

LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

Cet ouvrage collectif, dirigé par Philippe Coppens et Matthieu de Nanteuil, est consacré à l'analyse des rapports entre le droit et la violence. Son point de départ est le texte de Walter Benjamin « Zur Kritik Der Gewalt Und Andere Aufsätze », paru en Allemagne en 1921. Sa traduction française est « Critique de la Violence ».

Le mot allemand « Gewalt » a un double sens qui permet de comprendre de manière assez intuitive le projet de Benjamin. Car il signifie le « pouvoir », l'« autorité », mais également la « violence ». Et la « Kritik der Gewalt » est effectivement une critique de la violence du droit. Les juristes croient volontiers que le droit possède la capacité de transformer l'usage de la force en exercice légitime de l'autorité. L'action du droit est généralement pensée comme une recherche continue du bien commun, dont l'une des expressions serait l'Etat de droit. Au fond, le droit serait le passage nécessaire vers la paix.

Or ce n'est pas du tout la conception défendue par Benjamin. Il nous rappelle au contraire que si le droit est toujours né du conflit, il ne pourra jamais le dépasser. Qu'il l'entretient même plutôt qu'il ne l'apaise. Qu'il le fasse sans cesse renaître dans sa volonté de domination par les normes. Loin de contribuer à la construction de la paix, le droit ne pourrait que voiler la violence qui le constitue. La violence serait donc, en réalité, son mode d'existence propre. Mais est-il possible de régler les affaires humaines en sortant du droit ? Et si oui, comment ?

Sous la direction de :

Philippe Coppens, juriste et philosophe, maître de recherches du FNRS, professeur à la Faculté de droit, Centre de philosophie du droit, Institut JUR-I, UCLouvain.

Matthieu de Nanteuil, sociologue, professeur à la Louvain School of Management et membre du Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (CriDIS), Institut IACCHOS, UCLouvain.

Avec les contributions de : Mylène Botbol-Baum, Louis Carré, Philippe Coppens, Leopoldo Múnera Ruiz, Matthieu de Nanteuil, Aymar Nyenyezi Bisoka.



CENTRE PERELMAN
DE PHILOSOPHIE DU DROIT

www.philodroit.be

www.larcier.com
www.stradalex.com

VIODRO
ISBN : 978-2-8027-6872-2



Made
in EU

29

SOUS LA DIRECTION DE
PHILIPPE COPPENS ET
MATTHIEU DE NANTEUIL

LA VIOLENCE DU DROIT. REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

SOUS LA DIRECTION DE PHILIPPE COPPENS ET MATTHIEU DE NANTEUIL



LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

PENSER LE DROIT



BRUYLANT

La collection « Penser le Droit »

La collection « Penser le Droit » a pour objet la publication d'ouvrages originaux de philosophie et de théorie du droit. Elle accueille également des traductions d'ouvrages étrangers.

La qualité scientifique des manuscrits soumis à publication est évaluée de manière anonyme par le comité de lecture de la collection. Les manuscrits sont envoyés au Centre Perelman de Philosophie du Droit, Université Libre de Bruxelles, CP-132, 50 av. F.D. Roosevelt, B-1050 Bruxelles.

Organisation de la collection

Directeur : Prof. Benoît Frydman

Secrétaires : Prof. Gregory Lewkowicz et Prof. Arnaud Van Waeyenberge

Comité de lecture

Olivier CORTEN

*Professeur à l'Université Libre
de Bruxelles*

Mireille DELMAS-MARTY

Professeur au Collège de France

Edouard DELRUELLE

Professeur à l'Université de Liège

Alfred DUFOUR

Professeur à l'Université de Genève

Jean-Marc FERRY

Professeur à Nancy

Marie-Anne FRISON-ROCHE

*Professeur à l'Institut d'Études
Politiques de Paris*

Antoine GARAPON

*Secrétaire général de l'Institut
des Hautes Études sur la Justice*

Serge GUTWIRTH

*Professeur à la Vrije Universiteit
Brussel*

Peter HAGGENMACHER

*Professeur à l'Institut Universitaire des
Hautes Études Internationales de Genève*

Jean-François KERVÉGAN

Professeur à l'Université Paris-I Sorbonne

Françoise MICHAUT

Directrice de Recherche au C.N.R.S.

