

*Cet article a été écrit avant la mort de George Floyd et les soulèvements aux États-Unis, avant la répression de la manifestation réclamant la vérité pour Adama Traoré et toutes les victimes de crimes policiers, mais au moment où, en France, en Belgique et partout où le confinement s'imposait, les plus précaires et les personnes racisées faisaient face, plus encore que d'habitude, à la violence policière. Ce n'est donc pas par cécité qu'il n'en est pas fait mention. Au contraire, on espère que ces lignes et ce qu'elles ont de théorique éclairent la conjoncture.*

\*\*\*

On se souvient qu'avant le confinement, les contestations – en particulier celles concernant la réforme néolibérale du système de retraite – étaient violemment réprimées. L'espace médiatique faisait revenir en boucle ces quelques rudiments de sciences politiques : « L'État détient le monopole de la violence légitime ». On notera que cette phrase n'a, dans ce contexte, rien de wébérienne puisque le sociologue allemand élabore une théorie bien connue de la légitimité qui relève de la croyance et se décline en trois modalités : rationnelle-légale, charismatique, traditionnelle<sup>1</sup>. Mais les définitions qu'on trouve à la suite de ces trois modes de domination n'éclairent en rien leur nature.

Plus tard, Weber rendra compte de la tendance à l'autolégitimation de l'État par un mécanisme d'inertie, un habitus bureaucratique-disciplinaire proprement moderne dont on sait également peu de choses<sup>2</sup>. Loin de se satisfaire de cette analyse pour le moins insuffisante en termes de croyance, le présent travail s'efforcera à déterminer selon une analyse matérialiste *sui generis* le caractère d'auto-présupposition de la forme-État, produisant l'espace même de sa légitimité. En critiquant la production étatique de monopole fétichisé, on ouvre ainsi la voie à une critique radicale de la violence souveraine.

On peut trouver étonnant d'ouvrir cette réflexion au moment où une épidémie suppose de limiter la circulation des personnes – on signalera au passage que cet énoncé abstrait ne préjuge pas des modalités de sa mise en application. Par ailleurs, la situation sanitaire exceptionnelle ne peut pas justifier la légèreté avec laquelle on prend aujourd'hui des décisions qui, d'expérience, trouveront finalement une inscription dans le droit commun. Ensuite, l'exercice par la police d'un pouvoir discrétionnaire ahurissant que l'on observe en période de confinement ne peut être accepté. Et ce, quelles que soient les circonstances. Dans sa violence extrême, loin de marquer le dépassement de ses prérogatives, l'État dévoile de manière exacerbée sa structure. Or, elle se manifeste ici au plus près de ce que Deleuze et Guattari décrivent comme appareil de capture<sup>3</sup>.

À la lecture de *Mille Plateaux* on est amené à une série de reprises fécondes de concepts marxistes qui rendent possible une critique radicale du caractère monopolistique de l'État. Son caractère radical est nécessaire au sens où, interrogé superficiellement, le monopole de la violence trouve sa légitimité à s'appliquer sur l'espace social après-coup, quand une violence y est commise, pour rétablir l'ordre. L'intérêt de la proposition théorique de Deleuze et Guattari est de mettre à nu ce processus par lequel cet espace social est lui-même constitué dans la violence : l'exercice visible de la violence s'inscrirait dans un cercle tautologique où l'État se présuppose toujours lui-même.

On débutera en insistant sur le fétichisme propre aux monopoles d'État qui complique cette critique. C'est pourquoi on sera poussé à détailler leur procès de production. On verra qu'il relève pour Guattari et Deleuze d'une structure similaire à celle de l'accumulation primitive. Ce procès s'intériorise dans les rapports sociaux et se fait oublier : une fois installé, sa critique interne est ardue et l'on peine à dire précisément où se situe la violence. Si ce

texte cherche à rappeler et développer ces raisonnements ici, c'est donc moins en réponse immédiate à la gestion gouvernementale de la crise sanitaire qu'en l'utilisant comme révélateur du contrôle social continu que présuppose l'État.

## Fétichisme et violence d'État

Nous devons éclairer cette boucle qui fait de l'État le détenteur du monopole de la violence légitime. Pour ce faire, on doit s'attaquer aux rapports que l'État entretient en général avec ses monopoles. Dans sa lecture de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux*, Guillaume Sibertin-Blanc souligne « que le monopole y apparaît, non comme une possibilité extérieure au rapport que le monopoleur entretient avec la chose, mais comme une propriété interne à la chose, une destination intérieure de la chose »<sup>4</sup>.

Il en revient donc à parler des monopoles de l'État comme une série de « fétiches étatiques ». Bien que Deleuze et Guattari n'aient pas recours à la théorie du fétichisme, et que Sibertin-Blanc lui-même reste elliptique à ce propos, elle sera cardinale dans notre développement. L'examiner nous permet dans un premier temps de rendre compte de la manière dont apparaît la puissance d'État en se passant des difficultés d'une théorie de la croyance. En même temps, le concept de fétichisme permet d'identifier le type de problèmes qui se posent à nous lorsqu'on essaie d'articuler une critique radicale qui porte au-delà de celle de la violence étatique dans son exercice particulier. En définitive, on estime que ce détour par le premier chapitre du *Capital* permet donc d'articuler une critique matérialiste de la violence d'État qui porte au-delà d'une psychologie de la légitimité.

Marx y insiste sur les « arguties métaphysiques » qu'on débusque lorsque l'on étudie un objet apparemment simple et trivial comme une marchandise<sup>5</sup>. Bien que le chapitre ne soit pas sans grandes difficultés, on peut brièvement en rendre l'argumentation qui consiste à dire que la marchandise apparaît sur le marché comme possédant substantiellement de la valeur en tant que qualité lui revenant en propre sans que ne soient exposés les rapports sociaux de domination nécessaires à sa production et à sa valorisation.

