contenu » de cette pensée qui se dévoile et se recompose au fur et à mesure, sur un projet de réflexion éthique. Le paradigme structuraliste de la guerre se veut synchronique, à l'intérieur bien sûr d'une continuité historique que Foucault appelle *épistémè*. Ainsi, si la méthode que nous proposons cherche à révolutionner la pensée de la guerre et à l'assoir sur une nouvelle métaphysique, nous avons néanmoins estimé que cette révolution méthodologique n'annonçait pas une rupture d'*épistémè* : le concept de guerre « à

venir » n'est donc pas en rupture avec les concepts actuels quant au contenu mais quant à la méthode ; néanmoins, comme cette séparation entre le contenu et la forme ou la méthode n'existe plus dans la métaphysique structuraliste, l'impression donnée est celle d'un changement complet. Pourtant, nous pourrions dire, avec Foucault, Deleuze et Derrida, que les fondements de l'approche structuraliste étaient déjà présents au début de l'épistémè moderne, dans les philosophies kantienne et hégélienne notamment, mais que ces fondements ne se sont révélés que dans les années 1960 et 1970 en France, avant d'être de nouveau étouffés par un anthropocentrisme positiviste et eschatologique, dont la rationalité vient en continuité de celle que l'*épistémè* classique a connue. Il y aurait donc comme un retard à la prise en compte des changements métaphysiques dans les méthodes de pensée, ou un chevauchement, qui rendrait les dates des ruptures épistémologiques difficiles à cerner avec précision. Le champ de la pensée de la guerre montrerait alors un conservatisme fort, que l'appellation de paradigme « dit classique » a voulu traduire.

Nous aurions certes pu choisir, parmi toutes les pensées critiques qui se sont élevées au cours de l'épistémè moderne, une autre pensée que celle de la philosophie française contemporaine représentée par nos trois auteurs. Le choix de la pensée structuraliste, dans sa version philosophique, pourrait être considéré comme n'ayant pas d'autre raison que nos propres goût et intérêt pour cette pensée. Nous avons en effet fait l'hypothèse, ou plutôt le pari, que cette approche allait pouvoir répondre à nos attentes et être la base d'une *French Thought* dans le domaine de la guerre. Mais il nous a fallu pour cela poursuivre les pistes que cette pensée, ouverte par nature, nous offrait et donc nous détacher de nos trois auteurs. Nous avons insisté en introduction et dans le chapitre méthodologique de la deuxième partie : cette thèse n'est pas une étude des concepts de guerre chez Foucault, Deleuze et Derrida, même si la deuxième partie entame partiellement ce travail pour le besoin de notre conceptualisation ; cette thèse est la construction d'un nouveau concept de guerre qui prend la forme d'un paradigme structuraliste, évolutif et ouvert, qui veut concurrencer le paradigme des *War Studies*. Nous avons voulu, dans l'introduction de cette thèse, expliquer les raisons de ce choix, les intuitions que nous souhaitons poursuivre et notre positionnement qui se voulait, dès le départ, à rebours de la pensée dominante, c'est-à-dire *critique*. Si nous reconnaissons notre parti pris pour la philosophie française contemporaine de Foucault, Deleuze et Derrida, nous pouvons aussi retourner la question : dès lors qu'il s'agit de construire une conceptualisation nouvelle, de créer un concept, peut-on vraiment se décharger de tous nos biais de pensée, influences ou legs ? N'est-il pas illusoire de croire que l'on peut être entièrement neutre dans tout travail de réflexion ? Il est déjà extrêmement

difficile, voire impossible, de l'être dans une démarche scientifique, que ce soit en sciences humaines et sociales – l'anthropologie et la sociologie ont un corpus de réflexion méthodologique important sur cette question – mais aussi en sciences « dures » comme le montre Kuhn. La philosophie n'est pas une science, ni un art, comme Deleuze et Guattari le rappelle dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹⁵⁷⁷ – nous y reviendrons plus loin. À défaut de pouvoir être neutre dans le combat qui consiste à proposer une réflexion critique ou une conception mineure dans la pensée de la guerre, nous avons essayé d'être la plus claire possible dans les explications, la plus didactique possible dans l'argumentation, afin de laisser la voie à la *critique* de notre critique, qui, nous l'espérons, verra le jour.

Nous proposons, dans cette conclusion, d'ouvrir sur quelques perspectives de réflexion amorcée dans cette thèse : une première perspective métaphysique visant à poursuivre les travaux sur le structuralisme infinitiste, une deuxième perspective proposant d'élargir le mouvement diachronique de la pensée de la guerre telle que nous le concevons, et une troisième perspective qui vise tout simplement à continuer les travaux entamés dans cette thèse en explorant différents axes disciplinaires, dans le but, notamment, de développer une nouvelle pensée éthique de la guerre.

PENSER METAPHYSIQUEMENT LA GUERRE

L'approche métaphysique que nous avons suivie, et que nous avons appelée *structuralisme infinitiste*, est la clé de voûte de la pensée de la guerre que nous proposons. Tant que cette approche ne sera pas comprise et assimilée – et il est vrai qu'elle soulève une véritable difficulté d'appréhension, nous venons de le rappeler –, il ne sera pas possible au paradigme structuraliste de la guerre de devenir un concurrent sérieux vis-à-vis de la pensée des *War Studies*. Les fondements de la pensée, traduits dans différentes métaphysiques au cours du temps, offrent toujours une résistance forte au changement : profondément ancrés dans l'esprit, ils sont un socle pour l'exercice des facultés et l'on comprend aisément la réticence qu'il y a à remettre en cause ce sur quoi repose le jugement. Les changements de métaphysique semblent avoir toujours nécessité du temps et avoir été précédé de nombreuses manifestations qui les annonçaient, telles que de nouvelles théories scientifiques par exemple. Les sciences, en effet, par la nouveauté que peut prendre leur théorie, peuvent témoigner de la nécessité d'un changement de métaphysique et demander à l'esprit de révolutionner ses fondements ; ainsi par exemple, nous notions dans l'introduction que

¹⁵⁷⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit.

l'apparition de la théorie de la relativité et de la théorie quantique n'avait pas encore réussi à provoquer de changement dans la métaphysique dominante, qui reste encore celle que la physique newtonienne a participé à instaurer. Le mouvement structuraliste, cherchant à s'accorder avec ces théories physiques révolutionnaires, s'est éteint progressivement dans les années 1980 après avoir été très populaire à partir des années 1950. La métaphysique structuraliste a donc besoin d'un nouveau rebond, d'une nouvelle manifestation scientifique ou philosophique, pour affirmer sa pertinence. Nous espérons alors voir se poursuivre la voie ouverte par cette thèse, dans le cadre de travaux sur la pensée de la guerre mais peut-être au-delà de ce cadre.

Les travaux pour mettre en avant cette métaphysique du structuralisme infinitiste pourraient s'orienter dans plusieurs directions. En premier lieu, il nous semble indispensable de véritablement montrer comment cette métaphysique s'accorde avec les principes mathématiques qui sous-tendent les théories scientifiques révolutionnaires que nous venons de citer – théorie de la relativité et théorie quantique – en caractérisant mathématiquement par exemple les notions de biface, de connexion¹⁵⁷⁸ et de diagramme. Il ne s'agit pas de « mettre en équation » la pensée de la guerre – nous ne nous inscrivons pas dans une perspective analytique de la philosophie –, mais il s'agit de poursuivre l'effort de caractérisation du structuralisme infinitiste comme métaphysique pouvant insuffler un renouveau dans la pensée de tout domaine, philosophique, scientifique ou artistique. Nous avons vu avec Clausewitz qu'une des questions que se posent souvent les théoriciens de la guerre est : la guerre est-elle une science ou un art ? Nous avons répondu qu'elle n'était ni l'un ni l'autre, ou plutôt que la question ne devait pas se poser de cette façon. La guerre concerne à la fois la science et l'art, mais aussi la philosophie, car il n'y a pas de stricte séparation entre les trois domaines, qui sont « intriqués ». Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, propose, nous l'avons vu (section 3.1.1.), une sorte de matrice *analogique* permettant de passer de la philosophie, à la science et à l'art : par exemple, les concepts sont pour le plan d'immanence de la philosophie, ce que sont les fonctions pour le plan de référence de la science, ou les sensations pour le plan de composition de l'art ; de

¹⁵⁷⁸ Nous pouvons citer par exemple les travaux de Stéphane Dugowson sur les « espaces connectifs », objets mathématiques qui formalisent la notion de connexité, en rapport avec la physique quantique : Stéphane DUGOWSON, « On Connectivity Spaces [Sur les espaces de connectivité] », *Cahiers de topologie et géométrie différentielle catégoriques*, 51-4, 2010, p. 282-315. Stéphane DUGOWSON, « Structures connectives de l'intrication quantique », *HAL*, hal-01025949, 2014.

même, et respectivement, pour les variations, les variables et les variétés¹⁵⁷⁹. Cette comparaison par *analogie* des rapports est d'ailleurs la base du comparatisme structuraliste, méthodologie de réflexion s'appuyant sur les principes du structuralisme infinitiste. Les disciplines ont tout à gagner à relier entre elles, grâce à cette méthode comparatiste, leur réflexion sur un même objet : les *War Studies* ont bien une ambition interdisciplinaire mais elles n'ont pas de méthodologie adéquate permettant d'échanger les notions, concepts ou résultats avec les précautions nécessaires¹⁵⁸⁰. Les principes mathématiques qui pourraient être dégagés pour le structuralisme infinitiste devront pouvoir appuyer le développement de la méthode comparatiste et doter la démarche interdisciplinaire d'un véritable instrument scientifique. Le comparatisme structuraliste a ainsi vocation à assurer le passage entre la philosophie, les sciences et les arts, mais a également une vocation transdisciplinaire, c'est-à-dire interdisciplinaire mais aussi disciplinaire, à l'instar, pour les disciplines technologiques, de la cybernétique génétique de Simondon – qui est une pensée de l'analogie réelle entre lignées techniques par transposition d'un schème pur (section 3.4.2.).