François OST

Professeur à l'Université de Saint-Louis

Diego QUAGLIONI

Professeur à l'Université de Trente

Michael STOLLEIS

*Professeur à l'Université de
Francfort-sur-le-Main*

Françoise TULKENS

*Vice-Président honoraire à la Cour
Européenne des Droits de l'homme*



LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

SOUS LA DIRECTION DE
PHILIPPE COPPENS ET MATTHIEU DE NANTEUIL

PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

1. *Classer les droits de l'homme*, sous la direction de Emmanuelle BRIBOSIA et Ludovic HENNEBEL, 2004.
2. *La société civile et ses droits*, sous la direction de Benoît FRYDMAN, 2004.
3. *L'auditoire universel dans l'argumentation juridique*, par George C. CHRISTIE.
Traduit de l'anglais (américain) et présenté par Guy HAARSCHER, 2005.
4. *Le sens des lois. Histoire de l'interprétation et de la raison juridique*, par Benoît FRYDMAN,
3^e édition, 2011.
5. *Philosophie de l'impôt*, sous la direction de Thomas BERNS, Jean-Claude DUPONT, Mikhaïl XIFARAS,
2006.
6. *Responsabilités des entreprises et corégulation*, par Thomas BERNS, Pierre-François DOCQUIR, Benoît
FRYDMAN, Ludovic HENNEBEL et Gregory LEWKOWICZ, 2006.
7. *Dire le droit, faire justice*, par François OST, 2007.
8. *Généalogie des savoirs juridiques contemporains. Le carrefour des lumières*,
sous la direction de Mikhaïl XIFARAS, 2007.
9. *La vertu souveraine*, par R. DWORKIN. Traduit de l'anglais (américain) et présenté par Jean-Fabien SPITZ.
10. *Juger les droits de l'homme. Europe et États-Unis face à face*, par Ludovic HENNEBEL, Gregory
LEWKOWICZ, Guy HAARSCHER et Julie ALLARD, 2007.
11. *La prohibition de l'engagement à vie, de la condamnation du servage à la refondation du licenciement.*
Généalogie d'une transmutation, par Alain RENARD, 2008.
12. *L'Europe des cours. Loyautés et résistances*, par Emmanuelle BRIBOSIA,
Laurent SCHEEK, Amaya UBEDA de TORRES, 2010.
13. *L'imaginaire en droit*, sous la direction de Mathieu DOAT et Gilles DARCY, 2011.
14. *Le sens des lois. Histoire de l'interprétation et de la raison juridique*,
par Benoît FRYDMAN, 3^e édition, 2011.
15. *La science du droit dans la globalisation*, sous la direction de Jean-Yves CHÉROT et Benoît FRYDMAN,
2012.
16. *Théorie bidimensionnelle de l'argumentation juridique. Présentation et argument a fortiori*, par Stefan
GOLTZBERG, 2012.
17. *Dire le droit, faire justice*, 2^e édition par François OST, 2012.
18. *Droit et dissimulation*, sous la direction d'Agnès CERF-HOLLANDER, 2013.
19. *La proscription en droit*, sous la direction de Catherine-Amélie CHASSIN, 2013.
20. *Le droit, entre autonomie et ouverture. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Bergel*, sous la
coordination de Jean-Yves CHÉROT, Sylvie CIMAMONTI, Laetitia TRANCHANT et Jérôme TRÉMEAU,
2013.
21. *Droit, morale et marché*, par Xavier DIEUX, 2013.
22. *Droit et pluralismes juridiques*, par Jacques VANDERLINDEN, 2013.
23. *Gouverner par les standards et les indicateurs*, sous la direction de Benoît Frydman et Arnaud VAN
WAYENBERGE, 2014.
24. *L'évaluation de la recherche en droit. Méthodes et enjeux – Assessing Research in Law. Stakes and
methods*, sous la direction de Thierry TANQUEREL et Alexandre FLÜCKIGER, 2015.
25. *À quoi sert le droit. Usages, fonctions, finalités*, par François Ost, 2016.
26. *Les nouveaux pouvoirs. Approche pluraliste des foyers de créations du droit*,
sous la direction d'Anne-Blandine CAIRE, 2017.
27. *Les standards constitutionnels mondiaux*, sous la direction de Mathieu DISANT, Grégory LEWKOWICZ et
Pauline TÜRK, 2017.
28. *Les défis du droit global*, sous la direction de Caroline BRICTEUX et Benoît FRYDMAN, 2018.

Pour toute information sur nos fonds et nos nouveautés dans votre domaine
de spécialisation, consultez nos sites web via www.larcier.com.