De ce fait les marchandises acquièrent une véritable emprise sur nous au gré des fluctuations quantitatives qui dictent nos productions et nos échanges. L'apparente autonomie de la marchandise et de sa valeur n'est pas une constante dans l'histoire : nous la devons en propre à l'organisation sociale capitaliste au sein de laquelle s'échangent des marchandises dans le seul but de la valorisation du capital, sans qu'interviennent directement dans la détermination de leur prix, ni les individus qui les produisent, ni ceux qui les achètent. Dans ce contexte, la valeur d'usage et les rapports de production derrière la marchandise s'effacent devant une valorisation marchande qui apparaît obéir à ses lois propres, s'imposant à tous et véritablement maîtrisées par personne. C'est par ce voilement des rapports sociaux que la valeur d'échange parvient à se loger dans la marchandise comme une de ses propriétés naturelles :

Aucun chimiste n'a encore jamais trouvé de valeur d'échange dans une perle ou dans un diamant. Les chercheurs en économie qui ont découvert cette substance chimique, et qui revendiquent une reconnaissance toute particulière de leur profondeur critique, ont néanmoins trouvé que si la valeur d'usage des choses est indépendante de leurs propriétés de choses, leur valeur en revanche

De ceci, on retiendra que le fétichisme consiste à attribuer une propriété substantielle à la chose alors même que cette propriété n'en est qu'une forme historique déterminée. Par là, le fétiche se manifeste comme puissance subjective singulière, extérieure aux producteurs. Sans doute voit-on plus distinctement cette autonomisation de la valeur dans les mouvements aberrants du capital financier. Celui-ci cherche à réduire la boucle de la valorisation à sa plus simple expression, c'est-à-dire à se passer par la production de marchandise. L'argent y semble se valoriser lui-même et la formule A-M-A' qui rendait compte d'un gain par le truchement d'une production vendue sur le marché se réduit simplement, à première vue, à A-A'. Le capital prend alors le visage d'un « fétiche automate [...] valeur qui se met en valeur elle-même, argent engendrant de l'argent ; sous cette forme il ne porte plus les marques de son origine. Le rapport social est achevé sous la forme du rapport d'un objet, l'argent, à lui-même »<sup>7</sup>.

Si tous ces développements mobilisent les champs lexicaux de l'apparence, il convient d'insister qu'il ne s'agit pas pour Marx de réduire le fétichisme à une illusion subjective, une simple croyance. Le problème de l'« apparence objectale » du fétiche est bien son effectivité dans la mesure où les producteurs sont de fait séparés des produits de leur travail. Autrement dit, il est parfaitement vain de penser que par un simple effet de dévoilement le fétiche perde sa consistance puisqu'il est organiquement lié à l'objectivité sociale de la production capitaliste. L'influence du fétiche ne peut se dissiper qu'en dehors de celle-ci, c'est pourquoi la suppression de l'autonomie apparente de l'objet fétichisé nécessite une transformation radicale des rapports sociaux<sup>8</sup>.

Dans l'exposé deleuzo-guattarien, c'est cette structure fétiche qui caractérise les monopoles d'État. De la même manière que la marchandise ou l'argent semblaient revêtir une puissance considérable et quasi magique d'autovalorisation, l'État prend l'apparence d'un pouvoir qui détient et exerce immédiatement la violence comme s'il s'agissait d'une propriété d'essence. Le monopole de la violence d'État semble toujours acquis. Son exercice apparaît d'emblée comme *contre-violence*<sup>9</sup> garante des institutions. Saisir le problème du monopole de la violence par l'intermédiaire de la catégorie de fétiche ne va pas sans transformer profondément la question classique et aporétique en philosophie politique du consentement à la domination qui convoque bien souvent une psychologie hasardeuse. On passe maintenant à une série d'interrogations matérialistes sur la « production » du monopole et sur la manière dont cette capture disparaît objectivement. La généalogie de la forme-État que proposent Deleuze et Guattari insiste justement sur cette violence très particulière qui finit masquée et difficile à assigner.

## État archaïque et mode de production asiatique

Pour saisir le caractère monopolistique *sui generis* de l'État, il faut comprendre le rapport intrinsèque qu'il entretient dès son origine avec la violence. Le treizième chapitre de *Mille Plateaux*, consacré à ce problème débute par une date curieuse : 7000 avant J.-C. Doit-on y voir la fixation d'une période durant laquelle émergerait l'État en général ? En réalité, elle renvoie à la découverte de traces d'empires, mais sans que l'agriculture y soit développée. Ces travaux archéologiques permettent à *Mille Plateaux* de se positionner stratégiquement vis-à-vis de la question marxienne du despotisme asiatique et du mode de production

coextensif aux premiers États. L'intérêt est moins d'apporter une datation – on y reviendra – que de caractériser la manière dont toute machine étatique subsume les objets qu'il situe dans son champ d'action.

La question marxienne du mode de production asiatique, en raison du stalinisme et de la révolution chinoise, est centrale au cours du XX<sup>e</sup> siècle. À cette période, le sinologue Karl Wittfogel publia sur ce point un livre fort discuté, lequel mettait en avant la centralisation bureaucratique par l'intermédiaire de *managers* et l'importance des grands travaux hydrauliques dans l'empire chinois<sup>10</sup>. Bien qu'il établisse un lien hasardeux entre despotes orientaux et Staline et que la place du naturel-géographique soit surdéterminante dans son travail, il a néanmoins quelques mérites. Il développe les réflexions éparses que l'on peut trouver à ce sujet dans les écrits de Marx et d'Engels et repose le problème de l'origine de ce pouvoir.