Pour poursuivre dans cette idée, nous pourrions, en second lieu, confronter le comparatisme structuraliste que nous avons associé pour l'instant aux méthodes de Simondon – pour les sciences techniques –, de Dumézil – pour les sciences humaines et sociales – ou de Guérault – pour la philosophie –, aux autres méthodes comparatistes existant dans les disciplines artistiques et littéraires. Cela demande tout d'abord de reprendre les caractéristiques des trois méthodes comparatistes sur lesquelles nous nous appuyons et de développer plus profondément que nous n'avons pu le faire dans cette thèse les principes de notre méthode comparatiste structurale inspirée de ces trois dernières. En effet, la méthode de Guérault, pour caractériser les structures des systèmes philosophiques, n'ayant pas initialement vocation à être comparatiste (section 2.1.1.), il faut montrer comment mettre en rapport les structures architectoniques des monographies philosophiques qu'elle permet de dégager, afin de pouvoir les comparer. Cette comparaison peut aboutir à la constitution d'un ensemble plus large pouvant constituer en lui-même un système philosophique, à l'instar de celui, structuraliste, dont nous cherchons à montrer la cohérence systémique. La caractérisation du système philosophique structuraliste pourrait également s'élargir à

¹⁵⁷⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit, p. 201-219.

¹⁵⁸⁰ La domination, dans les *War Studies*, de la discipline des théories des relations internationales sur les autres disciplines rigidifie les échanges en les forçant à entrer dans une norme unique, celle des sciences politiques, les dénaturant avant même de pouvoir commencer la comparaison.

d'autres auteurs que Foucault, Deleuze et Derrida : nous avons beaucoup fait appel dans cette thèse à Balibar et nous avons initialement l'intention d'inclure Lyotard parmi les auteurs étudiés. Pour ce qui concerne la méthode comparatiste de Dumézil, qui ne peut pas être directement qualifiée de structuraliste, il faut déterminer en la confrontant avec les méthodes structuralistes utilisées en sciences humaines et sociales – méthodes lévi-straussienne, lacanienne, mais aussi celles de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet et Marcel Détéienne par exemple – les principes structuraux qui sont communs avec ceux de la méthode comparatiste philosophique. Simondon, enfin, par son approche psycho-sociale de la technique, offre avec sa méthode analogique une passerelle méthodologique entre les sciences dites « dures » et les sciences dites « molles » qu'il est nécessaire d'approfondir pour conforter une méthode comparatiste structurale qui permettrait de passer de chaque discipline scientifique à une autre, et des sciences à la philosophie. Afin d'élargir la recherche aux disciplines du domaine artistique, il serait intéressant, ensuite, d'étudier les méthodes utilisées en littérature comparée¹⁵⁸¹ par exemple, afin de voir comment la question de l'analogie structurale ou de l'homologie est traitée. Nous avons également tenté une comparaison – en conclusion du chapitre 2.1. – de notre méthode structurale, inspirée des critères deleuziens du structuralisme, avec les *variations* qui en musique peuvent être harmoniques, rythmiques ou mélodiques : les *signes* ou éléments symboliques que sont les rapports différentiels vibreraient comme des *harmoniques* musicales ; les *signes* ou éléments symboliques que sont les singularités se répartiraient suivant une *rythmique* ; et le *sens* obtenu après variation et sélection, c'est-à-dire actualisation, sonnerait comme une *mélodie*. Chaque série structurale serait comme une partition musicale qui pourrait être la variation d'une autre partition musicale avec laquelle elle entre alors dans un rapport de connexion structurale. Le comparatisme structural étant une homologie ou une analogie de rapports, il faut au minimum deux séries – c'est le cinquième critère de Deleuze – composées chacune d'éléments liés entre eux ou connectés, pour pouvoir faire une comparaison. La constitution des séries est alors une étape essentielle de la méthode : elles peuvent relier des éléments connexes issus du monde réel, ou du monde imaginaire, permettant ainsi de faire interagir,

¹⁵⁸¹ Voir les travaux de Antonio DOMINGUEZ LEIVA, Sébastien HUBIER et Frédérique TOUDOIRE-SURLAPIERRE, *Le comparatisme, un univers en 3D ?*, Paris, Improviste, 2012. Nous pouvons également citer : Françoise LAVOCAT (dir.), *Interprétation littéraire et sciences cognitives*, Paris, Hermann, 2016. Le corpus des *Cultural Studies*, qui se base, nous l'avons vu dans l'introduction, sur la pensée de la *French Theory*, peut être aussi une source d'étude intéressante.

dans la comparaison, fiction et réalité – la fiction étant parfois plus génératrice de sens que la réalité historique – ; mais elles peuvent aussi relier des éléments connexes issus de notions inconditionnelles ou quasi-transcendantales.

Au-delà de l'affermissement de la méthode comparatiste structurale et du développement du structuralisme infinitiste, il faut, en troisième lieu, poursuivre les réflexions métaphysiques entamées dans cette thèse sur le concept de guerre. La comparaison structurale qui consiste à rechercher les connexions entre une série inconditionnelle et une série conditionnelle, qu'elle soit réelle ou imaginaire, revient à étudier les causes immanentes – ou les conditions de possibilité – qui ont conduit à l'actualisation de l'agencement réel ou imaginaire représenté par la série conditionnelle. La réflexion éthique, par exemple, peut se renouveler si elle utilise ce cas particulier du comparatisme structural pour rechercher l'origine quasi-transcendantale de ce que Derrida appelle les « suppléments dangereux », auxquels la guerre appartient. Dans le concept de supplément, les séries se supplémentent l'une l'autre, c'est-à-dire que les séries inconditionnelles se constituent également en fonction des séries conditionnelles avec lesquelles elles peuvent entrer en connexion. Nous nous sommes concentrée dans cette thèse sur la supplémentation comme actualisation, c'est-à-dire sur le supplément conditionnel de notion inconditionnelle ; nous avons vu que la notion de guerre primordiale ou métaphysique a pour supplément la guerre que se font les hommes, mais cette relation de supplémentarité est loin d'être exclusive car la guerre primordiale a pour supplément toute création (section 3.2.2.). Quelle est, en retour, la relation supplémentaire inverse de la guerre réelle avec la guerre métaphysique ? Il semble que la guerre réelle permette de penser la guerre primordiale, à son image, et que l'appellation de guerre métaphysique vienne de cette comparaison. Nous aurions affaire à une forme très particulière du comparatisme structural qui mériterait également d'être étudiée. Car qu'est-ce qui dans la notion inconditionnelle de la création primordiale, de la faille infinie et pour toujours inconnue du lieu, *chôra*, de la causalité immanente, peut faire penser à la guerre telle qu'elle existe dans ses formes conditionnelles ? Nous avons évoqué la puissance créatrice des mouvements duels et ternaires que nous retrouvons à la fois dans la structure du paradigme-doublet de la guerre – dans lequel les logiques duelles et ternaires se répondent en miroir, l'une déstabilisant l'autre et inversement – et dans la notion inconditionnelle de création. Nous avons vu en effet avec Derrida que la métaphysique associe traditionnellement la pensée de la création à un rythme

ternaire – Trinité, Œdipe, Dialectique¹⁵⁸², – et la pensée éthique et morale à une dualité – au combat entre le Bien et le Mal ; les deux rythmiques traditionnelles participent ensemble de la création du monde. Dans sa volonté de desserrer la métaphysique de son carcan classique, Derrida propose, nous l'avons vu dans l'introduction de cette thèse, d'ouvrir la rythmique créative sur le chiffre quatre en ouvrant le triangle et le faisant évoluer vers un carré ouvert en sa quatrième face, ce qui laisse l'opportunité aux rythmiques supérieures de s'insérer dans le procès. Mais c'est Foucault qui pense le retour au « Un », pourtant banni de la pensée structuraliste comme suscitant une pensée du « Même » et de l'invariant premier ; il ouvre le Un à une profondeur infinie dans le retour à soi, le gouvernement de soi ou le souci de soi, à l'intérieur même d'une finitude qui est celle de la finitude humaine que l'*épistémè* moderne a fait naître.

C'est de cette ouverture vers un certain infini dans l'immanence dont nous souhaitons rendre compte en parlant d'*infinisme* ou de structuralisme infinitiste. Cet infinitisme est comme une nouvelle transcendance : Deleuze garde d'ailleurs ce même terme lorsqu'il parle d'empirisme transcendantal (section 2.1.2.) ; Foucault utilise plutôt la terminologie de « quasi-transcendantal » pour traduire ce redoublement du transcendantal dans l'immanence de l'empirique ; et Derrida traduit cet infini dans la notion d'inconditionnalité. Cela fait du structuralisme infinitiste une pensée moderne qui, à l'instar de la phénoménologie cherche à dépasser la finitude humaine de la pensée ; nous avons d'ailleurs fait la remarque que Deleuze, dans sa valorisation de penseurs qui touchent « aux produits qu'ils interprètent », qui participent « d'un air libre du temps » et d'une « révolution permanente », nous rappelait l'anthropocentrisme positiviste et eschatologique (section 2.1.1.). Le structuralisme permettrait de révéler les accidents de fonctionnement de la structure de l'*épistémè* moderne : il ne serait donc pas une pensée directement concurrente des autres pensées mais plutôt une façon de penser la structure de la pensée ; il ne serait donc pas forcément à rattacher à l'*épistémè* moderne, même si c'est elle qui l'a fait naître. C'est en cela que le structuralisme infinitiste se présente comme une véritable *métaphysique* « trans-*épistémè* » : admettre cette nouvelle métaphysique permet d'adapter la pensée moderne, pour lui permettre notamment de retrouver une pensée éthique et morale, indispensable pour une pensée de la guerre. La transcendance comme extérieur infini n'existant plus dans l'*épistémè* moderne, elle est à retrouver dans un intérieur infini : le cycle ternaire hégélien ne part donc pas dans un infini toujours plus large, comme la métaphysique classique l'enseigne, mais

¹⁵⁸² J. DERRIDA, *La dissémination*, op. cit, p. 35-36.

dans un infini toujours plus profond : la boucle infinie est intérieure ; elle est celle d'un retour à soi. Il n'a pas été possible dans cette thèse d'explorer les legs de Spinoza et Nietzsche car nous nous sommes attachée à caractériser tout d'abord une pensée dominante. Or ces philosophes ont exercé une influence primordiale sur la pensée critique et subversive de nos auteurs et sont certainement à l'origine de la conception guerrière du processus de création originale. Cette perspective d'étude ouvrirait sur un complément très intéressant pour cette thèse et permettrait de lever certaines des hypothèses que nous avons dû faire.