© Lefebvre Sarrut Belgium SA, 2021
Éditions Bruylant
Rue Haute, 139/6 - 1000 Bruxelles

Tous droits réservés pour tous pays.

Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par
photocopie) partiellement ou totalement le présent ouvrage, de le stocker dans une
banque de données ou de le communiquer au public, sous quelque forme et de quelque
manière que ce soit.

Imprimé en Belgique



Sommaire

Introduction. Walter Benjamin et le droit, un siècle après . . .	3
Philippe COPPENS et Matthieu DE NANTEUIL	
Chapitre 1. Sur la violence du droit chez Walter Benjamin . . .	23
Philippe COPPENS	
Chapitre 2. Walter Benjamin face à Max Weber : la violence, l'éthique, le droit	43
Matthieu DE NANTEUIL	
Chapitre 3. Pour une critique immanente du droit. Héritages de Benjamin dans la théorie critique contemporaine (Honneth, Menke)	63
Louis CARRÉ	
Chapitre 4. Walter Benjamin : entre justice et droit, sortir de la temporalité de la violence	81
Mylène BOTBOL-BAUM	
Chapitre 5. Walter Benjamin et le conflit armé colombien. Questions et perspectives	113
Leopoldo MÚNERA RUIZ	
Chapitre 6. Lire Walter Benjamin dans une perspective afro-critique. Droit, violence et néropolitique en (post)colonie . . .	129
Aymar NYENYEZI BISOKA	
Conclusion. Sortir du droit ? Réflexions sur la politique, la violence divine et la poésie du monde	153
Philippe COPPENS et Matthieu DE NANTEUIL	
Liste des auteurs	165

Chapitre 1.

Sur la violence du droit chez Walter Benjamin

par

Philippe COPPENS

Les juristes croient volontiers que le droit possède la capacité de transformer l'usage de la force en exercice légitime de l'autorité. Du point de vue interne d'un système juridique positif, cette croyance est même d'autant mieux assurée que la légitimité des normes est réduite à leur validité formelle. Le problème irritant du fondement du droit peut alors se résorber dans la question de la légalité des sources d'un système juridique, c'est-à-dire celle de la validité des normes entièrement définie à l'intérieur de ce système. Pour le positivisme juridique, une norme n'est valide que si elle a été créée par un acte de volonté humaine conforme aux normes hiérarchiquement supérieures du système, au premier rang desquelles figurent les normes qui habilitent un pouvoir ou une autorité à créer du droit. La légalité du processus de création des normes dépend donc de l'habilitation préalable d'une autorité : *Auctoritas non veritas facit legem*. En conséquence, l'existence d'une norme juridique dépend du pouvoir habilité qui l'édicte et non de son rapport à une vérité pratique. L'ordre juridique désigne aussi un tiers, c'est-à-dire une autorité qui juge en sanctionnant les comportements qui transgressent les normes. Les règles et les sanctions sont alors comprises comme l'exercice légitime de la force par l'État.

Mais lorsqu'un système juridique décide de déterminer seul les conditions d'existence de ses propres normes, c'est-à-dire les conditions de leur validité, les luttes pour les combattre ne peuvent plus être menées que dans le langage et les formes qu'il impose. Ce sera un point essentiel de l'œuvre de Benjamin.

En déterminant lui-même les normes qui lui appartiennent et celles qui lui sont étrangères, en définissant ce qui lui est intérieur et ce qui lui est extérieur, l'ordre juridique entend non seulement assurer

sa rationalité et sa cohérence mais il dissimule aussi la contingence de ses origines et de son fondement. Pour qui l'observe de près, cette dissimulation ne cesse de manifester les limites instables et oscillantes entre les sphères du droit et celles du non-droit. Car si le droit formel peut créer des possibilités abstraites d'exercice de la liberté, les circonstances particulières de la vie éthique font naître des problèmes que le droit ne peut jamais rencontrer de manière totalement satisfaisante.

Le texte de Walter Benjamin apparaît d'abord comme une réflexion sur la tension qui existe entre le langage du droit et la contingence de son fondement. Car la fragile assise sur laquelle il repose, la contingence de ses origines, les combats qui opposent le droit et le non-droit, sont cachés, voilés, dissimulés par un mythe fondateur.