Dans le corpus marxien, les pages les plus éclairantes à ce sujet sont sans doute celles des *Grundrisse*, consacrées aux « formes antérieures de la production capitaliste »<sup>11</sup>. À suivre Marx, ces États asiatiques archaïques constituent des organisations despotiques centralisées – prenant les atours d'une unité divine – relatives à une distribution communale des terres agricoles. Le despote apparaît alors comme propriétaire éminent des terres que les communes possèdent de manière « héréditaire ».

Ces appareils d'État contrôlaient de ce fait la production, mobilisaient les travailleurs à l'envie, constituaient un stock en ponctionnant la production sur les terrains communaux séparés entre eux et entreprenaient de grands travaux. Selon Marx, : « Les conditions collectives de l'appropriation réelle par le travail, les canaux d'irrigation, très importants chez les peuples asiatiques, les moyens de communication, etc., apparaissent alors comme l'œuvre d'une unité supérieure »<sup>12</sup>. L'important ici est qu'un certain mode de production – nécessitant des travaux d'irrigation massive –, détermine l'apparition de la centralisation despotique : il faut donc que l'agriculture soit déjà clairement développée pour que la propriété individuelle directe soit dissoute dans une unité supérieure despotique et divinisée.

Dans son cours du 13 novembre 1979 à Vincennes, uniquement consacré à cette question, Deleuze précise en quoi cette date, – 7000, change tout, quand bien même on ne chercherait pas à isoler une origine de la naissance des États en général. On se permet de le citer longuement car on ne trouvera nulle part ailleurs d'analyse aussi claire à ce propos :

Ce n'est pas 3000 c'est 7000 av. J.-C ces grands empires. Je dis que cela change tout. Pourquoi ? Parce que c'est évidemment des formations impériales qui sont directement en prise, non pas sur une base ayant déjà développé l'agriculture, mais qui sont directement en prise sur des groupes, des communautés de chasseurs-cueilleurs. [...] Et c'est la formation impériale, et c'est la ville qui invente l'agriculture. L'agriculture vient de la ville. L'élevage vient de la ville. Bon. Si j'essaie d'établir les renversements par rapport à Marx, dans la conception marxiste il fallait bien la possibilité d'un surplus pour qu'il y ait stock. Là, au contraire, c'est la constitution du stock qui rend le surplus possible. Dans le schéma marxiste, la formation despotique impériale présupposait des communautés agricoles déjà développées. Là cela devient l'inverse : la formation de l'agriculture est un produit de la formation impériale archaïque. C'est pour ça qu'il ne s'agissait pas simplement de reculer les dates, de

---

repousser du néolithique au paléolithique. Mais que, si vous acceptez sous des données archéologiques, de repousser les formations archaïques impériales jusqu'au paléolithique, c'est les termes mêmes du problème qui changent. À ce moment-là je peux dire en effet : mais c'est la formation impériale archaïque qui crée ou qui rend possible le mode de production et pas du tout l'inverse. Avec quelles conséquences ? C'est qu'à ce moment-là on se trouve devant une lecture évolutionniste brisée<sup>13</sup>.

Deleuze constate alors que les dernières découvertes archéologiques battent en brèche l'hypothèse d'une économie agricole qui serve d'infrastructure à l'État dans sa forme archaïque. Non pas pour donner raison à Wittfogel, mais pour insister sur la violence considérable qu'exercèrent les premiers États sur des chasseurs-cueilleurs, en transformant leur économie de subsistance en économie de surplus<sup>14</sup>. Notons que cette idée trouve une actualité nouvelle à la suite des travaux de l'anthropologue James C. Scott, lequel insiste beaucoup sur le rapport de l'État à la création d'un stock<sup>15</sup>.

Mais si les conditions de l'État ne préexistent pas à son existence, force est de réfléchir à la manière dont l'État se présuppose lui-même dans ses conditions. Pour le dire plus clairement, Deleuze refuse de lier son émergence avec un mode de production qui lui préexiste, mais considère que tout appareil étatique doit produire l'objet de sa subsomption – se posant par là comme toujours présent à cet objet. Il naît « adulte » et crée du même coup le champ d'application tout à fait nouveau sur lequel il exerce sa violence. Le concept de capture vise précisément à rendre compte d'une telle opération. On l'aura compris, cette capture se caractérise moins par sa rapacité que par son aspect producteur – ce qui rapproche Deleuze et Guattari d'une conception foucauldienne du pouvoir qui pourtant, on le verra, ne les éloigne pas d'un certain marxisme.

Ce passage de la subsistance au surplus suppose des captures au nombre de trois : l'appareil d'État archaïque constitue et s'approprie la terre, le travail et la monnaie :

« appareil de capture à trois têtes, “formule trinitaire” qui dérive de celle de Marx [...] Il fonctionne sous trois modes, qui correspondent aux aspects du stock : rente, profit, impôt » (*MP*, p. 554).

Il n'est pas utile dans notre travail de revenir en profondeur sur ces trois objets que le despote constitue et dont il s'empare. L'opération est chaque fois la même, chaque fois double : division-comparaison et appropriation. Il quadrille les terres et s'approprie une rente. Il compare les activités et s'approprie le travail – à ce sujet, Scott consacre le cinquième chapitre de son ouvrage à la question de l'esclavagisme dans la constitution des grandes cités administrées. En dernier lieu, il prélève l'impôt, assure l'échangeabilité des marchandises et monopolise l'émission de monnaie.

