

Une « machine de guerre » peut-elle être divine?

Réflexions sur la nomadologie (Deleuze et Guattari) et la violence révolutionnaire (Benjamin)

VLADIMIR MILISAVLJEVIC

Il pourrait paraître surprenant de consacrer un texte relatif à la violence, à la guerre et à l'État à une démonstration du parallélisme qui existe, dans le traitement de ces sujets, entre la pensée de Gilles Deleuze et celle de Walter Benjamin. Une telle approche exige donc une justification préalable¹.

On pourrait sans doute engager une méditation sur Deleuze et Benjamin à partir de cette dernière violence qu'ils se sont tous les deux faite à eux-mêmes: à partir de la mort qu'ils se sont volontairement donnée, face à la perspective d'une vie qu'on pourrait, avec un certain droit, qualifier de « vie nue » – celle de la torture jusqu'à la mort dans un camp de concentration, pour Benjamin, ou celle des souffrances d'une maladie incurable, pour Deleuze. Mais en ce qui concerne la pensée des deux auteurs, l'affirmation d'un parallélisme s'expose aux reproches, parce que leur positions philosophiques semblent être fondamentalement différentes. D'abord en ce qui concerne la question de la violence elle-même: Deleuze n'est-il pas un philosophe rigoureux de l'immanence au sens le plus large de ce mot, et, ce qui est encore plus important, un penseur qui n'a pas vraiment élaboré un concept affirmatif de la violence? On peut dire tout le contraire de Walter Benjamin, qui a essayé, dans son texte *La critique de la violence*, de fonder la possibilité d'une violence révolutionnaire authentique de la manière eschatologique ou messianique – sur un concept de la « violence divine », qui ne se laisse pas penser sans un certain rapport à la transcendance².

¹ Ce texte s'inscrit dans le cadre des projets de recherche n° 41004 et 43007 financés par le Ministère de la science et de la technologie de la République de Serbie.

² W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften*, Bd. II – 1), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 179-203.

Depuis sa lecture par Jacques Derrida³, l'essai de Benjamin est considéré comme le type même d'un texte problématique ou « déconstructible » – surtout, à ce qu'il paraît, parce qu'il peut être lu comme une certaine justification de la violence révolutionnaire. Rien ne permet de faire grief d'une telle justification de la violence aux auteurs de *Capitalisme et schizophrénie*. En revanche, ce que leur reprochent les auteurs qui appartiennent à la tradition marxiste – Žižek, Badiou, Hardt et Negri – est le fait que leur théorie n'offre pas de prise effective pour l'action révolutionnaire⁴.

Certes, la pensée de Deleuze et de Guattari est beaucoup moins marxiste ou révolutionnaire que celle de Benjamin, d'abord parce qu'ils ne croient plus à la lutte de classes comme opérateur d'une émancipation historique universelle de l'humanité. Pour eux, la question des luttes sociales se pose, pour rester dans la terminologie qui leur est propre, sur le plan « moléculaire » de la vie sociale – celui des agencements concrets, qui se font toujours en fonction des contextes bien déterminés, et qui ont au départ des objectifs plus limités. A titre d'exemple de cette conception de la (micro-)politique, on pourrait citer l'engagement de Deleuze pour les droits des minorités, notamment ceux des homosexuels, ou son activité dans le cadre du Groupe d'information sur les prisons.

Mais en dépit de ces différences, qui sont incontestables, il y a aussi une affinité essentielle dans la manière dont Deleuze et Guattari d'une part, et Benjamin de l'autre, envisagent le problème de la violence, surtout quand il s'agit de la violence qui est constitutive du domaine de l'Etat et du droit. Pour annoncer notre thèse, il s'agit ici d'une violence qui « se présuppose elle-même », qui, par conséquent, se caractérise par une structure « circulaire » ou « tautologique ». Cependant, une telle structure du concept de la violence – qu'on pourrait justement nommer « spéculative » – rend extrêmement difficile la tâche de dire ce qui lui est « extérieur ». La conception de la « la machine de guerre nomade », chez Deleuze et Guattari, et celle de la « violence divine », chez Benjamin, sont deux manières distinctes mais proches de trouver une solution à ce problème – de désigner un espace d'extériorité, un « dehors » par rapport à l'Etat et à son droit.

L'examen de ces deux conceptions devrait donc nous permettre de poser plusieurs questions concernant une violence qui dépasse le cadre juridico-étatique: une telle violence est-elle possible ; comment faut-il la penser ; peut-elle et, si oui, dans quel sens, être « justifiée » ?

³ J. DERRIDA, « Force of Law : The “Mystical Foundation of Authority” », *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 2000, p. 920-1045.

⁴ N. TAMPIO, « Assemblages and the Multitude : Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left », *European Journal of Political Theory* 8 (3), 2009, p. 383-400 (notamment p. 389).

1. La machine de guerre et l'extériorité de la violence

Dans son article de 1921, publié sous le titre *Zur Kritik der Gewalt* (traduit en français comme *Critique de la violence*), Benjamin pose, dans une perspective historique, la question des rapports entre la violence d'Etat et la violence révolutionnaire. Ce texte ne nous donne pas une critique de la violence en tant que telle, ni une critique de toutes formes de la violence, comme le suggère son titre ; la critique est ici à prendre plutôt en son sens étymologique de *krinein*, de la séparation ou du tri. Mais il ne s'agit pas non plus d'une critique qui nous livre un critère permettant de distinguer les « bonnes » formes de la violence des « mauvaises ». L'intention de Benjamin est plutôt minimale : il s'agit seulement de montrer qu'une violence révolutionnaire, en tant que violence juste, est possible.

En revanche, il paraît que l'entreprise théorique de Deleuze et de Guattari – en particulier celle que nous donne leur « Traité de nomadologie »⁵ – ne se laisse guère subsumer sous le titre d'une « critique de la violence ». S'il y avait une violence propre à ce que désigne l'expression « la machine de guerre », nous aurions sans doute un instrument critique permettant de différencier les deux sortes de la violence – celle de machine de guerre et celle de l'Etat – dont la première serait « bonne » et la seconde « mauvaise ». Mais tel n'est justement pas le cas. Certes, la guerre est un type de la violence. Mais Deleuze et Guattari affirment que la guerre n'est pas l'objet analytique de la « machine de guerre », ce qui au moins veut dire que celle-ci ne se laisse pas définir par ce type de violence particulier qu'est la guerre. Au contraire, de la plupart des descriptions de la machine de guerre que donnent les deux auteurs, le concept même de la violence est absent. C'est ainsi que, par exemple, dans sa célèbre lettre à Foucault, Deleuze définit la machine de guerre comme « l'agencement complexe » des différentes « lignes de fuite » et des « déterritorialisations »⁶, sans mentionner la violence. Comme on le verra par la suite, malgré son nom, la « machine de guerre » de Deleuze et de Guattari s'associe à la « guerre », pour ainsi dire, seulement dans un second temps : elle ne devient violente qu'au contact avec l'Etat, qui tente de la détruire ou de se l'approprier.

Toutefois, le concept de la « machine de guerre » a été introduit par Deleuze précisément pour répondre au problème de l'organisation des groupes pour l'action révolutionnaire qui seraient irréductibles à des appareils d'Etat embryonnaires⁷. Les appareils d'Etat sont centralisés ; au contraire, la machine

⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 434-527.