Le mythe est en effet pour Benjamin la voie royale par laquelle les sociétés humaines ont toujours voulu faire *comme si* leur ordre avait une assise nécessaire, une généalogie constituée de grands faits historiques qui seraient autant de figures d'une filiation et d'un héritage communs transmis par le droit. Dans cette perspective, même les idées fondatrices de contrat social ou de démocratie représentative ne sont que deux constructions mythiques. Peut-être apaisantes pour la raison juridico-politique mais abusivement dominatrices dans l'histoire politique moderne.

Les mythes contribuent donc à présenter le droit comme destin, c'est-à-dire comme un ordre qui devait nécessairement s'imposer alors que son fondement n'est aucunement assuré et que sa finalité cachée consiste à se reproduire, à se répéter. On perçoit alors davantage pourquoi la violence du droit provient de la non-reconnaissance par les systèmes juridiques de la contingence de leur existence. D'autant qu'une fois qu'ils se sont imposés, ils ne cessent de vouloir se conserver en entretenant les mythes fondateurs sur leurs origines.

La violence mythique, avons-nous dit, est le moyen par lequel le droit se fonde et se maintient. Mais la violence du droit s'exprime au plus haut point dans l'idée de *continuité* qui structure tout ordre juridique. Le droit a adopté toute une série de formes qui l'exprime : les fictions juridiques, le principe de non-rétroactivité, la continuité du service public et de l'État, l'interprétation jurisprudentielle des textes surtout, dans laquelle création et conservation du droit se répondent. Or, pour Benjamin, c'est bien la force centralisatrice de la continuité juridique qui empêchera toujours qu'un événement radicalement nouveau advienne : la justice entre les hommes. Car ce n'est que par une

prodigieuse confusion que le droit a été associé à la justice. Dans le langage théologique de Benjamin, la justice est béatitude et innocence tandis que le droit érige « les lois du destin, le malheur et la faute [...] en mesures de la personne »¹. L'histoire du droit ne serait en définitive qu'une série infinie de culpabilités et de châtements.

Le privilège reconnu par le droit à la continuité révèle une conception du *temps* dont seule la rupture brutale causée par violence divine pourrait, dit Benjamin, nous libérer. La violence divine suppose une sortie du temps humain dans lequel la violence du droit est insurmontable. La violence est, pourrait-on dire, le mode d'existence du droit. En ce sens, la critique de la violence du droit est une critique du temps humain, une critique de l'histoire. De même, sa conception théologique du langage, sur laquelle sa *Critique* repose *in fine*, oppose le Verbe divin aux langages des temps humains dans lesquels les mots sont réduits à de simples instruments de communication, comme on le verra plus loin. La contingence du droit dissimulée par les mythes fondateurs participe donc au temps humain. Et la justice est une perspective eschatologique que nous ne pouvons atteindre qu'au-delà de l'histoire. Mais comment *penser* que la violence divine puisse nous faire sortir du temps, nous montrer la voie d'une vie juste qui surmonterait le mal intrinsèque du droit humain ? Cette pensée repose sur la croyance en la réalisation d'une cité juste. Mais cette croyance exige un saut (discontinu) dans la foi auquel la démocratie grecque nous avait pourtant promis d'échapper.

Dans une première approche, on pourrait soutenir que l'essai de Benjamin est pensé dans un sens assez similaire à celui de la *Critique de la raison pure*. La critique kantienne vise à définir la nature, l'usage et les limites de la raison pour déterminer ce qu'il nous est possible de connaître. Il s'agit donc d'un examen critique de la raison et, plus précisément, d'une critique de l'action par laquelle la raison construit ses objets de connaissance dans les jugements. Nous ne pouvons connaître le monde qu'à travers les formes de l'espace et du temps qui sont *a priori* (c'est-à-dire données avant toute expérience) et par les catégories de l'entendement qui ont pour fonction d'unifier la diversité des données sensibles.

Benjamin s'inspire de ce sens kantien de la critique, mais il développe un concept de temps beaucoup moins formel que celui de Kant. L'esthétique transcendantale de Kant devient en quelque sorte

1. W. BENJAMIN, « Destin et caractère », *op. cit.*, p. 202.

une esthétique de la vie chez Benjamin. Le temps n'est plus une forme *a priori* de la sensibilité mais une expérience esthétique ou religieuse, un temps vécu. Par ailleurs, si la causalité reste une catégorie essentielle pour construire les relations des objets du monde physique, Benjamin essaie de montrer que la catégorie fondamentale des relations entre les sujets de droit n'est ni la liberté ni l'égalité, mais la violence.