PENSER LE MOUVEMENT DIACHRONIQUE DE LA PENSÉE DE LA GUERRE

Nous nous sommes en effet heurtée dans cette thèse à une difficulté majeure qui nous a contrainte à poser des hypothèses pour la construction de notre conceptualisation : ces hypothèses concernent les événements discursifs « Kant » et « Hegel » pris comme points de départ « admis », sous peine de régression à l'infini, dans le bouclage ininterrompu allant d'événements discursifs en expressions discursives *via* des paradigmes de la guerre. Points de départ pour la caractérisation d'un paradigme-doublet dans l'épistémè moderne, ces événements discursifs marquent, pour la pensée de la guerre, la rupture épistémologique de la modernité. Cette rupture est toujours difficile à situer à l'échelle de l'épistémè car elle dépend en effet des objets de pensée et de l'environnement, paradigmes et expressions discursives, qui les accompagnent. Ainsi, l'expression discursive de la guerre classique que nous avons située, avec Foucault, dans une période allant des traités de Westphalie à la Révolution française, a eu tendance à se conserver dans la période suivante, le Congrès de Vienne en 1815 marquant une tentative de retour.

Pour poursuivre les travaux engagés dans cette thèse, il faudrait retracer l'histoire des paradigmes de la guerre, en étudiant chaque épistémè, en regardant comment celle-ci recoupe les grands événements guerriers de l'histoire et en cherchant comment les paradigmes se transforment ou s'éteignent. Quels étaient les paradigmes concurrents, mineurs, voire jumeau du paradigme classique de l'épistémè classique ? Quels étaient ceux de l'épistémè médiévale ? Comment les paradigmes du *pólemos* et de la *stásis* de l'antiquité grecque se sont transformés pour parvenir jusqu'à l'époque moderne ? Tout un travail comparatiste reste à faire sur les expressions discursives de la guerre au travers des différents épistémè, qui sont à mettre en regard des événements discursifs philosophiques. Cela permettra d'asseoir la réflexion entamée dans la première partie de cette thèse, en levant l'hypothèse de travail, et de la compléter avec les autres périodes historiques mais aussi avec les autres aires culturelles. Cela pourrait également permettre de dégager d'autres traits

structuraux que ceux identifiés dans cette thèse pour enrichir le paradigme « à venir » de la guerre. En effet, comme le paradigme classique de la guerre qui est resté la trame de fond du paradigme dit classique de l'épistémè moderne, il est probable que d'autres paradigmes aient laissé, encore plus en profondeur, leurs traces structurales qui permettraient d'expliquer certains caractères des actualisations prises par la guerre aujourd'hui. Nous savons déjà par exemple que les paradigmes du *pólemos* et de la *stásis* de l'antiquité grecque ont laissé leurs marques sur le socle structural du paradigme-doublet de l'épistémè moderne. Nous avons vu également que le paradigme médiéval de la *guerre juste* reste présent tel un spectre au-dessus du paradigme-doublet, prêt à être invoqué comme un paradigme de secours ; pourtant l'assise médiévale de la transcendance divine, extérieure et supérieure, s'imposant à l'ordre humain n'existe plus à l'époque moderne. Comment ce paradigme de la guerre juste peut retrouver une consistance qui ne soit pas artificielle et perverformative ? Le retour d'une pensée éthique et morale de la guerre semble être une façon d'assoir ce paradigme sur une nouvelle transcendance, celle de l'inconditionnalité, et de donner une véritable performativité à la guerre juste.

Cette histoire des paradigmes de la guerre n'est pas seulement celle des discours et des idées, elle est aussi celle des guerres elles-mêmes et des événements historiques. Nous venons de citer les événements majeurs des traités de Westphalie, de la Révolution française et du Congrès de Vienne, mais nous pourrions ajouter, pour la période moderne, la conférence de Yalta en 1945, la chute du mur de Berlin en 1989 ou les attaques terroristes du 11 septembre 2001. Pour continuer dans l'idée des chevauchements des périodes épistémologiques avec les périodes historiques, nous pourrions considérer que l'ordre européen « moderne », cher à Schmitt, qui a débuté avec les traités de Westphalie, partageant l'Europe entre les États, commence son déclin à la Révolution française, et après quelques soubresauts de vitalité prend fin lors de la conférence de Yalta, changeant le partage du monde, le divisant entre deux blocs d'États et amorçant la décolonisation et la fin de la suprématie européenne. La nouvelle période, pleinement moderne dans le sens de l'épistémè moderne foucaldienne, qui débute avec Yalta subit un premier grand choc avec la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'U.R.S.S. Pourtant, l'ordre international bipolaire, libéral d'un côté – avec les États-Unis à sa tête – et non libéral de l'autre – se partageant entre la Chine héritière du maoïsme et la Russie nostalgique de sa grandeur soviétique –, n'a pas encore disparu. Le partage correspond, nous l'avons vu avec Schmitt, à l'instauration d'un nouvel ordre politique, à l'issue d'une phase de conquête – ou de colonisation, comme les partages des accords de Sykes-Picot en 1916 entre la France et le Royaume-Uni, ou le

traité de Tordesillas en 1494 entre l'Espagne et le Portugal. Les *crises* dans chaque ordre institué s'accompagnent de doutes et de replis dans la pensée : nous avons vu que la Révolution française accompagne le début de la clôture positiviste qui marque la fin de la métaphysique transcendantale et de la pensée morale ; nous avons également montré que la chute du mur de Berlin a accompagné le début d'une période de « vide stratégique »¹⁵⁸³ et le retour de la pensée systémique, qui comme le positivisme, restreint et enferme la pensée dans la *ratio*. Juste avant ces crises et ces clôtures dans la pensée, les *cris* libertaires de la pensée *critique* avaient pourtant une grande portée créatrice : c'est le cas pour la pensée des Lumières et de l'*Aufklärung*, puis de celle des années 1960 et 1970 en France. L'événement du 11 septembre 2001 est, comme la chute du mur de Berlin, un choc majeur dans l'ordre international bipolaire¹⁵⁸⁴ : un troisième acteur, incarné par le terrorisme islamique, atteint les forteresses des deux blocs étatiques en leur cœur et depuis leur cœur, réveillant monstres hybrides d'un autre temps. Après le choc existentiel de la perte de l'Ennemi, le choc de son retour sous la forme de l'ennemi intérieur fragilise profondément l'ordre international. L'utilisation du terme « résilience » depuis le terrorisme islamiste, renforcée avec la pandémie de COVID-19, laisse transparaître une résignation : il ne s'agit plus de « résister » mais de savoir « revenir » d'une destruction.

Il semble pourtant que la *résilience* salvatrice ne sera pas celle qui consiste à s'enfermer dans une pensée close, dans des frontières impossibles – comme tentent de le faire la Chine et la Russie pour se préserver des cyberguerres –, mais qu'elle sera plutôt celle de la pensée créative et innovante qui accompagne les nouvelles conquêtes, celle de l'espace numérique, de l'espace extra-atmosphérique ou du fond des mers.

POUR UNE PENSÉE STRATÉGIQUE RENOVÉE : UNE PENSÉE ETHICO-TECHNIQUE ?

Cette thèse avait pour ambition de déboucher sur la définition d'un nouveau cadre et d'une nouvelle méthode pour les sciences humaines et sociales de la guerre : le cadre est celui du structuralisme infinitiste et la méthode est celle du comparatisme structuraliste, qui demandent, nous l'avons vu un plus haut, d'être affermis. Nous avons montré la pertinence du structuralisme infinitiste à être le point de départ de la constitution d'un *paradigme* de

¹⁵⁸³ P. BAUMARD, *Le vide stratégique*, op. cit.

¹⁵⁸⁴ À tel point que nous nous demandions au début de cette thèse si la *crise* qui agiterait aujourd'hui la pensée marquait un troisième temps de la crise de la souveraineté politique, après un premier temps, celui des Lumières et de la Révolution française, et un deuxième, celui du structuralisme et de « mai 68 », ou si elle se situait encore dans ce second temps (section 1.1.1.).

pensée de la guerre « à venir » qui soit un concurrent crédible de celui qui domine actuellement la recherche pluridisciplinaire française dans ce domaine, ainsi que la capacité de la pensée de la guerre qui se constituerait à partir de cette *French Thought* à concurrencer la pensée stratégique française actuelle, influencée à la fois par les *War Studies* et par une tradition aronienne. Par le terme de *French Thought*, nous n'entendons pas l'« aller-et-retour » que pourrait faire la pensée entre la France et États-Unis, trajet qui passerait notamment par la *French Theory* et ses déclinaisons américaines ; nous avons dit dès l'introduction que nous partions directement de la pensée des trois philosophes français, Foucault, Deleuze et Derrida. L'utilisation du terme *French Thought* vient en regard du terme *War Studies*, pour montrer qu'une pensée française de la guerre est possible ; le « clin d'œil » à la *French Theory* est également voulu et souhaite rappeler que l'engouement aux États-Unis pour la philosophie française des années 1960 et 1970 se manifeste encore aujourd'hui, notamment dans les *Cultural Studies*.