⁶ G. DELEUZE, *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 121-122.

⁷ G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 389-390 ; cf. G. SIBERTIN-BLANC, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astériorion*, n° 3, 2005, p. 277-299 (en l'occurrence p. 278-279).

de guerre est un « système acentré », une constellation dans laquelle « les initiatives locales sont coordonnées indépendamment d'une instance centrale »⁸. La non-centralité caractéristique de la façon dont opère une machine de guerre a des conséquences sur le plan méthodologique aussi : la machine de guerre n'est pas un modèle qui règle les actions d'en haut, elle n'est qu'un certain « agencement » de ses parties.

Or s'il est vrai que les pires excès de la violence sont souvent provoqués par la centralité du pouvoir, ceci ne veut pas nécessairement dire que la conception de la machine de guerre « acentrée » exclut *a priori* toute forme de violence. Le contexte révolutionnaire dans lequel Deleuze et Guattari placent leur concept de machine de guerre dès le départ, suggère qu'un certain rapport de celle-ci à la violence doit bien être en jeu. Comme ils le disent, « chaque fois qu'il y a opération contre l'Etat, indiscipline, émeute, guérilla ou révolution comme acte, on dirait qu'une machine de guerre ressuscite, qu'un nouveau potentiel nomadique apparaît »⁹. Dans la mesure où l'action révolutionnaire implique la violence, bien qu'elle ne s'y réduise pas, il semble que la violence constitue une dimension essentielle de la machine de guerre, mais en un sens qu'il nous reste encore à déterminer.

Prenons pour notre point de départ la question de ce que serait une machine de guerre « à l'état pur », ce qui veut dire, non seulement avant son appropriation par l'Etat, mais aussi avant tout contact avec lui. La réponse que Deleuze et Guattari donnent à cette question est historique et anthropologique. En se référant à un riche matériau empirique, ils attribuent l'invention de la « machine de guerre » aux populations nomades qui, au départ, ignorent la forme étatique. A partir de l'exposé qu'en donne le douzième Plateau, on peut relever trois traits caractéristiques ou « aspects » de la machine de guerre.

1. La fonction primaire de la machine de guerre est « l'émission des quanta de déterritorialisation »¹⁰. A cela correspond le premier aspect de la machine de guerre, la spatialité spécifique de l'existence nomade, qui accorde la priorité au trajet et aux lignes de fuite sur les points fixes qui définissent la vie des sédentaires. C'est aussi l'aspect le plus important de la machine de guerre. Il semble que, pour Deleuze et Guattari, le conflit ou l'antipathie originaire entre la machine de guerre et l'Etat viennent de la différence de leurs manières respectives d'envisager l'espace¹¹.

Désert, steppe, glace ou mer, l'espace nomade est un espace ouvert, sans clôture ni frontière – dans la terminologie de *Mille plateaux*, c'est l'espace « lisse », auquel correspond une topologie des haecécités ou des multiplicités qualitatives, par opposition à l'espace « strié », mais homogène, de l'Etat. L'espace nomade, comme la machine de guerre elle-même, n'a pas de centre à

⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 480.

¹⁰ *Ibid.*, p. 280.

¹¹ Cf. P. PATTON, *Deleuze and the Political*, London/New York, Routledge, 2000, p. 110, 113.

partir duquel il s'organiserait ou qui pourrait servir de principe de sa représentation. Plutôt que visible, l'espace nomade est haptique; aussi, il n'est pas métrique, mais vectoriel et projectif¹². De là découle l'importance, pour l'existence nomade, de la vitesse. Deleuze et Guattari refusent d'assimiler celle-ci à une détermination purement quantitative du mouvement. En s'appuyant sur les développements de Virilio, ils définissent la vitesse, au sens intensif et absolu de ce terme, comme le caractère absolu d'un corps dont les parties occupent l'espace lisse « à la façon d'un tourbillon » (on songera, par exemple, aux unités de la chevalerie mongole), avec possibilité de surgir « en un point quelconque » de cet espace¹³. A ce propos, Deleuze et Guattari renvoient à l'étymologie des mots *nomos* et *nomade* – au verbe *nemein*, qu'ils associent non pas au partage originaire de terres, mais à l'action de distribuer les troupeaux, en vue du pâturage, dans un « espace lisse ». Ce sens « distributif » du verbe *nemein* s'applique aussi bien aux collectivités humaines, qui sont justement des « machines de guerre » sociales en puissance. Ainsi, l'espace du *nomos* s'oppose originairement à l'espace strié de la ville (*polis*). L'espace lisse – selon Deleuze, l'absolu local de la steppe, de la mer et, surtout, du désert – est aussi le milieu du monothéisme et du prophétisme spécifiques à la machine de guerre nomade. C'est précisément dans l'espace lisse montagneux du Sinaï que Dieu se révèle à Moïse.

2. Le deuxième aspect de l'existence nomade, étroitement lié à sa spatialité, est caractérisé par les éléments dits « numériques » de la machine de guerre (« le nombre nomade »). L'arithmétisme indien ou arabe s'oppose à la structuration géométrique de l'espace politique, dont le type est l'espace de la *polis* grecque, tout comme le *nomos* s'oppose au *logos*. Ce nombre nombrant et non pas métrique, qui se trouve « dans un rapport dynamique avec les directions géographiques », est le principe d'organisation de la machine de guerre nomade et des déplacements qu'elle effectue¹⁴. Le dénombrement des Israélites que relate le Livre de Nombres se passe aussi « dans le désert » (en effet, ceci est le titre hébreu de ce livre du Pentateuque). En particulier, l'aspect numérique de l'existence nomade se manifeste dans le nouveau mode d'organisation que Moïse donne aux tribus d'Israël – par cinquantaines, centaines et milliers – qui se superpose à leur ancienne division patriarcale « selon leurs familles et les maisons de leurs pères »¹⁵. Comme l'espace lisse, « le nombre nombrant » n'est pas une catégorie de la quantité homogène, mais une multiplicité qualitative; c'est-à-dire, il est un agencement des parties qualitativement différentes (comme le « bouclier à deux poignées » introduit par la réforme hoplite, qui définit un composé de deux combattants et d'une arme).

¹² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 471-474.

¹³ *Ibid.*, p. 473.

¹⁴ *Ibid.*, p. 484-485.

¹⁵ *Ibid.*, p. 482, 488 ; cf. *Nombres* 1: 2 ; et *Exode* 18: 21-25.

3. Ce n'est que le troisième aspect de la « machine de guerre » qui a un rapport un peu plus direct à la violence, voire à une certaine « économie » de la violence¹⁶. Il s'agit ici des armes comme des « affects » de la machine de guerre et, surtout, de la distinction entre les armes et les outils. A la différence de l'outil, qui est « introjectif » et « centripète », l'arme, « projective » et « centrifuge », a un rapport privilégié à la vitesse. Elle tire son origine du mode de vie des nomades éleveurs et dresseurs, qui économisent l'énergie de la proie chassée dans l'animal qu'ils utilisent désormais comme monture. C'est en ce sens qu'on peut dire, comme le fait Deleuze avec Virilio, que « la machine de guerre (...) instaure (...) une économie de la violence », qui met fin à « l'effusion de sang immédiate » propre à la chasse et, de ce fait, rend la violence « durable et même illimitée »¹⁷. Cette économie de la violence diffère radicalement de l'économie du travail, en ce que le « système d'armes » que la machine de guerre déploie dans l'espace lisse n'a pas de but transcendant ni de fonction utilitaire assignable. A la différence de l'outil, qui fait partie de la machine de travail, l'arme est la pure « manifestation de la force dans l'espace et le temps »¹⁸.