Le droit est violent à la fois dans sa volonté de régler les rapports intersubjectifs et dans sa volonté d'assurer son pouvoir. Comme la justice est, par nature, étrangère à la sphère juridique, nous ne pouvons aujourd'hui qu'y croire car il est illusoire d'espérer construire une société juste dans le temps historique du droit. La métaphysique qui soutient cette thèse est que la libération des hommes n'est pensable que par la négation de notre rapport langagier instrumental à l'existant. En revanche, Benjamin voit au-delà des horizons d'espérance kantien : il croit en la réalisation effective de la justice dans le temps messianique qui surgit avec la violence divine.

Avant de développer cette perspective messianique dans les dernières pages de son texte, Benjamin étudie les liens entre les termes de « *Gewalt* », « *Recht* » et « *Gerechtigkeit* ».

La violence peut d'abord être comprise comme une violence physique délibérée : un attentat, un homicide, des coups et blessures volontaires ou une contrainte physique exercée par une personne à l'égard d'une autre qui doit s'y soumettre si elle veut éviter la réalisation d'un mal plus grand. Ce type de violence est par exemple l'objet du livre très documenté de Steven Pinker, *La part d'ange en nous*, dans lequel il analyse les facteurs historiques et culturels qui expliquent le déclin global de la violence dans les sociétés humaines². Mais la violence peut également être étudiée à partir de l'action par laquelle un individu ou une collectivité entend se libérer d'un pouvoir politique oppressant. C'est ce que Benjamin appelle la violence pure, *die reine Gewalt*. Elle correspond aux mouvements de libération ou d'indépendance, aux renversements de régime qui ouvrent la possibilité d'une transition constitutionnelle comme en Afrique du Sud ou en Tunisie aujourd'hui. Ce sont des situations limites dans lesquelles un ordre juridique est à l'épreuve de son impossibilité car la majorité de ses membres refuse de lui reconnaître encore une légitimité. Ces

2. S. PINKER, *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*, New York, Viking Books, 2011. Trad. fr. *La part d'ange en nous*, Paris, Les Arènes, 2017.

situations montrent bien qu'un système juridique ne peut se maintenir sur le long terme que s'il est généralement ressenti comme légitime³. La prééminence de la légitimité du droit sur les critères de la validité formelle réapparaît ici. Mais la violence qui intéresse d'abord Benjamin dans sa *Critique*, c'est la violence latente qui traverse tout ordre juridique quel qu'il soit. Une violence diffuse, voilée mais qui peut se manifester à tout moment.

Sur le concept de *Gewalt*

Le concept de *Gewalt* a deux sens différents. Et l'essai de Benjamin peut être compris comme une volonté de montrer que ces deux sens sont nécessairement mêlés.

La première signification est celle de force ou de violence avec la connotation de quelque chose qui est *unrechtmäßig*, qui transgresse une norme. Il est difficile de bien traduire *unrechtmäßig* car ce qui est légal peut être illégitime. C'est justement là, comme on l'a vu, que naît le débat tant de fois répété en philosophie du droit sur la validité des normes. Certains, comme Kelsen, soutiennent qu'une norme est valide parce qu'elle respecte les conditions formelles de son élaboration (*zweckrational*) tandis que d'autres considèrent que la validité d'une norme suppose qu'elle corresponde à une valeur (*wertrational*) donnée naturellement (droit naturel classique) ou construite à l'issue d'une délibération rationnelle publique (droit naturel moderne)⁴.

De manière générale, on peut considérer que la violence est une contrainte qui s'impose sans autre justification que la défense d'intérêts privés non préalablement débattus. Si on adopte la distinction de Rousseau, reprise par Hart, entre « être obligé de faire quelque chose » d'une part et « avoir l'obligation de faire quelque chose » d'autre part, on dira que la force ou la violence nous oblige à faire

3. Bien que Kelsen différencie soigneusement les questions juridiques de légalité dont la science du droit devrait uniquement s'occuper et les questions morales de légitimité qui n'aurait aucune valeur de vérité, il est néanmoins obligé de reconnaître que, *in fine*, les normes d'un État ne sont utiles, effectives, efficaces que si la Constitution de cet État est, *grosso modo*, respectée : « *Eine Verfassung ist wirksam, wenn die ihr gemäß gesetzten Normen im großen und ganzen angewendet und befolgt werden* », H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, Wien, F. Deuticke, 1983, p. 214.