Une des questions que pose cette thèse, question qui ouvre une nouvelle perspective d'étude et qui découle du caractère comparatiste de la méthode prise, est celle de la pertinence de la notion de *culture* : existent-ils des « écoles » de pensée, une culture stratégique ? Nous avons souligné à plusieurs endroits la porosité des différentes pensées de la guerre, et même l'osmose de pensée entre deux camps ennemis qui s'observent et s'étudient – la France et la Prusse du temps de Clausewitz, les alliés des États-Unis et l'U.R.S.S. du temps de Guitton. Il est ainsi très difficile de caractériser de façon tranchée une pensée « culturelle » de la guerre ; comme toutes les innovations dans le domaine de la guerre, les idées nouvelles circulent vite et sont rapidement intégrées, démontrant le caractère profondément créatif et nomade de la « machine de guerre ». Il faudrait alors pouvoir montrer comment les mouvements de transferts et d'appropriation de niveau tactico-technique influent sur une pensée stratégique mais aussi sur une pensée éthique de la guerre. Nous avons voulu montrer que l'empirisme radical, transcendantal ou quasi-transcendantal de notre démarche s'accordait avec une pensée de l'expérience de la guerre et de l'action à la guerre ; nous avons d'ailleurs trouvé une proximité de cette pensée avec celle de pragmatistes comme Dewey. L'étude de l'action tactique et technique à la guerre doit pouvoir déboucher sur une réflexion sur les modes de transmission des connaissances et des savoir-faire, réflexion pour laquelle la discipline de l'anthropologie dispose d'outils particulièrement bien adaptés.

L'*anthropologie de la guerre* constitue une des voies qu'il nous semble nécessaire d'explorer. Se déplacer dans l'espace et dans le temps permet en effet d'étudier, dans un

esprit comparatif, les catégories de guerre, de politique et de religion qui sont en crise aujourd'hui. Nous avons évoqué les travaux de Dumézil sur le système trifonctionnel indo-européen dont le guerrier est un des piliers, ainsi que l'intérêt de sa méthode comparatiste qui a inspiré Coutau-Bégarie, fondateur de l'Institut de stratégie comparée. Cette méthode comparatiste sera bien sûr à confronter avec la méthode structurale de Lévi-Strauss qui lui permet de comparer les mythes des sociétés primitives. Deleuze et Guattari ont critiqué dans l'*Anti-Œdipe* la pensée de l'échange de Lévi-Strauss : cette pensée suppose, selon eux, des contours stables entre ensembles d'échange qui ne va pas assez loin dans la prise en compte de la variation première ; la guerre ne serait pas un versant négatif du don dans sa règle triple de la réciprocité – donner, recevoir, rendre. La pensée de Clastres¹⁵⁸⁵ se présente comme une autre piste d'étude pour constituer cette anthropologie structurale de la guerre : il fait le constat de l'absence de réflexion sur la violence en ethnologie et de la place secondaire que la guerre occupe dans les trois types de discours sur la société primitive. Le discours naturaliste, d'abord, représenté par André Leroi-Gourhan, estime, selon un point de vue organiciste de la société, que la violence est une donnée naturelle toujours orientée et dirigée vers un but : chasseur, l'homme est par suite guerrier. Le discours économiste, ensuite, selon les variantes, marxistes ou non marxistes, explique la guerre par la concurrence que les groupes humains se font sur les biens rares ; or les recherches archéologiques montrent une économie primitive de l'abondance concomitante des guerres primitives. Le discours échangiste, enfin, celui de Lévi-Strauss, pose la guerre comme négativité du don, comme échec de l'échange ; or la « société primitive, c'est l'espace de l'échange et *c'est aussi le lieu de la violence* »¹⁵⁸⁶. Pour Clastres, la guerre a une fonction sociologique dans la société primitive ; elle n'est ni la guerre hobbesienne de tous contre tous, ni l'échange de tous avec tous. « [...] *la guerre est une structure de la société primitive* et non l'échec accidentel d'un échange manqué. A ce statut structural de la violence répond l'universalité de la guerre dans le monde des Sauvages »¹⁵⁸⁷. L'être social primitif a besoin à la fois de l'échange et de la guerre, mais l'échange, qui se traduit dans l'alliance, est seulement un effet tactique de la guerre.

¹⁵⁸⁵ Pierre CLASTRES, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2013, p. 14-15. « Aucune théorie générale de la société primitive ne peut faire l'économie d'une prise en compte de la guerre. Non seulement le discours sur la guerre fait partie du discours sur la société, mais il lui assigne son sens : l'idée de guerre mesure l'idée de la société. »

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 46.

La société primitive est *société pour la guerre*, elle est par essence guerrière. [...] La guerre, c'est le *travail d'une logique centrifuge*, d'une logique de la séparation, qui s'exprime de temps à autre dans le conflit armé. La guerre sert à maintenir chaque communauté dans son indépendance politique. Tant qu'il y a de la guerre, il y a de l'autonomie [...] si les ennemis n'existaient pas, il faudrait les inventer.¹⁵⁸⁸

Ces propos très schmittien nous incite à nous questionner sur la primitivité de la guerre et du politique : peut-on opposer l'une à l'autre ? L'anthropologie philosophique a eu besoin de poser comme hypothèse un état de nature pré-politique, état de guerre permanente comme chez Hobbes, ou état non encore perverti par le conflit et la guerre comme chez Rousseau. La guerre est-elle première par rapport au politique, ou à l'inverse, le politique conditionne-t-il la guerre ? L'alternative est-elle inévitable ? Pour Clastres, la société est structurellement guerrière : l'état de guerre ou d'hostilité est permanent mais sous-jacent car la violence n'intervient que de façon épisodique. Nous avons vu avec Evans-Pritchard la structure de la société vindicatoire des Nuer qui articule la violence dans le temps et l'espace de façon quasi-concentrique : des segments familiaux aux Dinka, ennemis extérieurs, en passant par les tribus, la violence se montre de plus en plus fréquente – les razzia sont nombreuses alors que les vendettas le sont moins – mais la violence est de moins en moins vengeresse ou intense dans le temps (section 3.3.2.). L'archéologie de la violence que proposent Clastres et Evans-Pritchard montre la primitivité du politique – celui-ci ne naît pas avec l'État et ses institutions – mais elle nous montre aussi à quel point les catégories de guerre et de politique sont liées. La politique n'est donc pas l'apanage de l'État. Pour Clastres, l'État c'est « le signe achevé de la division dans la société »¹⁵⁸⁹. Dans cette perspective, plus il y a de guerre, moins il y a d'unification : « le meilleur ennemi de l'État, c'est la guerre. La société primitive est société contre l'État en tant qu'elle est société-pour-la-guerre. [...] la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre »¹⁵⁹⁰.

Cette façon de concevoir socialement la relation entre la guerre et l'État peut ouvrir, après celui de l'anthropologie, un nouvel axe disciplinaire pour notre travail : une nouvelle *histoire de la guerre* qui pourrait reposer sur une conception de l'histoire ouverte à l'ethnologie, l'archéologie, la sociologie, mais aussi la géographie et l'économie, comme c'est le cas pour « l'École des Annales ». Les trois tomes de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme – les Structures du quotidien, les Jeux de l'échange et le Temps du*

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 65.

monde – de Fernand Braudel¹⁵⁹¹ préfigurent les travaux sur les « systèmes-monde »¹⁵⁹² de Immanuel Wallerstein que nous avons évoqués dans la section 1.1.2. et qui reprend une conception de l'entité politique plus large que celle d'État. Comment en effet se projeter dans cette évolution du capitalisme qui part des villes du Moyen-Âge, passe par les États, puis les puissances mondiales, pour s'installer aujourd'hui dans les entreprises mondialisées, notamment celles numériques des GAFAM ? Comment intervient la guerre dans ces différentes configurations sociétales, configurations qui s'hybrident souvent les unes avec les autres, et peut-on les rapprocher des *épistémè* foucaaldiennes ? Peut-on retracer la genèse des guerres de manipulation que nous avons fait apparaître à l'ère des puissances numériques ?

Pour comprendre les guerres de manipulation, il faut que les études sur la guerre investissent aussi le champ disciplinaire de la psychologie. Il leur faut comprendre quels sont les leviers qui agissent sur l'individu et le détournent de sa liberté d'action ? Mais il faut aussi peut-être revoir les théories de cette discipline à l'aune de la transformation en cours au sein de l'*épistémè* et de la métaphysique structuraliste infinitiste. Nous avons évoqué les travaux de Foucault, Deleuze et Guattari, sur la psychanalyse ; il serait intéressant de poursuivre sur cet axe disciplinaire en partant de la théorie structuraliste lacanienne et en la confrontant aux différents travaux de psychologie sur la guerre. Nous pouvons citer notamment les textes de Freud sur la guerre¹⁵⁹³. La poursuite des réflexions sur le passage à l'acte violent (section 3.2.1.) pourrait également se faire dans le cadre disciplinaire de la psychologie en étudiant les rapports entre la peur et la logique calculatoire excessive : en effet, la paralogique et la peur décrivent la psychopathie de la paranoïa¹⁵⁹⁴ ; le paranoïaque¹⁵⁹⁵ n'est-il pas le perversif par excellence ? Le développement d'un champ structural et comparatiste de la *psychologie de la guerre* est d'autant plus important dans notre projet que la pensée éthique doit s'appuyer sur une pensée de l'*ethos*, du souci de soi, et donc de la dimension psychique du soi, pour renaître.