On le voit, c'est une dynamique tout à fait particulière que celle de la domination étatique qui forme des objets dont elle s'approprie l'excédent. L'État crée précisément ce sur quoi il exerce une domination telle qu'il est toujours déjà présent à ces objets. Son pouvoir se fait sentir sur l'ensemble des rapports sociaux, les double si bien que son omniprésence lui donne un caractère divin, ainsi que l'avait bien vu Marx dans les *Grundrisse*. De ce fait, Deleuze et Guattari maintiennent ce modèle en refusant le débat, nécessairement aporétique, sur sa datation nette de son origine – puisque aucun indice matériel ne nous

permet de le voir venir si l'on peut dire. Les positions deleuzo-guattarienne sur le despotisme asiatique visent donc moins à concurrencer historiquement Marx qu'à transformer notre compréhension structurale de la violence d'État. On notera ainsi, en suivant Anders Fjeld qu'en se séparant de l'évolutionnisme le concept d'État originaire cherche bien plus à rendre compte de son « « surgissement » comme un paradoxe fonctionnel en rapport avec son économie de violence »<sup>16</sup>.

Le treizième plateau se positionne sur ce terrain en faisant de l'État originaire et despotique, *Urstaat*, une idéalité transhistorique rejouée à chaque fois dans les États concrets. Cette thèse était déjà formulée dans *L'Anti-Œdipe* : « la production dite asiatique, avec l'État qui l'exprime ou en constitue le mouvement objectif, n'est pas une formation distincte, c'est la formation de base, elle horizonne toute l'historicité »<sup>17</sup>. Pour être tout à fait clair, la position défendue par *Mille Plateaux* est la suivante : l'État n'émerge pas progressivement, mais procède à une capture immédiate de son objet. Sa présence et sa domination sont sur ce dernier toujours déjà supposées. De ce fait, la capture « apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant ; mais comment l'expliquer dès lors, si elle ne se rapporte à aucune cause assignable distincte ? C'est pourquoi les thèses sur l'origine de l'État sont toujours tautologiques » (*MP*, p. 532). L'État se figure toujours lui-même idéalement partout où il porte son action.

Ce fantasme d'une capture totale, *Mille Plateaux* le fait étrangement résonner avec la conception de l'État par Hegel – lequel pensait que cette idée ne pouvait se réaliser que dans une volonté souveraine, unitaire et œcuménique, trouvant son effectivité dans l'individualité monarchique<sup>18</sup>.

À ce stade on peut se demander si, tout de même, il n'y a pas une discontinuité radicale entre nos États contemporains et cet État archaïque. En suivant Deleuze et Guattari, on s'aperçoit qu'il existe entre ces deux formes une « unité trans-spatiotemporelle ». L'évolution historique des formes de capture « est interne, quels que soient les facteurs extérieurs qui l'appuient. L'État archaïque ne surcode pas, sans libérer aussi une grande quantité de flux décodés qui vont lui échapper » (*MP*, p. 560). Comprendons ici que l'État subsume un ensemble de formations sociales hétérogènes et que, bien qu'il cherche à les maîtriser, ces formations lui échappent *de fait*, au moins en partie. Après avoir isolé ce schéma dynamique des modes de transformation de la forme-État, analyser une situation en deleuzien nécessite en conséquence de comprendre comment la machine étatique détermine les objets de sa capture, la manière singulière dont elle les articule.

C'est précisément dans l'analyse de la « situation actuelle » qu'on trouve une résonance profonde de la forme-État la plus archaïque. Prises dans la machine capitaliste mondialisée, les formations étatiques servent de cadre à la mise en place généralisée de règles de marché – mise en place dont la réforme des retraites ou la crise de l'hôpital public ne sont que des expressions. Les nations sont devenues « les formes vivantes et passionnelles où se réalisent d'abord l'homogénéité qualitative et la concurrence quantitative du capital abstrait »<sup>19</sup>, ce qui ne va pas sans un asservissement inouï des populations. On peut notamment penser à la manière dont les populations sont gouvernées par la dette dans un rapport qui leur ôte tout caractère subjectif<sup>20</sup>. Toutes ces manifestations du capitalisme contemporain nous invitent à penser qu'il est loin de se désolidariser d'un État fort. On nous dira peut-être que la philosophie, à la suite de Hegel, a thématiqué l'État comme un pôle de rationalité ; il serait en conséquence insensé d'y voir à l'œuvre l'idée d'un contrôle impérial. *Mille Plateaux* est sans concession à ce propos :

De Hegel à Max Weber s'est développée toute une réflexion sur les rapports de l'État moderne avec la Raison, à la fois comme rationnel-technique et comme raisonnable-humain. Si l'on objecte que cette rationalité, déjà présente dans l'État impérial archaïque, est l'*optimum* des gouvernants eux-mêmes, les hégéliens répondent que le rationnel-raisonnable ne peut pas exister sans un minimum de participation de tous. Mais la question est plutôt de savoir si la forme même du rationnel-raisonnable n'est pas extraite de l'État, de manière à lui donner nécessairement « raison »<sup>21</sup>.

Cet *optimum* apparaît clairement dans la promulgation de l'État d'exception par lequel on retrouve notre situation contemporaine entre contestation sociale et épidémie de coronavirus – on y reviendra en conclusion. C'est sans doute Giorgio Agamben à la suite de Walter Benjamin qui a le mieux montré de quelle manière la souveraineté contemporaine fonctionnait de plus en plus, voire en permanence, par la mise entre parenthèses du droit pour assurer sa conservation<sup>22</sup>. Avant d'aller plus loin sur cette question de la tendance despotique et répressive du pouvoir d'État hanté par l'*Urstaat*, il est préférable d'éclaircir davantage son rapport d'auto-présupposition.