4. Sur ceci, voy. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, trad. J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987. Et spécialement la section 4 sur la rationalisation du droit chez Max Weber.

quelque chose sous la contrainte. Celle-ci nous sort classiquement de la sphère du droit qui repose sur l'idée que nous avons des obligations juridiques à l'égard d'autrui parce que des raisons pertinentes du point de vue juridique justifient ces obligations. J'ai par exemple l'obligation de donner 100 à Jean pour la raison que j'ai conclu un contrat avec lui et que le droit répute que les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites et doivent être exécutées.

La seconde signification du concept de *Gewalt* est celle de pouvoir, de puissance ou d'autorité. Ainsi, la séparation des pouvoirs se traduit par *Gewaltenteilung* ou *Trennung der Gewalten* : (*eine gesetzgebende, richterliche oder ausführende Gewalt*). Mais une autorité spirituelle se traduit également par *geistliche Gewalt*, puissance publique par *öffentliche Gewalt* et la puissance parentale par *elterliche Gewalt*⁵.

Le concept de *Gewalt* signifie donc, d'une part, la force et la violence par lequel nous sommes obligés contre notre gré et, d'autre part, tout un ensemble de concepts juridiques fondamentaux comme ceux de pouvoir, de puissance, d'autorité.

Que la tâche de la critique de la violence soit liée chez Benjamin à une critique des rapports entre le droit et la justice, voilà qui apparaît mieux quand on a aperçu l'extension du champ sémantique du concept de *Gewalt*. Dans cette perspective, l'essai de Benjamin viserait à montrer que les deux grands ensembles de signification, à savoir celui d'une violence non disciplinée d'une part et celui du langage du droit d'autre part ne cessent, en réalité, de s'enchevêtrer. La thèse qui apparaît est que le droit doit nécessairement abandonner les idéaux de justice puisqu'il ne peut se créer et se maintenir que par la violence : « *Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend* »⁶.

5. Dans son essai sur la violence, Hannah Arendt (qui ne cite pas les travaux de Walter Benjamin de manière explicite) essaie de différencier plusieurs de ces significations. Elle souligne, notamment, que le pouvoir, contrairement à la puissance, a le sens d'une action concertée. Nul ne peut exercer le pouvoir seul, isolé. L'exercice du pouvoir est un agir collectif. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

6. « Toute violence en tant que moyen fonde le droit ou le conserve », W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, trad. A. Birnbaum, Paris, Payot, 2012, p. 76. Voy. *infra* la discussion du mythe de Niobé. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

La justice ne pourra donc être pensée qu'au-delà du droit et par une transformation qui prend une figure messianique. Ce qui est attendu n'est pas un héros humain. Mais un Sauveur, un Rédempteur (*Ein Erlöser*) qui anéantit l'ordre juridique historique pour inaugurer un ordre juste *dans un autre temps*.

Sur les rapports de la violence au droit naturel et au droit positif

À proprement parler, la violence ne caractérise que les relations intersubjectives et celles-ci intéressent au premier chef le droit. La violence chez Benjamin ne vise pas le domaine de la biologie ou de l'éthologie, par exemple la nature de l'agressivité animale, mais bien seulement le domaine des normes d'action. Et les normes d'action règlent des comportements d'une communauté de membres qui existent par et dans des rapports intersubjectifs.

Par ailleurs, la relation juridique est essentiellement comprise comme un rapport entre des moyens et des fins. Benjamin soutient que le droit protège la violence des moyens lorsqu'il réalise une fin dont l'éthicité n'est pas questionnée⁷. L'évaluation de la violence est alors faite sur la base d'un critère d'efficacité du droit compris comme rationalité instrumentale. L'unique problème de la violence devient alors : dans quelle mesure a-t-elle permis d'atteindre l'objectif fixé ? La violence n'est pas interrogée *pour elle-même*. En fait, réfléchir la violence seulement comme moyen, c'est déjà considérer qu'une fin est donnée. Par exemple : la torture permet-elle de faire utilement avouer quelqu'un ? La peine de mort limite-t-elle le nombre d'homicides volontaires ? La protection des ouvriers permet-elle d'augmenter la productivité ? Or il s'agit d'abord de déterminer s'il est juste de torturer *tout court*, si la peine de mort n'est pas *en soi* une atteinte à la dignité de l'homme ou s'il ne faudrait pas plutôt adopter un modèle de redistribution plus juste.