Il nous semble cependant que ces explications posent un problème méthodologique important: elles suggèrent que les caractères essentiels de la « machine de guerre » ne se laissent pas établir sans mettre en jeu leurs contraires, qui s'associent toujours à l'horizon de la forme-État. Ceci est tout d'abord vrai pour le concept de la machine de travail, qui s'oppose à la machine de guerre, et qu'on ne peut comprendre sans une « capture de l'activité par l'appareil d'État »¹⁹. Pour expliquer ce que c'est que l'action libre, la manifestation pure de la force, à la différence du travail, il faut donc déjà prendre en compte son appropriation éventuelle par l'État.

Mais le même problème se pose à propos de chacun des trois aspects mentionnés de l'existence nomade, qui se définit toujours par son pendant antithétique, que Deleuze et Guattari attribuent à l'État. C'est ainsi que se forment des couples d'oppositions – espace lisse/espace strié ; nombre dynamique/nombre métrique ; arme/outil ; activité libre/travail – qui, au lieu de permettre une description de la machine de guerre pour elle-même, présentent celle-ci comme tributaire des « déterminations de la réflexion » binaires (*Reflexionsbestimmungen*), dont le deuxième membre présuppose déjà la forme étatique.

Cette difficulté se laisse résumer sous forme de question : La « machine de guerre » existe-t-elle jamais dans sa forme pure, qui précéderait l'appropriation étatique, c'est-à-dire comme « extérieure » par rapport à l'État ? N'est-elle pas plutôt depuis toujours dans un certain rapport envers l'État – d'autant plus que, comme on le verra bientôt, l'État originaire (*Urstaat*) est pour Deleuze et

¹⁶ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 491.

¹⁷ *Ibid.*, p. 492-493.

¹⁸ *Ibid.*, p. 495.

¹⁹ *Ibid.*, p. 499.

Guattari une structure transhistorique ? Mais s'il en est ainsi, la machine de guerre n'est-elle pas « toujours déjà » violente ?

Les auteurs de *Capitalisme et schizophrénie* ne nous ont pas donné une réponse tranchée à ces questions. De là vient l'intérêt d'une analyse comparative de leur « nomadologie » avec la critique de la violence de Walter Benjamin. En effet, la question de la possibilité d'une violence pure, qui ne serait pas appropriée par la violence de l'État, la question de l'*extériorité* de la violence, se trouve au cœur de l'entreprise de Benjamin.

La deuxième raison qui justifie la comparaison des deux conceptions réside dans les affinités ou les analogies de structure dans leur façon de comprendre la violence du droit et de l'État.

2. De la violence qui se présuppose

L'essai de Benjamin a été écrit dans un contexte historique dans lequel le problème de la violence se posait avec insistance, sur le plan théorique ou philosophique aussi bien que sur celui de la politique la plus concrète. Benjamin s'inspire surtout de la théorie de la grève générale prolétarienne élaborée par Georges Sorel, qui trouvait, surtout à partir de 1917, un vaste champ d'application dans la pratique du mouvement ouvrier. Mais la violence la plus flagrante marquait la politique contre-révolutionnaire. Son exemple le plus connu est le meurtre, en 1919, des Spartakistes Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg. Ces circonstances historiques expliquent en partie l'importance qu'avait pour Benjamin le sujet de la violence : quel est le sens de la violence révolutionnaire ; peut-on, et sous quelles conditions, dire qu'un acte de violence révolutionnaire est « juste » ? Dans la douzième de ses « Thèses sur la philosophie de l'histoire », Benjamin mentionne expressément la Ligue spartakiste, en y reconnaissant l'une des dernières manifestations de la conscience de soi d'une classe vengeresse, à laquelle appartient la tâche de mener à son terme l'œuvre de la libération « au nom des générations des vaincus »²⁰. Dans le clivage de la gauche parlementaire entre les partisans des réformes sociales et les révolutionnaires, Benjamin se situe sans équivoque du côté de ces derniers. Mais le sens de sa réponse à la question d'une « justification » de la violence révolutionnaire est loin d'être évident.

Benjamin s'efforce de libérer le problème de la violence des limitations de la perspective instrumentale, qui prévaut encore de nos jours dans les analyses de ce phénomène. Il écarte d'abord la perspective du droit naturel (qui fut déjà l'objet de la critique sorélienne), qui qualifie de « juste » tout acte particulier de violence s'il sert de moyen à la réalisation d'une fin juste. Cependant, d'après Benjamin, cette « solution » du problème de la violence ne permet pas de

²⁰ W. BENJAMIN, *Illuminationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, p. 275.

répondre à la question décisive – à savoir, si la violence comme telle est justifiée, même si nous sommes sûrs qu'elle est un moyen servant une fin juste²¹. Pour approcher cette dernière question, Benjamin prend son point de départ dans un examen du positivisme juridique, qui est l'autre grande orientation de la philosophie du droit. Bien que de façon indirecte, le positivisme permet de dégager la question de la violence de la relation entre moyens et fins. Il ne se pose pas d'abord la question de ce que sont les « fins justes », mais juge, tout à l'inverse, les fins possibles de l'homme à la lumière des moyens par lesquels elles sont réalisées. Dans la perspective positiviste, sont « légitimes » ou « de droit » toutes les fins pouvant être actualisées par les moyens qui sont reconnus par le droit positif, même si ces moyens sont violents. Mais à ces fins s'opposent celles qui sont seulement « naturelles », ce qui veut dire, qui sont peut-être « justes », mais dont les moyens ne sont pas juridiquement sanctionnés. Pour le positivisme, l'exercice de la violence n'est justifié que dans le premier domaine²².

Benjamin considère l'image positiviste du droit comme plus adéquate à la réalité juridique et aux tendances du développement de l'État moderne. Mais c'est précisément l'image que le positivisme se fait du droit et l'État qui rend possible leur critique²³. Poussée au bout de ses conséquences, la logique positiviste nous fait voir que le droit ne s'oppose pas aux fins « naturelles » de l'homme à cause de leur caractère interne, mais parce que leur réalisation violente met en péril – dans la terminologie wébérienne – son propre « monopole de violence ». Le positivisme ne fait que mettre à nu le fait que le droit monopolise la violence afin de se préserver lui-même.

Selon Benjamin, la violence est indissociablement liée au droit, et ceci à double titre. En premier lieu, elle apparaît sous la forme d'une violence qui conserve le droit (*rechtserhaltende Gewalt*). À la lumière des développements précédents, il est clair que toute violence qui est sanctionnée par le droit contribue de fait à la conservation de celui-ci. Du point de vue positiviste, la violence qui conserve le droit est aussi la moins problématique, parce qu'elle est elle-même « fondée » dans le droit positif. Mais il y a aussi une autre violence du droit, celle que son être-en-vigueur présuppose : violence « originaire » qui fonde ou pose le droit (*rechtssetzende Gewalt*), sans laquelle celui-ci n'a aucune autorité. Aux yeux de Benjamin, le droit combat les grands criminels non pas à cause de la monstruosité de leurs méfaits, mais parce qu'ils se trouvent en position de concurrence avec lui-même, parce qu'ils tentent de « poser » un nouveau droit, en se servant à cet effet, tout comme le droit lui-même, des moyens violents²⁴.