¹⁵⁹¹ Fernand BRAUDEL, *Civilisation, économie et capitalisme : XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin Livre de poche, 1993.

¹⁵⁹² I. WALLERSTEIN, *Comprendre le monde*, op. cit.

¹⁵⁹³ Sigmund FREUD, *Anthropologie de la guerre*, trad. fr. Marc Crépon et trad. fr. Marc Buhot de Launay, Paris, Librairie générale française, 2011.

¹⁵⁹⁴ Ariane BILHERAN, *Psychopathologie de la paranoïa*, Malakoff, Armand Colin, 2016.

¹⁵⁹⁵ Voir aussi : Jacques LACAN, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions Points, 2015.

La *pensée éthico-technique de la guerre* qui pourra se construire à partir de l'exploration des différents champs disciplinaires, notamment anthropologique, historique et psychologique, mais aussi à partir d'une pensée psycho-sociale de l'individuation incorporant le champ technique et tactique de l'action humaine, permettra de dépasser la pensée théologico-politique de la guerre qui se heurte, sans sortie possible aujourd'hui, à la crise des catégories de la guerre, de la politique et de la religion.

*

Le paradigme mineur de la pensée de la guerre développé dans cette thèse contient une métaphysique et une méthodologie comparatiste qui pourraient très bien sortir du contexte de la pensée de la guerre pour s'adapter à d'autres objets de pensée. Néanmoins, la façon dont nous les avons fait apparaître dans cette thèse reste très liée à l'objet « guerre » étudié ici. Nous l'avions annoncé dans l'introduction : nous avons construit la méthode au fur et à mesure de l'élaboration du contenu conceptuel, liant les deux ensemble. La réutilisation des éléments méthodologiques et des outils métaphysiques doit donc se faire avec précaution, c'est-à-dire en reprenant la co-construction de ceux-ci avec le nouvel objet conceptuel à construire.

BIBLIOGRAPHIE

- Dmitry ADAMSKY, « L'évolution de la pensée stratégique et de l'art opératif russes », *Revue Défense Nationale*, 801, 2017, p. 85-92.
- Giorgio AGAMBEN, « De l'État de droit à l'État de sécurité », *Le Monde*, 23 décembre, 2015, p. [en ligne].
- Giorgio AGAMBEN, *La guerre civile : pour une théorie politique de la stasis*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions Points, 2015.
- Giorgio AGAMBEN, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2009.
- Giorgio AGAMBEN, *État d'exception : Homo sacer, II, 1*, trad. fr. Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2012.
- Louis ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972.
- Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- Paul ARBOUSSE-BASTIDE, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte : comme principe d'unité systématique et fondement de l'organisation du Monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- Charles Jean Jacques Joseph ARDANT DU PICQ, *Études sur le combat : combat antique et combat moderne*, Paris, Champ libre, 1978.
- Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. Georges Fradier, Paris, Pocket, 2017.
- Hannah ARENDT, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, trad. fr. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- ARISTOTE, *La physique*, trad. fr. Lambros Couloubaritsis et trad. fr. Annick Stevens, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2005.
- Raymond ARON, *Penser la guerre, Clausewitz : I. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 2009.
- Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.
- Raymond ARON, *Le Grand Débat : initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.
- Paul-Laurent ASSOUM, *L'École de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- Aurelius AUGUSTINUS, *La cité de Dieu. I : Livres I à X*, trad. fr. Louis MOREAU, Paris, Édition du Seuil, 1994.
- Gabriel AUPHAN, « Les forces morales de l'officier : prologue d'une conférence donnée

avant la Seconde Guerre mondiale aux élèves-officiers en 1931 », *Les Cahiers de la Revue Défense Nationale*, numéro spécial, 2015, p. 4-5.

John Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. fr. Gilles Lane, Paris, Seuil, 2010.

Richard AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung [Critique de l'expérience pure]*, Hamburg, Severus Verlag, 2010.

Jean BAECHLER, *Philosophie de la guerre, ou la guerre comme concept*, <http://resmilitaris.net/index.php?ID=1014921>.

Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2013.

Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris, Éd. La Découverte, 2014.

Étienne BALIBAR, « Le structuralisme, une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45 « Repenser les structures », 2005, p. 5-22.

Étienne BALIBAR, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in Carl SCHMITT (dir.), *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes : sens et échec d'un symbole politique*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Ségler, Paris, Seuil, 2002, p. 7-65.

Étienne BALIBAR, « Le structuralisme : méthode ou subversion des sciences sociales », in *Structure, système, champ et théorie du sujet*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 223-236.

Étienne BALIBAR, *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

Etienne BALIBAR, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1969, vol.II, p. 79-226.

Etienne BALIBAR, John RAJCHMAN et Anne BOYMAN, *French Philosophy Since 1945: Problems, Concepts, Inventions, Postwar French Thought*, New York ; London, The New Press, 2011.

Vladimir BARTOL, *Alamut*, trad. fr. Andrée Lück-Gaye, Libretto, 2015.

Jean BAUDRILLARD, Jacques DERRIDA et René MAJOR, *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, Fécamp, Lignes, 2015.

Philippe BAUMARD, *Le vide stratégique*, Paris, CNRS éditions, 2012.

André BEAUFRE, *Introduction à la stratégie*, Paris, Pluriel, 2012.

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Henri BERGSON, « Chapitre VI. L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle : essais et conférences*, Paris, PUF, 1919, p.

Jacques BIDET, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique éditions, 2014.

- Ariane BILHERAN, *Psychopathologie de la paranoïa*, Malakoff, Armand Colin, 2016.
- Michel BITBOL, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 2008.
- Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, trad. fr. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1991.
- Bernard BOËNE, *Les sciences sociales, la guerre et l'armée : objets, approches, perspectives*, 2014.
- Raymond BOUDON et François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, 4^e éd., Paris, PUF, 2011.
- Nicolas BOURBAKI, *Théorie des ensembles*, Berlin Heidelberg New York, Springer, 2006.
- Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.
- Pierre BOURDIEU, « L'opinion publique n'existe pas », *Les temps modernes*, n° 318, 1973, p. 1292-1309.
- Pierre BOURETZ, *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & co*, Paris, Gallimard, 2010.
- Gaston BOUTHOU, *Traité de polémologie : sociologie des guerres*, Paris, Payot, 1991.
- Fernand BRAUDEL, *Civilisation, économie et capitalisme : XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin Livre de poche, 1993.
- Guy BROSSOLLET, *Essai sur la non-bataille*, Paris, Éditions Belin, 1975.
- Dietrich VON BÜLOW, *Esprit du système de guerre moderne, suivi de Histoire de la campagne de 1800 en Allemagne et en Italie (extraits)*, Paris, Institut de stratégie comparée, 2004.
- Judith BUTLER, *Sujets du désir : réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, trad. fr. Philippe Sabot, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- Judith BUTLER, « 1 - Qu'est-ce que la critique ? », in *Penser avec Michel Foucault*, trad. fr. Claudine BRIANE et trad. fr. Marie-Christine GRANJON, Editions Karthala, 2005, p. 73.
- Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2015.
- Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, 2013.
- Guilherme CASTELO BRANCO, « La présence de Descartes et de Kant dans l'œuvre de Foucault », *Rue Descartes*, 75-3, 2012, p. 72-80.
- Grégoire CHAMAYOU, *La société ingouvernable : une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique éditions, 2018.
- Simon CHOAT, *Marx through post-structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze [Marx à travers le post-structuralisme : Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze]*, London ;

New York, Continuum, 2012.

Noam CHOMSKY, *Rogue states: the rule of force in world affairs [États voyous : la loi de la force dans les affaires mondiales]*, London, Pluto Press, 2000.

Pierre CLASTRES, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2013.

Pierre CLASTRES, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

Carl von CLAUSEWITZ, *On War [De la guerre]*, trad. fr. Michael Howard et trad. fr. Peter Paret, New York, Knopf, 1993.

Carl von CLAUSEWITZ, *Aufsätze - Studien - Briefe [Textes – Études - Lettres]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, vol. I.

Carl von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, trad. fr. Pierre Naville, Paris, Éditions de Minuit, 1955.

Hermann COHEN, *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. fr. Éric Dufour, Paris, Cerf, 2001.

Michèle COHEN-HALIMI, « Siegfried Kracauer et la “métaphysique du roman policier” », *Cahiers philosophiques*, n° 143, 2015, p. 51-66.

Auguste COMTE, *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, Paris, Hermann, 1990.

André COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus : politesse, fidélité, prudence, courage, justice, générosité, pureté, douceur, bonne foi*, Paris, Seuil, 2002.

Hervé COUTAU-BEGARIE, *Traité de stratégie*, Paris, Economica, 2011.

Michel CROZIER et Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système : Les contraintes de l'action collective*, Paris, Points, 2014.

François CUSSET, *French Theory : Foucault, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

René DAVAL, *Le pragmatisme américain. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931)*, La Découverte, 2010.

Régis DEBRAY, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1967.

Daniel DEFERT, « Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir », in Mauro BERTANI et Jean-Claude ZANCARINI (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1 : À propos de « Il faut défendre la société »*, Lyon, ENS-LSH Éditions, 2001, p. 56-65.

Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

- Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, 8 éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Gilles DELEUZE, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2007.
- Gilles DELEUZE, *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.
- Gilles DELEUZE, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in *Histoire de la philosophie, Tome 8 : Le XXe siècle*, Paris, Hachette Littérature, 2000, p. 299-335.
- Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Gilles DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Michel Foucault philosophe : Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 185-195.
- Gilles DELEUZE, *Le pli : Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 2005.
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de minuit, 1980.
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Chantal DELSOL, *La haine du monde : totalitarismes et postmodernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.
- Jacques DERRIDA, *Théorie et pratique : cours de l'ENS-Ulm, 1975-1976*, Paris, Éditions Galilée, 2017.
- Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, 2016.
- Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 2013.
- Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 2006.
- Jacques DERRIDA, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.