7. On retrouve ce même problème dans les rapports entre le droit et l'économie. L'efficacité économique devrait désigner les propriétés d'un rapport entre des moyens et des fins. Mais, dans l'économie néo-classique, la fin se limite à l'idée de maximisation des richesses. L'efficacité économique apparaît donc comme un critère relatif à la poursuite de cette fin particulière. Du point de vue du droit, la violence de l'économie surgit lorsque s'opère un glissement entre le critère d'un *processus* (l'efficacité entendue comme le moyen par lequel on économise au mieux des ressources rares pour atteindre une fin quelconque) et le privilège reconnu à une seule *fin* particulière, la maximisation des richesses. Or, du point de vue de la raison pratique, le calcul relatif à l'efficacité économique ne peut remplacer la délibération juridique et éthique sur des fins substantielles.

C'est à partir de cette distinction entre les moyens et les fins que Benjamin analyse le débat classique entre le droit naturel et le droit positif. Le signe distinctif du droit naturel est qu'il croit imposer des fins justes et que les moyens sont naturellement bons s'ils permettent d'atteindre ces fins justes. On peut songer ici à certaines techniques médicales qui sont évaluées au regard de leur efficacité pour assurer la survie du malade sans qu'on se préoccupe de savoir s'il a encore envie de vivre.

On a par exemple toute une série d'arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme relatifs à la fin de vie depuis une vingtaine d'années. Mais l'arrêt probablement le plus connu est *Pretty c. Royaume Uni* (Cour eur. D.H., 29 avril 2002). L'article 2 de la Convention européenne des droits de l'homme protège le droit de toute personne à la vie. Mais ce droit à la vie implique-t-il le droit de choisir de mourir plutôt que de vivre ? Voici la réponse de la Cour (§ 40) : « L'article 2 ne saurait, sans distorsion de langage, être interprété comme conférant un droit diamétralement opposé, à savoir un droit à mourir ; il ne saurait davantage créer un droit à l'autodétermination en ce sens qu'il donnerait à tout individu le droit de choisir la mort plutôt que la vie ». Pour Madame Pretty, qui souffrait d'une maladie dégénérative incurable et qui se voyait refuser sa requête de pouvoir recourir à un suicide assisté, cet arrêt devait sans nul doute symboliser la violence monopolisée par le droit : « Quant à la situation juridique de la personne individuelle comme sujet de droit, la tendance caractéristique est de ne pas tolérer que ces personnes accèdent à leurs fins naturelles, dans tous les cas où elles chercheraient à les atteindre au moyen de la violence appropriée. C'est-à-dire que, dans tous les domaines où des personnes individuelles pourraient viser leurs fins en employant la violence, l'ordre juridique tend à établir des fins légales que seule la force du droit peut réaliser de cette façon »⁸.

8. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 61. Il est intéressant de noter que l'alinéa 2 de l'article 2 de la Convention stipule que « la mort n'est pas considérée comme infligée en violation du droit à la vie prévu dans l'alinéa 1 dans les cas où elle résulterait d'un recours à la force rendu absolument nécessaire a) pour assurer la défense de toute personne contre la violence illégale ». Le paradoxe est ici que la vie est imposée à Madame Pretty sans doute parce que le suicide assisté est considéré par la Cour comme une violence illégale. Plus largement, cela pose la question de l'autonomie morale d'une personne qui appartient aussi, comme sujet de droit, à un système juridique qui privilégie la vie humaine plutôt que la manière dont chaque personne veut vivre sa propre vie.

Une seconde manière de considérer la violence du point de vue naturel, qui n'est pas celle de Benjamin, consisterait à se reporter aux comportements biologiques et à construire des analogies avec les comportements humains, ces animaux capables de raisonner logiquement selon la définition fameuse d'Aristote. On connaît toute l'importance de ces analogies entre la nature biologique et la culture chez Durkheim et Bergson, pour lesquels les sociétés humaines se développent *comme* organisation dynamique d'un organisme. Plutôt que de rompre avec le biologique, l'action humaine, la moralité ou le droit en poursuivent l'organisation. Cependant l'étude classique sur la violence animale est celle de Karl Lorenz sur l'agression et la fonction de l'agression pour répartir des territoires entre les espèces et entre des concurrents d'une même espèce. Les parades nuptiales sont elles-mêmes comprises comme des mises en scène d'agression qui sont détournées au dernier moment vers une sorte de bouc émissaire. On voit bien comment des liens peuvent être ici tissés avec les travaux que René Girard a consacrés aux comportements humains. Et avec ceux que Frans de Waal a dédiés aux grands singes et dans lesquels il montre l'empathie, la coopération, la réciprocité et les émotions que manifestent leurs comportements. Ce sont des traits de caractère qu'ils partagent, dans une certaine mesure, avec nous. Ces travaux devraient au moins permettre de comprendre que l'origine de la moralité ne vient pas d'une rupture radicale entre le monde animal et le monde des *homo sapiens* mais est le résultat d'une relation ancestrale entre une nature que nous partageons avec les animaux et une culture entendue comme transmission de savoirs non innés que certains animaux partagent avec nous⁹.