²¹ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 179-180.

²² *Ibid.*, p. 180-182.

²³ *Ibid.*, p. 182.

²⁴ *Ibid.*, p. 186-188.

La distinction des deux sortes de la violence rend possible, d'abord, une critique des institutions de la démocratie parlementaire moderne. Ce que Benjamin appelle « la violence qui pose le droit » se laisse assimiler à la violence performative du pouvoir constituant qui instaure un nouvel ordre juridique. Cependant, Benjamin élargit la signification de cette violence au pouvoir législatif en général. C'est ainsi qu'il croit que la crise contemporaine des corps parlementaires s'explique en partie par le fait qu'ils ont perdu la conscience de leurs origines révolutionnaires, et qu'il leur manque « le sens de la violence qui pose le droit, qui est représentée en eux »²⁵. Toutefois, l'esprit de compromis qui anime les corps représentatifs n'arrive pas à éliminer la violence de la vie politique. Au contraire, elle subsiste comme l'horizon incontournable de tout compromis, et resurgit à chaque occasion où l'une des parties ne respecte plus le contrat.

Encore plus grave que cette incapacité des parlements à assumer la violence fondatrice qu'ils « représentent » est la confusion des deux violences – de celle qui pose le droit, et de celle qui le conserve – qui caractérise l'institution moderne de la police. En effet, les actions de celle-ci ne se limitent pas à l'application pure et simple des normes juridiques. La police est aussi autorisée à « poser » (par ses règlements) le droit. Cette ambiguïté de la police est un objet d'indignation du public, surtout dans les régimes politiques parlementaires, basés sur le principe de la séparation des pouvoirs. Puisque les compétences de la police à statuer sont larges et mal définies, puisque c'est souvent elle-même qui décide de ses compétences (en interprétant librement les objectifs du droit tels que la « sécurité » ou « l'ordre public »), le pouvoir policier tend à devenir amorphe et omniprésent en même temps, semblable à un fantôme (*gespenstlich*) qui hante et terrorise la vie quotidienne des citoyens²⁶.

Mais cette condamnation du lien bâtard entre les deux types de la violence du droit n'épuise pas la problématique de la critique de la violence. Il serait évidemment illusoire de tenter de « justifier » la violence qui conserve le droit en la faisant dériver sans reste d'une violence qui fonde le droit. La violence conservatrice présuppose la violence fondatrice, et c'est pour autant qu'elle peut la « représenter » ; mais tout ce que cela veut dire, c'est que le droit qui est en vigueur ne se laisse pas dériver d'un autre droit, mais d'une violence « originaire ». Il en résulte que la violence du droit se présuppose elle-même, et c'est précisément ce mouvement tautologique d'autoconstitution qui fait le scandale majeur du droit. En vertu de cette figure d'autoprésupposition, le droit lui-même se présente comme « ayant toujours été déjà là » ; comme l'a dit Franz Rosenzweig, tout droit est « essentiellement (*seinem Wesen nach*) – droit ancien »²⁷. Dans cette optique, le « droit naturel » lui-même se présente comme

²⁵ *Ibid.*, p. 190 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres*, Paris, Gallimard, t. I, p. 226 (trad. modifiée).

²⁶ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 189-190.

²⁷ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 370.

l'une des formes majeures d'une naturalisation idéologique de la violence du droit.

C'est justement par cette structure d'autoprésupposition de la violence que se définit la « violence mythique », celle qui « fonde » ou « pose » le droit, et qui est l'objet principal de la critique de Benjamin. La « position » du droit ne reflète pas un état de choses objectif, elle signifie plutôt l'instauration d'une limite (*Grenze*) qui n'existait pas avant, mais qui pourtant se présente comme ayant été là depuis toujours. C'est le sens que donne Benjamin au mythe grec de Niobé. Son châtement par les dieux n'est pas une simple punition qui résulte d'une transgression de la loi, il est lui-même équivalent à l'institution violente d'une frontière asymétrique entre les hommes et les dieux – d'un partage qui, du moment où il a été effectué, se présente comme éternel²⁸.

Ce que conteste la « critique de la violence » de Benjamin, ce n'est donc pas la violence mais le droit, dans la mesure ou celui-ci est lié à la violence de façon essentielle et intrinsèque. La tâche de cette critique n'est pas de penser un droit qui se passerait de la violence, ce qui n'est pas possible, mais, au contraire, de penser une violence qui soit libérée du droit, qui brise le cercle de la violence mythique. Cette violence, qui ne fonde aucun droit, Benjamin l'appelle « violence divine ».

Chez Deleuze et Guattari nous ne trouvons pas de concept que nous puissions immédiatement comparer avec celui de la violence divine. Toutefois, ces auteurs ont jeté les bases d'une conception au sein de laquelle le concept d'une « violence qui se présuppose » a une place de premier rang.

Dans *L'Anti-Œdipe*, la figure de l'autoprésupposition a été élaborée dans le cadre d'une théorie sur la despotie orientale comme proto-forme de l'État (*Urstaat*)²⁹. Pour sa part, cette théorie s'inspire largement par la conception du « mode de production asiatique », qui a été conçue par Marx lui-même (surtout dans son manuscrit *Principes de la critique de l'économie politique*), mais qui garde néanmoins un rapport problématique envers la théorie de l'État du marxisme « orthodoxe ». C'est la raison pour laquelle la théorie du mode de production asiatique a fait l'objet des grands débats, surtout dans le marxisme soviétique ou russe – débats souvent exaspérés par leurs enjeux ou conséquences politiques, comme, par exemple, par la question du développement du socialisme en Chine et dans d'autres pays asiatiques³⁰.

La conception du mode de production asiatique s'écarte du schéma linéaire et uniforme du développement historique qui ordonne les formations socio-économiques déterminées toujours de la même façon, à partir de la communauté

²⁸ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 197.

²⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 257-263, 227-236 ; cf. G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et L'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 107-123.