Jacques DERRIDA, « Le “Monde” des Lumières à venir : (Exception, calcul et souveraineté) », in *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 163-217.

Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, Presses Universitaires de France - Galilée, 2002.

Jacques DERRIDA, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié : suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.

Jacques DERRIDA, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

Jacques DERRIDA, « Force de loi : le “fondement mystique de l'autorité” », *Cardozo Law Review*, 11, 1990, p. 919-1045.

Jacques DERRIDA, « Chôra », in *Poikilia : Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions EHESS, 1987, p. 265-296.

Jacques DERRIDA, « L'âge de Hegel », in *Qui a peur de la philosophie ?*, Paris, Flammarion, 1977, p. [en ligne].

Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.

Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Points, 1967.

Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967, p. 51-97.

Jacques DERRIDA, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Jacques DERRIDA, Jürgen HABERMAS et Giovanna BORRADORI, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York (octobre - décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.

John DEWEY, *L'influence de Darwin sur la philosophie : et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. fr. Lucie Chataigné Pouteyo, trad. fr. Claude Gautier, trad. fr. Stéphane Madelrieux et trad. fr. Emmanuel Renault, Paris, Gallimard, 2018.

John DEWEY, « La démocratie est radicale », in Roberto FREGA (dir.), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, trad. fr. Jim Gabaret, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 59-63.

John DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, trad. fr. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014.

John DEWEY, *Expérience et nature*, trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2012.

John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Gallimard, 2010.

John DEWEY, *The later works, 1925 - 1953. Vol. 16: 1949 - 1952, essays, typescripts, and Knowing and the Known [Travaux ultérieurs, 1925-1953. Vol. 16: 1949-1952, essais,*

manuscripts, et Le Savoir et le connu], Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008.

Antonio DOMINGUEZ LEIVA, Sébastien HUBIER et Frédérique TOUDOIRE-SURLAPIERRE, *Le comparatisme, un univers en 3D ?*, Paris, Improviste, 2012.

François DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 1 : le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 2012.

François DOSSE, *Histoire du structuralisme. Tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2012.

Roger-Pol DROIT, « Les machines humaines de Gilbert Simondon », *Le Monde*, 06/03/2014 p.

Stéphane DUGOWSON, « Structures connectives de l'intrication quantique », *HAL*, hal-01025949, 2014.

Stéphane DUGOWSON, « On Connectivity Spaces [Sur les espaces de connectivité] », *Cahiers de topologie et géométrie différentielle catégoriques*, 51-4, 2010, p. 282-315.

Georges DUMEZIL, « Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens », in *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion, 2011, p. 281-537.

Georges DUMEZIL, *Mythes et dieux des indo-européens : Loki, Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 2011.

Benoît DURIEUX, *Clausewitz en France : deux siècles de réflexion sur la guerre, 1807-2007*, Paris, Economica : Institut de stratégie comparée : Fondation Saint-Cyr, 2008.

Émile DURKHEIM, *Le suicide : étude de sociologie*, Paris, PUF, 2013.

Mircea ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes : naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 2008.

Jacques ELLUL, *Le Système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2012.

Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, [2e éd. rev.], Paris, Economica, 2008.

Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. fr. Louis Évrard, Paris, Gallimard, 2015.

Christian FERRIE, *La politique de Kant : un réformisme révolutionnaire*, Paris, Payot, 2016.

Luc FERRY, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

Cynthia FLEURY, *La fin du courage : la reconquête d'une vertu démocratique*, Paris, Fayard, 2010.

Alessandro FONTANA, « Situation du cours », in Mauro BERTANI et Jean-Claude ZANCARINI (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1 : À propos de « Il faut défendre la société »*, Lyon, ENS-LSH Éditions, 2001, p. 37-58.

Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

Michel FOUCAULT, *Discours et vérité, précédé de La parrésia*, Paris, Vrin, 2016.

Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, J. Vrin, 2015.

Michel FOUCAULT, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard, 2014.

Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 2009.

Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008.

Michel FOUCAULT, « Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant », in *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 11-79.

Michel FOUCAULT, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.

Michel FOUCAULT, *Les anormaux : cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

Michel FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme, entretien avec G. Raulet, Telos, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, p. 195-211, texte n° 330 », in *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p.

Michel FOUCAULT, « What is Enlighthenment? (Qu'est-ce que les Lumières ?), in P. Rabinow, éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50. », in *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p.

Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ?, Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, p. 35-39 (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), texte n° 351 », in *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p.

Michel FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations : entretien avec P. Rabinow, mai 1984, texte n° 342 », in *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, Paris, Édition Gallimard, 1994, p. 381-390.

- Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome 3 : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
- Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir : le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in *Dits et Écrits, tome 4*, Paris, Gallimard, 1982, p. 222-243.
- Michel FOUCAULT, « Quel corps ? », in Colin GORDON (dir.), *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980, p.
- Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.
- Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.
- Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Michel FOUCAULT, « Sur la sellette », in *Dits et Écrits, tome 2*, Paris, Gallimard, 1975, p.
- Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Michel FOUCAULT, « La torture, c'est la raison », in *Dits et Écrits, tome 3*, Paris, Gallimard, p. 390-391.
- Michel FOUCAULT, « L'œil du pouvoir », in *Dits et Écrits, tome 3*, Paris, Gallimard, p. 206.
- Roberto FREGA, *Le pragmatisme en philosophie sociale et politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- Sigmund FREUD, *Anthropologie de la guerre*, trad. fr. Marc Crépon et trad. fr. Marc Buhot de Launay, Paris, Librairie générale française, 2011.
- Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2008.
- Julien FREUND, « Guerre et politique. De Karl von Clausewitz à Raymond Aron », *Revue française de sociologie*, 17-4, 1976, p. 643-651.
- Berthold C. FRIEDL, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S., suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, Paris, Éditions Médicis, 1945.
- Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. fr. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 2008.
- John Frederick Charles FULLER, *L'Influence de l'armement sur l'histoire : des guerres médiques à la seconde guerre mondiale*, trad. fr. Louis-Marie Chassin, Paris, Payot, 1948.
- Pierre Marie GALLOIS, *Stratégie de l'âge nucléaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1960.
- David GALULA, *Contre-insurrection : théorie et pratique*, trad. fr. Philippe de Montanon, Paris, Economica, 2008.
- Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner : pour une justice internationale*, Paris, O. Jacob, 2002.
- Isabelle GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*,

Paris, Demopolis, 2011.

Azar GAT, *A history of military thought: from the Enlightenment to the Cold War [Une histoire de la pensée militaire : des Lumières à la Guerre froide]*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2001.

Azar GAT, *The development of military thought: the nineteenth century [Le développement de la pensée militaire : le dix-neuvième siècle]*, Oxford : New York, Clarendon Press ; Oxford University Press, 1992.

Azar GAT, *The Origins of Military Thought: From the Enlightenment to Clausewitz [Les origines de la pensée militaire : des Lumières à Clausewitz]*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 2016.

René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Pluriel, 2011.

René GIRARD, *Achever Clausewitz : entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Flammarion, 2011.

René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 2010.

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde : recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Fort*, Paris, Grasset, 2009.

Victor GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1985.

Victor GOLDSCHMIDT, « Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action », *Revue des Études Grecques*, n° 274, 1945, p. 118-145.

Francis GOUGE, « Il y a cinquante ans, le dernier duel de France », *Le Monde*, 21 avril, 2017, p. [en ligne].

Michel GOYA, *Sous le feu : la mort comme hypothèse de travail*, Paris, Tallandier, 2014.

Michel GOYA, *La chair et l'acier : l'armée française et l'invention de la guerre moderne, 1914-1918*, Paris, Tallandier, 2004.

Ninon GRANGE, *Oublier la guerre civile ? : Stasis, chronique d'une disparition*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : Librairie philosophique J. Vrin, 2015.

Ninon GRANGE, « Le terrorisme et l'état de guerre : tentative de définition définitive », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 12, 2013, p. 209-229.

Ninon GRANGE, *De la guerre civile*, Paris, Armand Colin, 2009.

Frédéric GROS, « Philosophie de la guerre et culture contemporaine des conflits », in Spyros THEODOROU (dir.), *Masques et figures de la guerre*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2012,

p. 33-46.

Hugo GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. Paul Pradier-Fodéré, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

Richard GROULX, *Michel Foucault, la politique comme guerre continuée : de la guerre des races au racisme d'État (sur le cours au Collège de France, « Il faut défendre la société »)*, Paris, Harmattan, 2015.

Martial GUEROULT, *Leçon inaugurale au Collège de France, 4 décembre 1951 : Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*, Paris, Collège de France, 1952.

Ernesto Che GUEVARA, *Œuvres I : Textes militaires : La guerre de guérilla*, trad. fr. Gérard Chaliand, trad. fr. Juliette Minces et trad. fr. Fanchita Gonzales-Batlle, Paris, Maspero, 1961.

Jacques de GUIBERT, *Essai général de tactique (1772)*, Paris, Economica, 2004.

Jacques-Antoine de GUIBERT, « Essai général de tactique (1770) », in *Stratégiques*, Paris, L'Herne, 1977, p. 127-475.

Jacques-Antoine de GUIBERT, « Défense du système de guerre moderne (1779) », in *Stratégiques*, Paris, L'Herne, 1977, p. 477-563.

Nathalie GUIBERT, « Les armées et la politique "à hauteur d'homme" », *Le Monde*, numéro du 21 mars, 2018.

Vincent GUILLIN, « Biopolitique, utilitarisme et libéralisme : John Stuart Mill et les Contagious Diseases Acts », *Archives de Philosophie*, 4-73, 2010, p. 615-629.

Jean GUITTON, *La pensée et la guerre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.

Jürgen HABERMAS, *Théorie et pratique*, trad. fr. Gérard Raulet, Paris, Payot, 2006.