## L'État de droit à l'aune de l'accumulation primitive

On a vu que l'économie de la violence archaïque prenait distance d'avec le schème marxiste du mode de production asiatique, lequel s'imposait sur des rapports de production déjà existants. *Mille Plateaux* dégage une triple capture constitutive de stocks qui constituerait en quelque sorte le degré zéro de la violence d'État. Un abandon du marxisme ? Bien au contraire puisqu'il s'agit en réalité de renouveler et de radicaliser la théorie de l'accumulation primitive. Cette reprise n'est pas simplement une similitude superficielle avec le vingt-quatrième chapitre du *Capital*. Selon Marx, la capture capitaliste n'a-t-elle pas pour corrélat la création d'un tout nouvel objet (le travailleur dépossédé) nécessaire au développement même du capitalisme ?

Rappelons-le, le capitalisme n'est pas en dernière analyse un simple mode d'organisation économique, mais relève d'un rapport social de domination institué *ab ovo* dans la violence. L'accumulation primitive désigne précisément ce moment par lequel la violence économique présuppose et se fonde sur une violence extra-économique<sup>23</sup>. Ce processus est étudié par Marx au travers de l'histoire de l'expropriation des travailleurs agricoles rendus ainsi « libres » de tout moyen de production. De ce fait, ils ne deviennent

vendeurs d'eux-mêmes qu'après avoir été dépouillés de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties d'existence qu'offraient les anciennes institutions féodales. L'histoire de leur expropriation est écrite dans les annales de l'humanité caractère de feux et de sang (*LC*, p. 693).

Il est fondamental de comprendre que cette violence préliminaire, extra-économique du capital n'est pas un simple vol, mais la constitution même d'un champ à partir duquel il va se déployer. Si l'expropriation contribue à la création d'un objet nouveau s'offrant à sa capture – le travailleur libre, « prêt » à se salarier –, Deleuze nous invite à voir le capitalisme au-delà de son rapport de prédation comme constituant lui-même le propre

champ de sa domination. À chaque moment de ce processus, qu'on soit installé dans le salariat ou qu'on assiste à l'expropriation des paysans de leurs terres le « divorce » des travailleurs et des moyens de réaliser le travail, le capital semble toujours être déjà-là. Or, à la lecture de *Mille Plateaux*, c'est de la même manière que la violence d'État s'effectue.

Que cette violence s'efface n'est pas un mystère : elle subit un déplacement et une intériorisation. Marx suggère justement que l'expropriation et la violence extra-économique qui rendent possible l'économie sont les points-sources, mais cachés de la production capitaliste. Une fois établie, c'est-à-dire intériorisée dans les rapports sociaux et codée dans un appareil juridique, cette violence fondamentale n'est plus apparente. Si elle doit passer par la police et la législation la plus « cruelle » – selon les mots de Marx – pour se conserver dans un premier temps, l'a-légalité du processus initial est finalement sanctionnée par une violence conservatrice exprimée « formellement » dans un cadre juridique. Des hommes libres signent des contrats librement et le jeu immanent du marché permet d'établir de répartir la propriété privée (*LC*, p. 734). À ce propos, Guattari et Deleuze commentent :

Si l'on s'installe dans ce mode de production capitaliste, il est difficile de dire qui est voleur et qui est volé, et même où est la violence. C'est que le travailleur y naît objectivement tout nu, et le capitaliste, objectivement 'vêtu', propriétaire indépendant. Ce qui a formé ainsi le travailleur et le capitaliste nous échappe, puisqu'opérant dans d'autres modes de production (*MP*, p. 558).

Appliqué à l'État, il faut comprendre de la même manière que sa violence « consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture » (*MP*, p. 559). Il sanctionne sa brutalité à la fois par intériorisation de la domination et juridicisation de la violence. S'éclaire alors l'articulation étonnante entre tous ces concepts issus du matérialisme historique que mobilise la pensée deleuzienne de l'État. Celui de l'accumulation primitive puisque l'État ne naît pas en s'appropriant des objets déjà existants, mais constitue de nouveaux rapports sociaux qui se rapportent nécessairement à lui. La violence par laquelle se maintient l'État suppose toujours déjà l'État inconditionné, archaïque et omniprésent – il rappelle en cela la forme du despotisme asiatique.

Enfin, le concept de fétichisme puisque cette violence constitutive de l'État est gommée dans une opération de pacification objective où la seule violence légitime revient nécessairement à l'État. C'est précisément le rôle de son inscription dans la forme juridique ou dans les rapports sociaux que de lui donner un visage plus apaisé dans lequel la violence sera renvoyée dans la sphère de ce qui est échappé à l'État, « hors-la-loi ». C'est là que réside la légitimité qui caractérise la violence d'État, légitime car rétablissant un état d'ordre fantasmé.

Il convient à ce sujet de parler de violence mythique pour ce qui est de cet ordre fondateur. Si l'on doit circonscrire l'action de l'État, on dira que « l'État, c'est la souveraineté. Mais la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle est capable d'intérioriser, de s'approprier localement » (*MP*, p. 445). Autrement dit, ce que l'étaticité présuppose c'est un « espace homogénéisé, colonisé » (*MP*, p. 559), condition de l'universalité du droit qui exerce sur l'ensemble conquis et dominé une même puissance. C'est pour cela qu'il est si difficile à l'État de reconnaître sa violence : de son point de vue, la police ne fait jamais que répondre à la violence dans un champ uniforme qui *devrait* être pacifié.