³⁰ M. SAWER, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1984, p. 95.

primitive, en passant par les stades successifs de l'esclavagisme et de la féodalité, pour trouver son terme dans le capitalisme et le socialisme. De surcroît, cette conception ne se laisse pas concilier avec la théorie centrale du matérialisme historique, selon laquelle les États se sont historiquement formés comme instruments de domination de classe, la notion de classe présupposant à son tour l'existence de la propriété privée sur les moyens de production. Or l'État despotique ou oriental ne connaît pas de propriété privée ni, par conséquent, de catégorie de « classe ». Au contraire, c'est une formation dans laquelle chacun est également soumis au pouvoir de l'État, comme le dit la célèbre formule de Marx sur « l'esclavage général de l'Orient »³¹. Au lieu de sanctionner les rapports de production qui existent déjà dans une société donnée, les États despotiques donnent eux-mêmes lieu à la production : par les grands travaux hydrauliques, dont le but est l'irrigation des terres, ils créent les conditions de la production et, par ce biais, la structure sociale correspondante. Malgré l'existence de la division du travail et des inégalités sociales importantes, dans ces sociétés il n'y a pas de classes : il s'y agit plutôt des castes, dont la plus importante est celle des fonctionnaires d'État ou des bureaucrates, qui est surtout chargée d'organiser la production. Dans les États despotiques, les appareils étatiques engendrent eux-mêmes leur classe dominante³² ; c'est ainsi que l'État oriental ou despotique se présente comme une instance autonome par rapport à tout le champ de la production sociale. En un sens, il est aussi « autonome » par rapport à ses propres « conditions historiques ». Deleuze et Guattari résument ainsi sa naissance et son mode de fonctionnement :

une unité supérieure de l'État s'instaure sur la base des communautés rurales primitives, qui conservent la propriété du sol, tandis que l'État en est le vrai propriétaire conformément au mouvement objectif apparent qui lui attribue le surproduit, lui rapporte les forces productives dans les grands travaux, et le fait apparaître lui-même comme la cause des conditions collectives de l'appropriation.³³

Les deux auteurs désignent cette opération, qui d'après eux « constitue l'essence de l'État », comme celle de « surcodage »³⁴ : les communautés rurales primitives, avec leurs codes lignagers et territoriaux, sont la condition de la formation de l'État ; mais l'opération étatique de surcodage est la réinscription de ces codes, par laquelle l'État lui-même se constitue en cause de la production et unité transcendante qui s'approprie la plus-value : « L'essentiel de l'État, c'est ... la création d'une seconde inscription par laquelle le nouveau corps plein,

³¹ K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 42, Berlin, Dietz, 1983, p. 403.

³² G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et L'Anti-Œdipe. La production du désir*, op. cit., p. 113.

³³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 229-230.

³⁴ *Ibid.*, p. 236.

immobile, monumental, immuable, s'approprié toutes les forces et les agents de production »³⁵.

En fait, la théorie du mode de production asiatique nous met en présence d'un État qui est « autonome » par rapport au cadre conceptuel du matérialisme historique. L'État despotique ou oriental est un « nouveau corps plein déterritorialisé »³⁶, qui, au lieu de faire partie de la superstructure, au lieu d'être un phénomène secondaire ou dérivé, assure les conditions de base de la production et qui, par conséquent – pour le dire un peu paradoxalement – crée les conditions de sa propre apparition historique. Mais il faut souligner qu'il s'agit ici surtout d'une « indépendance » relativement à la théorie matérialiste de l'État, parce que l'autonomie de l'État oriental n'est que l'envers de sa dépendance des conditions naturelles, qui expliquent la contingence apparente de ses commencements dans le temps. En effet, quand il s'agit des « États hydrauliques » de Wittfogel, on pourrait dire que c'est la nature qui joue le rôle de la « déterminante en dernière instance ». On a critiqué le « déterminisme géographique » de cet auteur, tout comme la « déviation géographique » de Plekhanov. Mais il n'est pas étonnant que, en revanche, Wittfogel ait qualifié d'« idéaliste » la conception de Lukács ou de Kautsky, qui insistaient sur l'indépendance totale des conditions sociales de la production par rapport au milieu physique ou géographique. Une telle indépendance de la société par rapport à la nature donne nécessairement lieu, d'après Wittfogel, à une dématérialisation de l'histoire³⁷.

Dans le marxisme, il est devenu habituel de parler du mode de production asiatique comme d'une alternative au modèle occidental. En tout cas, la théorie de ce mode parle en faveur de la conception d'un développement historique multilinéaire³⁸. Mais la conception de l'*Urstaat* de Deleuze et Guattari va encore plus loin, parce que ces auteurs n'acceptent pas vraiment le naturalisme de Wittfogel, et parce qu'ils voient en l'État despotique la forme latente de tout État futur. Les origines de l'État despotique ne se laissent pas établir, parce qu'elles semblent reculer toujours plus loin dans le passé: les recherches historiques ou archéologiques sont incapables d'expliquer même les formes les plus « primitives » de l'organisation sociale (y compris celles des peuples « nomades »), sans mettre en jeu l'hypothèse d'un *Urstaat*, sur les ruines duquel elles se constitueraient (« Sous chaque Noir et chaque Juif, un Egyptien, un Mycénien sous les Grecs, un Étrusque sous les Romains »; « chaque forme plus 'évoluée' est comme un palimpseste »). Comme Deleuze et Guattari le disent explicitement, L'État despotique oriental ne s'est pas formé

³⁵ *Ibid.*, p. 232 et 235.

³⁶ *Ibid.*, p. 234.

³⁷ M. SAWER, *Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje*, op. cit., p. 145-148.

³⁸ *Ibid.*, p. 106 ; K. WITTFOGEL, *Oriental Despotism*, New Haven/London, Yale University Press, 1957, p. 369.

progressivement ; il n'a pu surgir que d'un coup, « tout armé » ; cet État est la « formation de base », qui « horizons toute l'histoire »³⁹.

Dans la description de Deleuze et Guattari, l'État despotique, ou son phantasme, fonctionne comme une « machine » idéaliste, comme cause de lui-même (*causa sui*). Dans le langage de la dialectique spéculative, on pourrait dire que l'*Urstaat*, comme le sujet hégélien, pose ses propres présuppositions et, pour autant, ne présuppose rien d'autre que lui-même⁴⁰. Une question se pose alors : ce caractère singulier de l'État despotique, est-il du domaine de l'apparence ou du phantasme, ou correspond-il, au contraire, à la façon dont cet État fonctionne objectivement ? Mais pour le concept de l'*Urstaat*, ce dilemme n'est peut-être pas pertinent. La perspective nietzschéenne qu'adoptent Deleuze et Guattari suggère que la notion de surcodage est à prendre au sens de réinterprétation d'une interprétation précédente ou d'un « code » qui existe déjà – ce qui, par ailleurs, suppose la domination d'une nouvelle « force » historique ; cependant, d'après les thèses propres de Nietzsche, au-dessous des couches interprétatives sédimentées, il n'y a pas d'états de choses qui se laisseraient décrire « objectivement ». Mais une lecture hégélienne de la théorie deleuzo-guattarienne de l'État est également possible. Dans cette perspective, le phantasme de l'autonomie de l'*Urstaat* se laisserait comprendre au sens d'une apparence « objective » (*Schein*). Il faudrait ici penser ce terme à partir de la doctrine hégélienne de l'essence, qui connaît un type de réflexion qui est, pour ainsi dire, « autonome » par rapport aux états de faits auxquels il est censé s'appliquer : au lieu de « présupposer » ces états de faits, cette réflexion les « pose » ou les produit par son propre mouvement⁴¹. Ce n'est pas un hasard si Deleuze et Guattari, nonobstant leur critique infatigable de la dialectique, reprennent à la lettre, dans le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie*, la formulation hégélienne selon laquelle « l'État comporte tous les moments essentiels de son existence »⁴². En effet, cette phrase paraît résumer toute l'opération de surcodage, par laquelle l'État despotique s'autoproduit.