Pierre HADOT, *La Citadelle Intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

Jean HATZFELD, *La stratégie des antilopes : récits*, Paris, Seuil, 2007.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. Myriam Bienenstock, Paris, Librairie Générale Française, 2009.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Propédeutique philosophique*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome I*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1977.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit - Tome II*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1941.

Heinrich HEINE, *De l'Allemagne*, trad. fr. Claude Roëls, Paris, Gallimard, 1998.

Laurent HENNINGER, « Espaces fluides et espaces solides : nouvelle réalité stratégique ? », *Revue de la défense nationale*, n° 753, 2012, p. 5-8.

Joseph HENROTIN, *Techno-guérilla et guerre hybride : le pire des deux mondes*, Paris, Nuvis, 2014.

Joseph HENROTIN, Olivier SCHMITT et Stéphane TAILLAT (dir.), *Guerre et stratégie : approches, concepts*, Paris, PUF, 2015.

Ramón HERNANDEZ MARTIN, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, trad. fr. Jacques Mignon, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

Jean-Vincent HOLEINDRE, *La ruse et la force : une autre histoire de la stratégie*, Paris, Perrin, 2017.

Jean-Vincent HOLEINDRE, « Violence guerre et politique. Étude sur le retournement de la « Formule » de Clausewitz », *Res Militaris*, 1-3, 2011.

Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. fr. Éliane KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, Gallimard, 2013.

Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, trad. fr. Jean-Luc Fidel, Paris, O. Jacob, 2017.

Edmond HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. Paul Ricœur, Aubier Montaigne, 1977.

Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. Gérard, Paris, Gallimard, 2004.

Jean HYPPOLITE, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Jean HYPPOLITE, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1948.

Russell JACOBY, *Les ressorts de la violence peur de l'autre ou peur du semblable ?*, trad. fr. Karine Reignier-Guerre, Paris, Belfond, 2014.

Christian JAMBET, *Le philosophe et son guide : Mullâ Sadra et la religion philosophique*, Paris, Gallimard, 2021.

Christian JAMBET, *La grande résurrection d'Alamût : les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990.

Raymond JAMOUS, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge ; New York ; Melbourne ; Paris, Cambridge university press ; Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2002.

- Vladimir JANKELEVITCH, *L'imprescriptible*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Vladimir JANKELEVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, PUF, 1957.
- Jean-Baptiste JEANGENE VILMER, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.
- Jean-Baptiste JEANGENE VILMER, Alexandre ESCORCIA, Marine GUILLAUME et Janaina HERRERA, *Les Manipulations de l'information : un défi pour nos démocraties*, Paris, CAPS et IRSEM, 2018.
- Céline JOUIN, « Du secret en démocratie. Réflexions sur l'irreprésentable chez Carl Schmitt », in Serge SUR (dir.), *Carl Schmitt : concepts et usages*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 195-214.
- Céline JOUIN, *Le retour de la guerre juste : droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
- Baudouin JURDANT (dir.), *Impostures scientifiques : les malentendus de l'affaire Sokal*, Paris ; Nice, La Découverte ; Alliage, 1998.
- Denis KAMBOUCHNER, « Hegel en déconstruction », in *Derrida*, Presses Universitaires de France, 2008, p. 143-161.
- Emmanuel KANT, *Le conflit des facultés et autres textes sur la Révolution*, trad. fr. Christian Ferrié, Paris, Payot, 2015.
- Emmanuel KANT, *Opuscules sur l'histoire*, trad. fr. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 2014.
- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fr. André Tremesaygues et trad. fr. Bernard Picaud, 8^e éd., Paris, PUF, 2012.
- Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. François Picavet, 8^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010.
- Emmanuel KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique : précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*, trad. fr. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.
- Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, trad. fr. Jean-François Poirier et trad. fr. Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2006.
- Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Victor Delbos et trad. fr. Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin, 2004.
- Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle : esquisse philosophique 1795*, trad. fr. J.

Gibelin, Paris, Vrin, 2002.

Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. Alexis Philonenko, Vrin, 1993.

Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, trad. fr. Alexis Philonenko, 5. éd., Paris, Vrin, 1993.

Bruno KARSENTI, *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Patrícia KAUARK-LEITE, *Théorie quantique et philosophie transcendante : dialogues possibles*, Paris, Hermann éditeurs, 2012.

John KEEGAN et Régina Langer, *Histoire de la guerre : du néolithique à la guerre du Golfe*, Paris, Dagorno, 1998.

Gilles KEPEL, *Sortir du chaos : les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Paris, Gallimard, 2018.

Jean-François KERVEGAN, *La raison des normes : essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2014.

Jean-François KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Razmig KEUCHEYAN, « Le moment américain. Sur la mondialisation des pensées critiques. », *Revue française d'études américaines*, n° 126, 2010, p. 21-32.

Henry A. KISSINGER, *The Necessity for Choice: Prospects of American Foreign Policy [La nécessité du choix : perspectives pour la politique étrangère américaine]*, New York, Harper & Brothers, 1960.

Henry A. KISSINGER, *Nuclear Weapons and Foreign Policy [Armes nucléaires et politique étrangère]*, New York, Harper & Brothers for the Council on Foreign Relations, 1957.

Aurélien KNÜFER, « "L'aptitude à la liberté" de John Stuart Mill à Michael Walzer », *« Philosophie » - Éditions de Minuit*, n° 110, 2011, p. 72-90.

Alexandre KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 2014.

Thomas S KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2016.

Georges LABICA, *Karl Marx : Les thèses sur Feuerbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Jacques LACAN, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions Points, 2015.

Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

Jean-Baptiste de Monet chevalier de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou Exposition*

histoire naturelle des animaux, Paris, Hachette Livre BNF, 2012, vol. 1.

Pierre Simon de LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Adamant Media Corporation, 2001.

Christian LAVAL, Luca PALTRINIERI et Ferhat TAYLAN (dir.), *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, Paris, Éditions la Découverte, 2015.

Françoise LAVOCAT (dir.), *Interprétation littéraire et sciences cognitives*, Paris, Hermann, 2016.

Jean LE ROND D'ALEMBERT, « Milieu », in *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, New York, Readex Microprint Corporation, 1969, vol.2, p. 509.

Ronan LE ROUX, « Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique », *L'Homme : Revue française d'anthropologie*, n° 189, 2009, p. 165-190.

Claude LEFORT, « Lectures de la guerre : le Clausewitz de Raymond Aron », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32e année-6, 1977, p. 1268-1279.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2003.

Vladimir Il'ič LENINE, *L'État et la révolution : La doctrine du marxisme sur l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, La Fabrique éditions, 2017.

Vladimir Il'ič LENINE, *Le socialisme et la guerre : anthologie*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Montreuil-sous-Bois, Éd. Science marxiste, 2013.

Vladimir Iliitch LENINE, *Que faire ?*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, Éd. Science marxiste, 2004.

Vladimir Iliitch LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme : Notes critiques sur une philosophie réactionnaire*, trad. fr. officielle de l'Union soviétique, Paris, Éditions sociales, 1973.

Primo LEVI, *Si c'est un homme*, trad. fr. Martine Schruoffeneger, Paris, Julliard, 1990.

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2009.

Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions EHESS, 2017.

Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2010.

Basil Henry LIDDELL HART, *Stratégie*, trad. fr. Lucien Poirier, Paris, Perrin, 1998.

Kevin LIMONIER, « La Russie dans le cyberspace : représentations et enjeux », *Hérodote*,

n° 152-153, 2014, p. 140-160.

Livre blanc : Défense et sécurité nationale, Paris, Documentation française, 2013.

Sabina LORIGA, *Soldats : un laboratoire disciplinaire : l'armée piémontaise au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

György LUKACS, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. fr. Kostas Axelos et trad. fr. Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

Jean-François LYOTARD, *La guerre des Algériens : écrits, 1956-1963*, Paris, Galilée, 1989.

Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MACHIAVEL, *L'art de la guerre*, trad. fr. Jean-Yves Boriaud, Paris, Perrin, 2011.

Stéphane MADELRIEUX, « Méthode ou métaphysique ? L'empirisme pragmatique de John Dewey », *Critique*, n° 787, 2012, p. 1043-1058.

Alfred Thayer MAHAN, *The influence of sea power upon history, 1660-1783*, New York, Dover Publications, 1987.

Catherine MALABOU, « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 180-2-Derrida, 1990, p. 303-324.

Christian MALIS, *Guerre et stratégie au XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2014.

Patrice MANIGLIER, « Térontologie saussurienne : ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 371-393.

Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Patrice MANIGLIER, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Editions Léon Scheer.

Tsé-toung MAO, *Écrits choisis en trois volumes. I*, trad. fr. édition officielle de Pékin, Paris, Maspero, 1969.

Tsé-toung MAO, *Écrits choisis en trois volumes. II*, trad. fr. édition officielle de Pékin, Paris, Maspero, 1969.

MARC AURELE, *Pensées pour soi*, trad. fr. Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, 2018.

Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. fr. Victor Béguin, trad. fr. Alix Bouffard, trad. fr. Paul Guerpillon et trad. fr. Florian Nicodème, Paris, Les éditions sociales, 2018.

Karl MARX, *Le Capital : critique de l'économie politique - Livre I : Le procès de production du capital*, trad. fr. Étienne Balibar, Quatrième édition allemande., Paris, Presses

Universitaires de France, 2014.

Karl MARX, *La guerre civile en France*, trad. fr. édition belge de L'Internationale, Paris, Éditions Mille et une nuit, 2007.

Karl MARX, *Œuvres : tome II Économie (suite)*, trad. fr. Louis Évrard, trad. fr. Michel Jacob, trad. fr. Jean Malaquais, trad. fr. Claude Orsoni, trad. fr. Maximilien Rubel et trad. fr. Suzanne Voute, Paris, Gallimard, 1968.

Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste : suivi des préfaces de Marx et d'Engels*, trad. fr. Emile Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998.

Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, trad. fr. R. Cartelle et trad. fr. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1965.

Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie : Précédé de l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF (Presse Universitaires de France), 2013.

John Stuart MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. fr. Georges Clémenceau, Paris, L'Harmattan, 1999.

Jean-Claude MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2016.

Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Points, 2014.

Edgar MORIN, *La méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, vol. 6. Éthique.

Martin MOTTE, Georges-Henri SOUTOU, Jérôme de LESPINOIS et Olivier ZAJEC (dir.), *La mesure de la force : traité de stratégie de l'École de guerre*, Paris, Tallandier, 2018.

Jean-Luc NANCY, « Critique, crise, cri (unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik) », *Diacritik*, , 2016, 13/05/2016 p.

Jean-Luc NANCY, « Nous avons perdu la "guerre" », *Le Monde*, 12/10/2013 p.

Friedrich NIETZSCHE, « Le Gai Savoir », in *Œuvres*, trad. fr. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2003, p. 31-321.

Roberto NIGRO, « De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ? », *Labyrinthe*, n° 22, 2005, p. [en ligne].

Claire PAGES, « L'Âge de la liberté : Hegel avec Foucault », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 Tome 136, 2011, p. 527-542.

Robert E. PARK, Ernest W. BURGESS, Roderick D. MCKENZIE et Morris JANOWITZ, *The city*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1974.

Claire PARNET et Gilles DELEUZE, *Abécédaire de Gilles Deleuze*, 1989.

Talcott PARSONS, *The Social System*, Forgotten Books, 2015.

Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2009.

Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique. Tome II : Morale et*

politique, Paris, Vrin, 1997.

Alexis PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1988.

Sandrine PICAUD-MONNERAT, « La réflexion sur la petite guerre à l'orée du xixe siècle : l'exemple de Clausewitz (1810-1812) », *Stratégique*, n° 97-98, 2009, p. 123-147.

PLATON, *Phédon*, trad. fr. Monique DIXSAUT, Paris, GF Flammarion, 2008.

Lucien POIRIER, « Penser stratégiquement », *Stratégique*, n° 49, 1991, p. [en ligne].

Lucien POIRIER, *Essais de stratégie théorique*, Paris, Fondation pour les études de défense nationale, 1982.

Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

Liang QIAO et Xiangsui WANG, *La Guerre hors limites*, trad. fr. Hervé Denès, Paris, Payot & Rivages, 2006.

David RABOUIN, « Structuralisme et comparatisme en sciences humaines et en mathématiques : un malentendu ? », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 37-57.

Charles RAMOND, « Derrida - Hegel dans Glas (le dégel) », *HAL*, halshs-00923405, 2014, p. [en ligne].

Judith REVEL, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.

Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

François RIGAUX, « De la doctrine de la guerre juste à la prohibition du recours à la force », *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tome 14-n°1-6, 2003, p. 35-90.

Mihail C. ROCO et William Sims BAINBRIDGE (dir.), *Converging technologies for improving human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science [Technologies convergeant vers l'amélioration de la performance humaine : nanotechnologie, biotechnologie, technologie de l'information et science cognitive]*, Dordrecht ; Boston, Mass, Kluwer Academic Publishers, 2003.

Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, A. Colin, 1993.

Jérôme ROSANVALLON et Benoît PRETESEILLE, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie. Volume I*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009.

Joël de ROSNAY, *Le macroscope : Vers une vision globale*, Paris, Points, 2014.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Éditions Flammarion, 2009.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Principes du droit de la guerre*, Paris, Vrin, 2014.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues : où il est parlé de la mélodie et de*

l'imitation musicale, Paris, Gallimard, 2006.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Générale Française, 2004.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2003, vol. 3.

Jean-Michel SALANSKIS, « Derrida et la philosophie analytique », in Patrice MANIGLIER (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 315-333.

Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.

Carl SCHMITT, *La dictature*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Ségler, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

Carl SCHMITT, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, trad. fr. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2015.

Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre : dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, trad. fr. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2014.

Carl SCHMITT, *Théorie de la constitution*, trad. fr. Lilyane Deroche, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

Carl SCHMITT, *La guerre civile mondiale : essais, 1943-1978*, trad. fr. Céline Jouin, Maisons-Alfort, Ère, 2007.

Carl SCHMITT, *Machiavel - Clausewitz : droit et politique face aux défis de l'histoire*, trad. fr. Sitta Zielke, trad. fr. Julien Brunet, trad. fr. Jean-Louis Pesteil, trad. fr. Michel Lhomme, trad. fr. Maria Consuelo Ortiz, trad. fr. Christian Roy et trad. fr. François Poncet, Paris, Krisis, 2007.

Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes : sens et échec d'un symbole politique*, trad. fr. Mira Köller et trad. fr. Dominique Ségler, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Carl SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951 [Glossaire. Registres des années 1947-1951]*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

Carl SCHMITT, *Théologie politique : 1922, 1969*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

James C. SCOTT, *Homo Domesticus : Une histoire profonde des premiers États*, trad. fr. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte/Poche, 2021.

James C. SCOTT, *L'œil de l'État : moderniser, uniformiser, détruire*, trad. fr. Olivier Ruchet,

Paris, La Découverte, 2021.

Mary Wollstonecraft SHELLEY, *Frankenstein: or, The modern Prometheus [Frankenstein : ou le Prométhée moderne]*, New York, New American Library, 2000.

Guillaume SIBERTIN-BLANC, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astérion*, 3-Spinoza et le corps, 2005, p. 277-299.

Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, trad. fr. Sabine Cornille et trad. fr. Philippe Ivernel, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Editions Aubier, 2012.

Gilbert SIMONDON, « Mentalité technique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 131-3, 2006, p. 343-357.

Gilbert SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005.

Alan D. SOKAL et J. BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, O. Jacob, 1997.

Baruch SPINOZA, *Éthique*, trad. fr. Robert Misrahi, Paris, Librairie générale française, 2016.

Hew STRACHAN, « The Case for Clausewitz: Reading On War Today [Le cas Clausewitz : lire De la guerre aujourd'hui] », in *The direction of war: contemporary strategy in historical perspective [Le sens de la guerre : la stratégie contemporaine dans une perspective historique]*, Cambridge, United Kingdom ; New York, Cambridge University Press, 2014, p. 46-63.

Hew STRACHAN, *Clausewitz's On war: a biography [De la guerre de Clausewitz : une biographie]*, New York, Grove/Atlantic, 2007.

Francisco SUAREZ, *Des lois et du dieu législateur*, trad. fr. Jean-Paul Coujou, Paris, Dalloz, 2003.

James SUROWIECKI, *La sagesse des foules*, trad. fr. Elen RIOT, Paris, JC Lattès, 2008.

Peter SZENDY, *Kant chez les extraterrestres : philosophictions cosmopolitiques*, Paris, Minuit, 2011.

Hippolyte TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, 1863, vol. 1.

Michel TERESTCHENKO, *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien*, Paris, Découverte, 2010.

Bruno TERTRAIS, *La France et la dissuasion nucléaire : concept, moyens, avenir*, Paris, La documentation Française, 2017.

Bruno TERTRAIS, « De Gaulle, stratège nucléaire », *Revue Défense Nationale et sécurité collective*, Hors-série « 70e anniversaire », 2009, p. 103-109.

René THOM, Giulio GIORELLO et Simona MORINI, *Paraboles et catastrophes : Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Paris, Flammarion, 2010.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. fr. Albert Raulin et trad. fr. Aimon-Marie Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, trad. fr. Denis Roussel, Paris, Gallimard, 2000.

Roger TRINQUIER, *La Guerre moderne*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 1961.

Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain, suivi de La théorie de la signification*, trad. fr. Philippe Muller, Paris, Pocket, 2004.

Paul VALERY, *La Crise de l'esprit. Tome 1*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957.

Paul VIRILIO, *L'horizon négatif : essai de dromoscopie*, Paris, Editions Galilée, 1984.

Francisco de VITORIA, *Las relecciones de Indis y de Iure belli [Leçons sur les Indiens et le droit de la guerre]*, Washington D. C., Unión Panamericana, 1963.

Jean-Baptiste VUILLEROD, « Hegel et ses ombres : Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes*, 4-695, 2017, p. 91-114.

Immanuel WALLERSTEIN, *Comprendre le monde : introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2009.

Michael WALZER et Anne Wicke, *Guerres justes et injustes : argumentation morale avec exemples historiques*, trad. fr. Simone Chambon, Paris, Gallimard, 2006.

Max WEBER, *Le savant et le politique : la profession et la vocation de savant ; la profession et la vocation de politique*, trad. fr. Catherine Colliot-Thélène, Paris, Découverte, 2003.

Max WEBER, *Économie et société : tome 2*, trad. fr. Julien Freund, trad. fr. Pierre Kamnitzer, trad. fr. Pierre Bertrand, trad. fr. Éric de Dampierre, trad. fr. Jean Maillard et trad. fr. Jacques Chavy, Paris, Pocket, 1995.

Norbert WIENER, *Cybernétique et société : L'usage humain des êtres humains*, trad. fr. Pierre-Yves Mistoulon, Paris, Points, 2014.

Norbert WIENER, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, trad. fr. Ronan Le Roux et trad. fr. Robert Vallée, Paris, Éd. du Seuil, 2014.

Karl August WITTFOGEL, *Le despotisme oriental : étude comparative du pouvoir total*, trad. fr. Micheline Pouteau, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.

Frédéric WORMS, *Les 100 mots de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

Frédéric WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle : moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Olivier ZAJEC, « Les catégories spatiales de l'action stratégique : place et apport de la géostratégie », in *Guerre et stratégie : approches, concepts*, Paris, PUF, 2015, p. 109-130.