Si l'on accepte cette prémisse pour critiquer, par après, les modalités de l'exercice de la violence, on reste enfermé dans une pensée qui prend l'État comme centre, pensée conservatrice. En constituant l'espace primordial sur lequel il effectue sa violence, l'État fait de son action une nécessité objective apparente : « la pacification étatique du champ social passe nécessairement par une violence première, mais qui s'efface pour ainsi dire dans son effet, et qui n'apparaît plus que « mythologiquement », rétrojetée dans la figure d'une violence originaire »<sup>24</sup>. La boucle ou la tautologie étatique doit être comprise comme ceci : la force policière vient sanctionner la violence massive, continue et générale de constitution d'un champ d'application homogénéisé et pacifié suivant une tendance à la capture digne de l'*Urstaat*. De fait, il est impossible de véritablement identifier et dater cette violence, raison pour laquelle elle prend une structure mythique.

On retrouve alors étrangement la pensée du premier Benjamin qui parlait du droit comme « violence mythique »<sup>25</sup>. En effet, Benjamin montre de quelle manière la violence mythique comme manifestation des dieux s'abat sur l'homme comme un châtiment hors de tout lien avec un droit déjà existant. Pour le dire vite, ce châtiment semble bien plus lié à une manifestation immédiate de la colère d'une puissance divine, laquelle est fondatrice d'un ordre éternel.

Selon Benjamin, toute violence fondatrice est mythique au sens où elle ne s'appuie sur rien d'existant, mais impose sa puissance et l'inscrit dans le marbre : « la fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence [...] le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit ». Dans toute formation étatique historiquement déterminée, c'est cette fondation qui est comme sous-jacente à la puissance publique et à celle de la police qui exerce une violence conservatrice – on retrouve d'une certaine manière la thèse de l'*Urstaat* comme présupposition chaque fois maintenue de l'État. On perçoit ici, par des chemins différents, le caractère circulaire de la violence d'État.

Pour Benjamin, Deleuze et Guattari, une même critique de la police, laquelle recourt à une violence massive spectaculaire et souvent impunie qui nous rappelle son lien intime avec la violence constitutive de l'État. En ce sens, on ne gagne rien à essayer de ranger la police comme une organisation hors-la-loi<sup>26</sup>. Ce genre de logique légaliste qui pèse la conformité des actes de chacun est, en dernière analyse, parfaitement parallèle à la position des syndicats de police réformistes, insistant sur la proportionnalité et sur l'importance quant au respect des règles du maintien de l'ordre. On est alors démuni face à la violence structurelle de l'État. Cette critique est d'autant plus impuissante que, dans le cadre du droit bien respecté, l'État a encore bien des leviers pour étouffer ce qui lui résiste (à titre d'exemple trivial, les nuages de gaz lacrymogènes fonctionnent à merveille pour disperser une contestation sans outrepasser la violence admise par le droit). C'est pour éviter ces confusions, mais aussi la critique de la police du point de vue du droit, donc de l'État, que Deleuze et Guattari insistent sur la nécessité d'établir une typologie des régimes de violence.

On pourrait appeler lutte le régime « primitif » de la violence. Ces luttes primitives ne vont pas sans une grande limitation. Les guerriers obéissent à des codes et les confrontations tribales, coup pour coup, peuvent être comprises dans une logique sérielle qui conteste la puissance unitaire<sup>27</sup>. Le second type de violence est la guerre. Elle apparaît comme une violence autonomisée, dirigée contre un appareil d'État et appropriable par lui. Le troisième type de violence que distinguent Deleuze et Guattari est le crime comme prise illégale. Ce type de violence consiste à « s'emparer d'une chose sur laquelle on n'a pas de droit ».

Enfin, il y a la violence structurelle, policière. Nous avons vu au point précédent que l'État capturerait une série d'objets qu'elle constituait en s'assurant des monopoles semblant lui appartenir en substance. Elle fonctionne en s'appropriant tout en fondant par là un droit à s'approprier. Sa capture bifide, on l'a noté, se présuppose alors elle-même. Cette constitution violente et originaire s'intériorisant dans ce qu'il convient d'appeler un État de droit. En monopolisant la violence, en rejetant la violence hors du social parce que capturée par lui, elle construit et présuppose un champ pacifié d'application où la contestation apparaît d'emblée comme une violence illégitime : « L'État peut alors dire que la violence est "originelle", simple phénomène de nature et qu'il n'est pas responsable, lui qui n'exerce la violence que contre les violents » (MP, p. 559). C'est une violence qui fonctionne par captation d'objet qu'elle se pose à elle-même. Pour exprimer encore différemment ce rapport complexe, on peut dire que la violence du droit ou de police qui agit sur un champ supposé pacifié du social n'existe que dans la mesure où l'État s'est accaparé seul la possibilité de l'usage de la violence. Se forme un nœud, un *nexus* – terme aussi bien employé dans le *Capital* que dans *Mille plateaux* pour penser le problème du fétiche –, dans la mesure où l'État présuppose lors de l'exercice de sa violence quotidienne une constitution mythique sur laquelle les sujets n'ont pas de prise. Il y a donc une intériorisation très grande de la violence dans le champ de l'État : « il est difficile d'assigner cette violence puisqu'elle se présente toujours comme déjà faite » (MP, p. 558).

## L'État par temps d'épidémie et après : se défaire du fétichisme, créer de nouveaux espaces

Comme nous l'avons signifié, on trouve chez Agamben une actualisation du problème de la violence fondatrice qui doit beaucoup à Benjamin. La conclusion d'*État d'exception* est sans appel :

L'état d'exception a même atteint aujourd'hui son plus large déploiement planétaire. L'aspect normatif du droit peut être ainsi impunément oblitéré et contredit par une violence gouvernementale qui, en ignorant à l'extérieur le droit international et en produisant à l'intérieur un état d'exception permanent, prétend cependant appliquer encore le droit<sup>28</sup>.