Dans ce livre, Deleuze et Guattari reprennent et développent plus loin leurs thèses sur le caractère autonome et transhistorique de l'État archaïque ; d'après l'une de leurs formulations, « les États modernes ont avec l'État archaïque une sorte d'unité trans-spatiotemporelle »⁴³. L'*Urstaat* reste donc le modèle selon lequel fonctionne tout État – qu'il soit oriental, esclavagiste, féodal ou capitaliste. Cependant, les auteurs expriment ici de façon plus décidée leur conviction que c'est l'État capitaliste en particulier qui ressuscite l'État

³⁹ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 257-258.

⁴⁰ Voir par exemple G.W.F. HEGEL, *Werke* [in 20 Bänden], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, B. VI, p. 220.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25-30.

⁴² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 575 ; cf. G.W.F. HEGEL, *Werke*, op. cit., B. VII, p. 404.

⁴³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 574.

archaïque. La différence majeure entre les deux formes de l'État réside dans le fait que l'État despotique effectue un surcodage des flux, tandis que l'État capitaliste opère plutôt dans le champ d'immanence des flux « décodés ». Mais il y a aussi une affinité fondamentale entre les deux, qui consiste en l'opération de capture magique ou de « nexum ». Les « appareils de capture », que Deleuze et Guattari analysent dans le treizième Plateau, ne se laissent comprendre qu'à partir de la logique de l'autoprésupposition, qu'on trouve aussi à l'œuvre dans le « surcodage », qui caractérise l'État oriental. La marque principale de cette opération tient au fait que la capture étatique elle-même instaure « le champ » dans lequel la capture s'effectue. Il en résulte que « l'unité de l'État » se présuppose toujours elle-même, de façon que les explications de ses origines sont toujours tautologiques⁴⁴. De manière analogue, d'après Marx, la conceptualité de l'économie politique, avec sa catégorie centrale de travail, « présuppose » déjà la désappropriation de l'« ouvrier » – ce qui fait que son exploitation, à l'intérieur du champ de l'économie politique, se présente comme ayant toujours été déjà faite, et, par conséquent, comme « naturelle ». Deleuze et Guattari analysent le mode de fonctionnement des appareils de capture sur l'exemple de la théorie de la monnaie et du profit de Bernard Schmitt⁴⁵. Au moment de son émission, la monnaie n'a pas de « valeur » ; elle n'acquiert la valeur qu'en étant mise en rapport avec l'ensemble des biens achetables. Supposons donc que la totalité du flux monétaire soit distribuée aux producteurs immédiats à titre de leur salaire nominal: la valeur réelle de chaque portion de ce flux sera établie en fonction du rapport de correspondance entre l'ensemble des biens et l'ensemble de la masse monétaire. Mais en réalité, les producteurs n'arrivent jamais à convertir la totalité de leur revenu en biens. C'est la raison pour laquelle, de fait, leur salaire réel reste inférieur à leur salaire nominal ; ils se trouvent donc désappropriés de la différence entre les deux. Cependant, cette désappropriation est inscrite dans l'opération même de « capture » par laquelle ils sont constitués en « producteurs », et leur activité libre en celle de « travail ».

La structure de l'opération de capture ainsi décrite correspond rigoureusement à celle de la « violence mythique » de Benjamin. Finalement, dans *Mille plateaux*, l'opération de capture magique est expressément qualifiée de « violence d'État »⁴⁶. Comme la violence mythique de Benjamin, la violence d'État est difficile à assigner ; il s'agit là d'une « violence qui se pose comme déjà faite, bien qu'elle se refasse tous les jours »⁴⁷. Il y a aussi et surtout une affinité essentielle entre la critique de la violence policière par Benjamin et ce qu'en dit le treizième Plateau : « *la police d'État ou violence de droit...* consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture... Le surcodage d'État, c'est

⁴⁴ *Ibid.*, p. 532.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 555-557.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 558.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 558.

précisément cette violence structurelle qui définit le droit, violence « policière » et non guerrière ». Et ensuite :

Il y a violence de droit chaque fois que la violence contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, ou, comme dit Marx, chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture... C'est pourquoi, à l'inverse de la violence primitive, la violence de droit semble toujours se présupposer, puisqu'elle préexiste à son propre exercice : l'État peut alors dire que la violence est « originelle », simple phénomène de nature.⁴⁸

3. L'indisponibilité de la violence divine : « Yahveh pour faire la synthèse »

La tâche de briser le cercle de l'autoprésupposition de la violence mythique a deux versants. Le premier est proche à la généalogie nietzschéenne, et consiste à montrer comment ce cercle se forme, comment son intérieur se dessine à partir de l'extériorité pure des flux libres ou des lignes de fuite, comme leur effet ou leur « plissement ». C'est à peu près ainsi que Deleuze a décrit l'orientation fondamentale de la pensée foucauldienne, son obsession « par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer »⁴⁹. Cette image s'adapte également à ce que Deleuze et Guattari eux-mêmes essaient de faire. Mais cela n'est pas suffisant, parce qu'il faut aussi montrer, si l'on se trouve pris dans le cercle, comment on peut en sortir. Et ce n'est pas seulement une question de « politique » de la théorie, mais aussi de méthodologie : faute de pouvoir dire comment échapper au cercle de la violence mythique, on ne sera jamais sûr que son « dehors » existe, que les prétendues « lignes de fuite » sont autre chose que des projections partielles de ce qui se trouve dans son intérieur. Comment échapper à la « latence » de la proto-forme étatique et à sa violence circulaire ?

Au premier abord, la réponse de Benjamin à cette question est sans équivoque : c'est la violence divine qui brise le mouvement circulaire de la violence du droit et de l'État (expressions qui connotent le cercle apparaissent au moins deux fois dans l'essai: *Bannkreis*, *Umlauf*). Dans la terminologie deleuzienne, c'est la violence divine qui dessine une « ligne de fuite », et qui permet de sortir du cercle de la violence mythique.

Benjamin oppose point par point les deux violences :

Si la violence mythique pose le droit, la violence divine le détruit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites ; si la violence mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation, la violence divine lave de la faute ; si celle-là menace, celle-ci frappe ; si la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 559.

⁴⁹ G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 104.

première est sanglante, la seconde est mortelle sur un mode non sanglant.⁵⁰

La violence divine est violence pure et immédiate. Elle permet d'échapper au cercle du droit, qui est en fait celui du destin. D'après Benjamin, ce cercle vient du fait que le jugement y précède la « faute » ou la « transgression » ; parce que, à l'origine, il n'existe même pas de faute ni de transgression, mais seulement une dette (*Verschuldung*) – celle, précisément, de la vie nue, qui est pourtant, prise pour elle-même, « innocente »⁵¹. Or, en affranchissant l'homme du droit, la violence divine le libère en même temps du destin, en tant que celui-ci est lié à cette dette originaire et à son expiation.

Benjamin donne un exemple biblique de la violence divine, qu'il oppose au mythe grec de Niobé : c'est le jugement divin de la bande de Coré, qui s'est révoltée contre la position privilégiée de Moïse et Aron au sein de la tribu Lévitte. Coré, qui est lui-même Lévitte, s'oppose à Moïse et à ses adeptes en contestant leur droit de s'ériger en « chefs de l'assemblée du Seigneur ». Il affirme notamment que tous les membres de la communauté sont « saints ». En réponse à cet acte de rébellion, Moïse défie Coré et sa troupe à se présenter devant Dieu, qui fera savoir lequel d'entre eux est vraiment élu. Comme on le sait, au terme de ce jugement, Coré et ses partisans sont engloutis dans la terre, et les 250 hommes qui les ont suivis sont dévorés par un feu divin (Nombres, 16).

Le concept de la « violence divine » a été l'objet de discussions importantes. Pour Benjamin lui-même, le type contemporain de la violence divine, c'était la « violence » avouée de la grève générale prolétarienne, telle que l'avait imaginée Sorel. Mais les lecteurs de Benjamin sont enclins à juger ce concept à la lumière de l'histoire ultérieure aussi. C'est notamment Derrida qui a fait le rapprochement entre la « violence divine » de Benjamin et la violence de l'Holocauste, en attirant l'attention sur le caractère « non sanglant » de l'extermination planifiée des Juifs dans les chambres à gaz⁵². Mais il y a d'autres questions que soulève l'exemple de Coré. A savoir, étant donné le caractère « égalitaire » de sa contestation, en quel sens la violence extrême que Dieu exerce sur lui et ses adhérents peut-elle servir de paradigme à la violence révolutionnaire ?

Il paraît que, aux yeux de Benjamin, la rébellion de Coré reste prise dans le cercle de la violence mythique précisément parce qu'elle est en train de poser un nouveau droit – même si ce droit est égalitaire – alors que la violence divine vise à supprimer tout droit. Benjamin comprend cette suppression du droit comme une irruption de la transcendance dans l'histoire. Ce point de vue

⁵⁰ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 199 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres, op. cit.*, p. 238 (trad. modifiée).

⁵¹ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 175.

⁵² J. DERRIDA, « Force of Law : The “Mystical Foundation of Authority” », *art. cit.*, p. 1044-1045.

rappelle la conception de Carl Schmitt, selon laquelle la catégorie juridico-politique de la souveraineté a son origine dans la notion théologique de miracle. Toutefois, Benjamin se refuse explicitement à identifier la violence divine à une intervention supranaturelle de Dieu dans le cours du monde, au sens du miracle schmittien⁵³. Plutôt qu'à la théologie politique de Schmitt, la « violence divine » de Benjamin fait penser à une phrase de Robespierre, qui décrit, justement, la violence révolutionnaire immédiate qu'exerce le peuple : « Les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires ; ils ne rendent point de sentences, ils lancent la foudre »⁵⁴. S'il y a chez Benjamin une « transcendance » de la violence divine, elle représente plutôt l'impossibilité de réduire l'homme au statut d'objet du destin et du droit ; elle renvoie à un concept de justice qui ne se laisse pas assujettir au droit.

La réponse à la question de l'extériorité de la violence révolutionnaire semble être moins claire chez Deleuze et Guattari. Par exemple, le treizième Plateau donne, entre autres, une classification des types de la violence. Y figurent la violence « rituelle » des sociétés dites primitives, la guerre (étatique par définition), le crime, et, finalement, la violence d'État, dont le modèle est précisément la violence policière⁵⁵. Mais il est difficile de ne pas constater qu'il n'y a pas, à cet endroit du texte au moins, de type de violence qu'on pourrait qualifier de « révolutionnaire », encore moins de « violence divine », qui servirait de fondement à celle-ci.

Une telle violence ne saurait évidemment correspondre qu'à celle d'une « machine de guerre » nomade. Et pourtant, comme on l'a vu, la machine de guerre n'est pas analysée en termes d'un type de violence qui lui serait propre : au contraire, pour Deleuze et Guattari, elle ne devient violente qu'en entrant en conflit avec l'État. Il existe donc bien une extériorité nomade qui met en question l'État ; mais cette extériorité n'est pas dès le départ « violente ». Quand il s'agit de penser l'origine de la violence, tout se passe comme si un jeu de présuppositions nous entraînait de plus en plus loin, à perte de vue. C'est ainsi que les peuples nomades ne mettent leurs machines de guerre « en fonction » de violence que quand ils sont confrontés à l'existence d'un État. Mais même ces premiers États, les États « archaïques », ne sont pas violents dès l'abord – par exemple, la guerre n'est pas vraiment l'affaire des États « hydrauliques » – mais le deviennent seulement pour répondre aux dangers auxquels les expose leur dehors nomade. A proprement parler, l'origine de la violence n'est pas localisable. Elle se joue plutôt dans l'interstice qui sépare le cercle clos de l'État et son dehors nomade. Sur un autre plan, le même problème se pose à propos des sociétés dites primitives. D'après Clastres, dont les thèses

⁵³ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 200.

⁵⁴ M. ROBESPIERRE, « Sur le procès du roi », in S. ŽIZEK, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008, p. 151-163 (p. 154 pour la citation) ; cf. S. ŽIZEK, *Violence*, New York, Picador, 2008, p. 202.

⁵⁵ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 559.

Deleuze et Guattari acceptent, ces sociétés ne sont pas simplement privées de l'État (au sens où elles ne seraient pas assez développées pour en avoir un), mais disposent des mécanismes efficaces, souvent violents (la guerre est l'un des plus importants parmi eux), pour conjurer activement son apparition⁵⁶. Cependant, Deleuze et Guattari semblent réduire la violence de ces mécanismes (à leur propos, ils parlent de « lutte » et non pas de « guerre ») à une signification purement rituelle⁵⁷.

Et pourtant, il y a chez Deleuze et Guattari la même urgence que chez Benjamin de penser une violence révolutionnaire qui puisse échapper au cercle de la violence qui se présuppose elle-même. En témoigne l'expression même de « machine de guerre ». Michael Hardt a suggéré que ce terme peut prêter à des malentendus parce que, d'après les thèses de Deleuze et Guattari, la machine de guerre prise pour elle-même n'est pas liée à la guerre, mais au pouvoir de transmutation et de déterritorialisation. En conséquence, il a proposé de remplacer cette expression par la formule « machine nomade » ou « machine lisse »⁵⁸. D'un point de vue purement formel, cette suggestion est convaincante. Cependant, elle n'est pas tout à fait justifiée, parce que le concept de machine de guerre reste pour le moins indissociable de la possibilité d'une « violence » éventuelle. C'est bien ce que Deleuze et Guattari affirment : la guerre est le supplément *nécessaire* de la machine de guerre⁵⁹.

Dans ce contexte, les auteurs de *Mille plateaux* renvoient eux aussi aux exemples tirés de l'Ancien Testament. A la vérité, ils ne font pas mention de la rébellion de Coré. Mais ils relatent tout de même l'histoire de Moïse dans le désert. C'est dans le désert que Moïse monte une « machine de guerre » prophétique, dont les attributs essentiels sont les « aspects » de l'existence nomade indiqués dans la première partie de ce texte. Cependant,

Moïse s'aperçoit peu à peu, et par étapes, que la guerre est le supplément nécessaire de cette machine, parce qu'elle rencontre ou doit traverser des villes et des États, parce qu'elle doit d'abord y envoyer des espions (*observation armée*), puis peut-être monter aux extrêmes (*guerre d'anéantissement*).