Aujourd'hui, on voit effectivement à l'œuvre la capture par laquelle une violence originaire est supposée, maintenue et consolidée par une violence policière et juridique de moins en moins limitée. La revue *Contretemps* a déjà mis en avant ce paradoxe : l'exception est la règle si elle se trouve toujours déjà-là comme une possibilité, si le droit ne trouve d'assise que dans sa suspension<sup>29</sup>. En deleuzien, on peut dire que l'État capitaliste moderne a, pour tout horizon, la machine despotique, pour centre, une capture a-légale.

Il est dommage qu'Agamben ait grossièrement appliqué cette théorie en faisant du coronavirus un simple alibi stratégique. En réalité, on n'a pas besoin de brandir l'inoffensivité d'un virus pourtant bien mortel pour considérer la situation du pouvoir d'État avec gravité. C'est d'autant plus vrai quand la parole du chef d'État semble directement avoir force de loi, que les banlieues sont le théâtre d'un contrôle policier malheureusement renforcé, que les travailleurs les plus précaires sont obligés de produire et de vendre sans garantie satisfaisante quant à leur santé. Le modèle de l'*Urstaat* se fait alors apparent et on

l'entrevoit mal sa déflation. Il y a fort à parier que le contrôle de l'État capitaliste que Deleuze et Guattari voyaient comme une manifestation de l'unité trans-spatiotemporelle du despotisme archaïque va s'intensifier dans les prochains mois au nom de la dette contractée dans cet épisode où l'économie tourne au ralenti.

Les mesures d'urgence de plus en plus récurrentes avec lequel nous vivons à présent laissent apparaître une capacité de contrôle étatique toujours étendu et la structure décrite dans *Mille Plateaux*. Il est rare qu'un pouvoir qui fixe lui-même ses propres limites, apparaisse à découvert. Sa structure autojustificatrice est nettement visible en cette période où le contrôle s'opère en même temps qu'il façonne – et à seuls les moyens de le faire – la frontière hautement discutable du nécessaire et du superflu : qui voir, où aller, quand, etc. De ce fait, parler de cette violence en termes de légitimité « verrouille un cercle tautologique dans lequel monopolisation et légitimation renvoient l'un à l'autre »<sup>30</sup>. Pour enrayer ce cercle, il ne s'agit pas simplement de dire que la police va trop loin, que la séparation des pouvoirs est mise en danger ou tout autre argument visant à fixer des limites. C'est ce qu'on retiendra de cette présentation qui invite à la critique de l'État à sa racine comme appareil de capture, créateur de monopoles-fétiches. On peut se demander avec Deleuze et Guattari comment éviter une position qui condamne l'usage pour mieux valider la fonction ?

Pour sortir de cet enchaînement à la pensée étatisée, ils insistent sur les luttes minoritaires qui se soustraient à l'État non pas pour fonder autre chose, mais précisément pour lui échapper en permanence – Benjamin pensait à une violence qui ne serait pas fondatrice, grève révolutionnaire qui n'aurait rien à réclamer, mettant fin à la structure mythique de la violence et son corrélat conservateur. Cette fuite ne doit pas être comprise comme une simple réaction, un abandon du « global ». Il s'agit bien « d'abattre le capitalisme, de redéfinir le socialisme » (*MP*, p. 590) et de créer des moyens de résistances durables et efficaces. En suivant ces auteurs, il nous apparaît aujourd'hui crucial de créer et d'investir des espaces sans fétichisme de leur maîtrise, d'inventer d'autres formes de vie qui jouent, non pas tellement sans, mais contre un territoire par essence pacifié et surtout policé dont la puissance est à la fois naturalisée et inaccessible. L'hétérogénéité, comme y ont insisté Benjamin et Deleuze, se fait jour comme une catégorie critique fondamentale de la pensée communiste.

\*

Illustration : Adrian Berg, « [Abstract](#) » (via flickr).

## références

1. ↑ Sur cette formule qui se veut descriptive et historique, voir le texte de Weber M., *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002. Pour en saisir toutes les nuances on renverra au commentaire de Colliot-Thélène C., « [La fin du monopole de la violence légitime ?](#) », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 34, 2003, no. 1, p. 5-31.
2. ↑ Weber formule en ce sens le concept d'*Ordnungsmenschen* pour qualifier ce type de subjectivité au cœur des systèmes sociaux organisés. Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 1924, p. 414.
3. ↑ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, 1980, chap. 13, « Appareil de capture », p. 518-590. Désormais abrégé *MP*.