Moïse découvre donc progressivement que le rapport qui lie la « machine de guerre » à la guerre ou à la violence, bien que « synthétique », est « nécessaire », ce qui correspond très exactement à la définition kantienne des jugements synthétiques *a priori*. Or dans une parenthèse, Deleuze et Guattari ajoutent : « il faut Yahveh pour faire la synthèse »⁶⁰. Est-ce donc à dire qu'une éventuelle « violence » de la machine de guerre nomade ne se laisse justifier

⁵⁶ P. CLASTRES, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

⁵⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 559.

⁵⁸ M. HARDT, « Reading Notes on Deleuze and Guattari – Capitalism and Schizophrenia », URL : <http://www.duke.edu/~hardt/mp5.htm> (consulté le 19 mars 2011).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 520.

⁶⁰ *Ibid.*

qu'à partir de la transcendance, comme dans le cas de la « violence divine » de Benjamin; qu'une certaine « transcendance » est nécessaire pour sortir du cercle de la « violence qui se présuppose » ?

On pourrait comprendre cette référence à Yahveh comme une concession à un certain messianisme révolutionnaire, concession qui rapprocherait « Le traité de nomadologie » du soi-disant « messianisme marxiste » de Benjamin. Mais c'est exactement le contraire que nous voudrions suggérer. D'abord en ce qui concerne Benjamin lui-même. Ce qu'on appelle parfois son messianisme ne nous semble être dans ce contexte qu'une façon très impropre de nommer sa conviction de l'indisponibilité essentielle de la violence révolutionnaire. Affirmer, comme le fait Benjamin, que la question de la violence reste indissociable d'un certain rapport à la transcendance, revient à dire que la justification de la violence reste à jamais une question sans réponse définitive et certaine. Elle ne se laisse jamais consolider ou naturaliser dans un « droit » à exercer la violence.

Ceci est dit très clairement à la fin du texte de Benjamin. Le cas de Coré nous donne un exemple de la violence divine qui reste sans équivoque, parce qu'il s'agit ici d'un acte divin: les mains de Moïse ne sont pas souillées par cette violence⁶¹. Mais une révolution ne peut pas se passer des actes de violence commis par des hommes. Or il est dit dans la Loi : *Tu ne dois pas tuer*. Il en résulte, évidemment, un problème. Benjamin tente de le résoudre en montrant que, d'une part, l'interdiction de tuer n'est pas absolue. C'est ainsi que le judaïsme refuse explicitement la condamnation de cet acte en cas de défense légitime. Plus important encore est l'argument suivant qu'évoque Benjamin: de l'interdiction de tuer, qui précède l'acte, que Dieu a posée « devant » cet acte, ne découle immédiatement aucun jugement de l'acte quand celui-ci a été effectué. Ici, le commandement reste « inapplicable », parce qu'il est « incommensurable » à l'acte accompli⁶². C'est, en effet, ce décalage entre le jugement et l'acte qui ouvre la possibilité de la violence révolutionnaire, qui est « la plus haute manifestation de la violence pure par l'homme »⁶³ – dans la *mesure*, justement, où celle-ci est identique à la « violence divine », qui supprime l'ordre de la violence mythique du droit. Tout de même – d'autre part – il est essentiel que cette « mesure » ne se laisse jamais déterminer. Ceci veut dire qu'il n'est pas possible d'établir un « critère » de la légitimité de la violence révolutionnaire. De fait, l'introduction un tel critère serait équivalente à la constitution d'un nouveau droit, qui ferait retomber la violence

⁶¹ Cf. *Nombres* 16: 22

⁶² W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 200. Gershom Scholem, pour sa part, souligne la différence qui existe entre le jugement et son *exécution*. D'après Scholem, la suspension de l'exécution qui, toutefois, laisse le jugement intact, est la justice. Il n'y a que le jugement de Dieu qui *est* sa propre exécution (G. SCHOLEM, « On Jonah and the Concept of Justice », *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, 1999, p. 353-361 ; p. 357-358 en l'occurrence).

⁶³ W. BENJAMIN, *Aufsätze, Essays, Vorträge, op. cit.*, p. 202 ; tr. fr. W. BENJAMIN, *Œuvres, op. cit.*, p. 242 (trad. modifiée).

révolutionnaire dans le domaine du mythe. Par conséquent, les actes de la violence révolutionnaire ne se laissent pas juger ; mais ils ne se laissent pas non plus justifier, ni même simplement excuser une fois qu'ils sont faits. On ne peut jamais être sûr qu'un acte de violence particulier est un « cas » de la « violence divine ». Celle-ci est « transcendante » au sens de son indisponibilité. C'est la raison pour laquelle, comme le disent Deleuze et Guattari, il faut Yahveh pour « faire la synthèse » entre la machine de guerre et la violence.

A partir de ce point, plusieurs rapprochements entre Benjamin et Deleuze semblent possibles. La « transcendance » de la violence divine peut se nommer autrement, de façon à correspondre davantage à la pensée deleuzienne, « singularité » ou « événement ». Un tel concept de la transcendance (au sens de rupture ou d'irruption) ne s'oppose nullement à la notion deleuzienne de l'immanence, ni à la continuité du devenir (par exemple, c'est Deleuze lui-même qui a parlé des événements de Mai 68 comme d'une « irruption d'un devenir à l'état pur »⁶⁴). Ce qu'on appelle la transcendance, ce serait plutôt la singularité irréductible de chaque situation, de chaque « agencement ». Par contre, cette notion de transcendance s'oppose bien à un certain concept du « transcendantal » – au sens de la question de droit (*quaestio iuris*) kantienne – qui permettrait d'ériger les règles de l'action en principes absolus. Deleuze et Guattari, comme Benjamin, seraient donc des penseurs qui « ne jugent pas ».

L'indisponibilité de chaque situation singulière, des lignes de fuite qui la constituent et l'emportent toujours plus loin, en l'absence de programme et de téléologie, correspond à celle de la « violence divine » de Benjamin, qui n'est pas, elle non plus, moyen d'une fin. Comme le dit Deleuze, les révolutions ne se laissent pas légitimer par l'état de fait qu'elles instaurent, c'est-à-dire, elles ne se laissent pas concevoir de façon instrumentale – et pourtant, il y a des situations dans lesquelles « la seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire »⁶⁵. Cette affirmation met Deleuze dans une proximité essentielle non seulement avec Benjamin, mais aussi avec beaucoup des contemporains de ce philosophe, qui partageaient avec lui la conviction que la révolution n'est possible que comme un événement de la praxis actuelle, et non pas comme un simple instrument de la transformation de la société dont le résultat serait calculable d'avance.

L'absence de la violence dans le concept de la « machine de guerre » de Deleuze et Guattari ne s'explique pas non plus par l'hésitation de ses auteurs à assumer la responsabilité d'une éventuelle violence des actes révolutionnaires. Au contraire, elle exprime leur refus de la fonction légitimisante d'une « théorie » de la révolution – leur suspension des principes qui « justifient » les pratiques concrètes des luttes sociales, mais qui réduisent en même temps leur caractère d'irruption événementielle. Ceci nous semble être l'enjeu du concept

⁶⁴ G. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 231.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 231.

de la « violence divine » aussi, au-delà de toutes les équivoques auxquelles ce concept de Benjamin peut donner lieu.