- Sibertin-Blanc G., *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Puf, 2013, p. 58. L'exposé qui suit ne reprend pas systématiquement cet ouvrage, mais lui doit beaucoup pour avoir balisé ces questions difficiles. Avec *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Puf, 2010, il constitue un diptyque important pour penser le marxisme de Deleuze, d'autant plus essentiel qu'une série d'études sur Deleuze se passent entièrement de la référence à Marx. On trouve alors des interprétations qui esthétisent à outrance la pensée de Deleuze jusque dans ses rapports à la révolution. On sait pourtant que, très intéressé par le structuralisme d'Althusser, Deleuze ne cesse de se positionner en matérialiste tout à fait hétérodoxe au moins à partir de *Différence et répétition*.
4. ↑ d'autant plus essentiel qu'une série d'études sur Deleuze se passent entièrement de la référence à Marx. On trouve alors des interprétations qui esthétisent à outrance la pensée de Deleuze jusque dans ses rapports à la révolution. On sait pourtant que, très intéressé par le structuralisme d'Althusser, Deleuze ne cesse de se positionner en matérialiste tout à fait hétérodoxe au moins à partir de *Différence et répétition*.
  5. ↑ Marx K., *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre I*, Paris, Éditions sociales, 2016, p. 73 et sq. Désormais abrégé LC.
  6. ↑ *ibid.*, p. 84.
  7. ↑ Marx K., *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre III*, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 362-363.
  8. ↑ Pour une explication plus détaillée de la structure fétiche, on renverra à Artous A., *Le Fétichisme chez Marx*, Paris, Syllepse, 2006 et à son commentaire par Tombazos S., « [Fétichisme et forme valeur](#) », *Contretemps*, n° 20, sept. 2007.
  9. ↑ Balibar E., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 409.
  10. ↑ Wittfogel K. (1957), *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, Paris, Minuit, 1964. On trouve dans la première édition française une préface instructive de Pierre Vidal-Naquet.
  11. ↑ Marx K. *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, Paris, Éditions sociales, 2011, p. 432-474. On trouvera un commentaire éclairant dans une présentation de Tökei F., *Sur le mode de production asiatique*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.
  12. ↑ *Ibid.*, p. 435.
  13. ↑ Deleuze G., « Appareils d'État et machines de guerre », Cours à l'Université de Vincennes - St Denis, 13/11/1979. Retranscription personnelle à partir du cours [en ligne](#).
  14. ↑ L'État archaïque procéderait à la captation du surplus selon une logique marginaliste tâtonnante bien spécifique : à partir d'un certain seuil, d'une forme d'excès de ce qui ne s'échange plus ou plus directement. Ils trouvent chez Jacques Fradin une analyse de l'importance de l'évaluation et du tâtonnement dans le marginalisme. Cf. Fradin J., *Les fondements logiques de la théorie néoclassique de l'échange*, Grenoble, Maspero, 1976.
  15. ↑ Scott J. C., *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, La Découverte, 2019. [Voir [ici même](#) une lecture de J. S. Carbonell - NDLR]
  16. ↑ Fjeld A., « [L'économie étatique de la violence : accumulation originaire, suridentification et contrôle punitif](#) », *Implications philosophiques*, 2018.
  17. ↑ Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Minuit, 1980, p. 257.
  18. ↑ Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Puf, 1998, §278. Deleuze et Guattari « citent » sans précision une formule où l'État, comme idée « porte en lui tous les moments essentiels de son existence ». Il est probable qu'ils la trouvent d'abord chez Éric Weil qui rapporte une addition dans l'édition Lasson des *Principes* au §258 des *Principes* : Weil E., *Hegel et l'État*, Vrin, 1970, p. 29.

- Deleuze et Guattari cherchent à faire la généalogie des différentes formes d'État à partir des éléments qui lui échappent et qui, en retour, se réalisent en son sein : flux d'argent, travailleurs nus, appropriation privée. Deleuze et Guattari estiment que les États en prise avec la puissance économique capitaliste déchaînée se transforment
19. ↑ en machines à assurer la conjonction entre les éléments hétérogènes que le capital mobilise. Voir *MP*, p. 560-575. Il y aurait certainement à confronter ces thèses à celles, d'inspiration foucaaldiennes, sur le néo-libéralisme comme mise en place du marché dans l'ensemble du monde social soutenue au moyen de l'État : entre autres, Laval C., [Démocratie et néolibéralisme](#).
  20. ↑ Pour une analyse des rapports de l'État capitaliste en termes d'asservissement, voir Lazzarato M., *Gouverner par la dette*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.
  21. ↑ *MP*, p. 465-466. Notons que si Weber est mentionné, ce passage n'oppose rien à sa théorie de la domination.
  22. ↑ Agamben G., *Homo sacer. L'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.  
Pour saisir plus précisément les rapports entre ces deux violences, on renverra le lecteur au chapitre dix de Dardot P., Laval C., *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012. On soulignera aussi son actualisation dans le travail du géographe David Harvey.
  23. ↑ Sibertin-Blanc G., *Politique et État...*, *op. cit.*, p. 65.  
Benjamin W. « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 210-243. Ce lien étonnant a été mis en exergue par Milisavljević V., « Une violence qui se présuppose : la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari », *Actuel Marx*, vol. 52, no. 2, 2012, pp. 78-91. Deleuze et Guattari s'appuient quant à eux sur le travail de Dumézil et Vernant.
  24. ↑ La critique de la violence policière en circonstance butte sur les mêmes limites que la critique en circonstances de l'exploitation. Superficielle, elle admet en définitive que la domination originelle peut être soutenue quoique par certaines modalités plus douces. Si la critique du capitalisme comme de l'État se révèle complexe, c'est qu'elle doit porter sur la constitution de ces objets plutôt que de tenter une critique interne des problèmes qui se joue une fois qu'ils sont admis.  
On pourra tout de même reprocher à *Mille Plateaux* de ritualiser à outrance la violence primitive. Or, comme l'indique Clastres c'est par la guerre réelle que les « sociétés primitives » conjurent l'État. Elle est plus qu'un simple « un mécanisme social d'inhibition ». Deleuze et Guattari ont par contre bien vu que c'est par cette violence qu'on travaille à la dispersion des guerriers, qu'on va à l'encontre de la logique unificatrice de l'État . Cf. Clastres P., *Archéologie de la violence*, Paris, Éditions de l'Aube, 1977, p. 86-87.
  25. ↑ Agamben G., *Homo sacer*, *op. cit.*
  26. ↑ Lesage E., « [Repenser l'Etat dans l'urgence](#) », *Contretemps*, mai 2018.
  27. ↑ Sibertin-Blanc G., *Politique et État...*, *op. cit.*, p. 59.