Du point de vue des concepts du droit et de la justice, la difficulté est de considérer que, si la violence est une donnée naturelle lorsqu'elle poursuit des fins naturelles (que ce soit au sens du droit naturel ou de la biologie), elle serait alors nécessairement légitime¹⁰.

9. Un des problèmes posés par la continuité entre le monde animal et le monde humain est de donner un sens à l'idée que certains animaux sont animés pas un *devoir* moral, devoir qui est au cœur de notre concept de normativité pratique.

10. Hannah Arendt écrit : « Dans le domaine théorique, rien à mon avis n'est plus dangereux que cette conception organique, traditionnelle en matière politique, qui interprète en termes biologiques le pouvoir et la violence. Selon le sens que l'on donne actuellement à ces termes, la vie et la prétendue créativité vitale qui en constitueraient les caractéristiques communes de sorte que la violence serait justifiée en vertu de son pouvoir créateur », in H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 174.

Pour Benjamin, ce saut conceptuel fait la spécificité du droit naturel. Le droit naturel passe d'un domaine de langage causaliste (la violence est naturelle lorsqu'elle poursuit une fin naturelle) à un domaine du langage moral (la violence naturelle est légitime puisqu'elle poursuit une fin naturelle). C'est précisément cela qui le distingue du positivisme qui s'est débarrassé du discours sur les fins justes et dans lequel la violence est alors rapportée à la seule légalité des moyens. Cette perspective rejoint les travaux un peu antérieurs de Max Weber sur la rationalisation du droit : l'autonomisation de la sphère juridique va de pair avec l'impossibilité d'une unification éthique du monde autour de croyances partagées et l'évaluation des fins cède le pas à un discours sur la légalité des moyens. La rationalisation du droit repose alors entièrement sur la rationalité cognitive-instrumentale en général dont un type particulier est la rationalité de l'économie fondée sur un calcul d'efficacité¹¹.

Ce que le droit moderne perd, dans cette perspective, est une rationalité morale-pratique, à l'aide de laquelle le droit pourrait choisir ses fins de manière discursive. Cette perte est assumée par excellence chez Kelsen. Dans la *Théorie pure du droit*, la catégorie distinctive du droit est en effet le *sollen*, qui n'est qu'un devoir-être purement formel. La validité d'une norme dépend de la validité d'autres normes qui résultent elles-mêmes d'actes de volonté historiquement situés mais dont les contenus moraux ne sont jamais déterminants. L'idée directrice du positivisme est que les croyances des membres d'un ordre juridique sont si diverses que leurs prétentions substantielles sur le caractère juste ou injuste d'une norme sont irréconciliables. La construction d'une réconciliation possible entre ces prétentions sera en revanche une des tâches principales que s'est assignée Habermas en partant des acquis contemporains de la philosophie du langage : « Précisément, c'est au niveau formel où sont honorées par l'argumentation les prétentions à la validité qu'est assurée l'unité de la rationalité dans la diversité des sphères de valeur rationalisées suivant leur sens propre »¹². En d'autres termes, la rationalisation du droit ne nous conduit pas nécessairement au

scepticisme moral ou au non-cognitivism¹³. La question de la légitimité des contenus des normes peut alors être interrogée même si leur validité purement formelle est assurée.

Violence et droit de grève

Comme on sait, Weber caractérisait l'État comme la communauté politique qui dispose du monopole de la violence légitime pour dominer ses membres. Par exemple, la légitime défense est comprise comme l'exercice d'une délégation de l'État aux individus. De même, les contrats ne feront naître des droits subjectifs que dans la mesure où ils respectent le droit objectif. Et le droit objectif repose *in fine* sur un accord rationnel, par exemple une Constitution qui a son tour repose sur une raison encore plus fondamentale telle que la *Grundnorm* chez Kelsen.

Ce qui intéresse Benjamin est de saisir comment un État qui est parvenu à conquérir le monopole de la violence continue de l'exercer pour se conserver lui-même. Or, comme le droit est l'instrument privilégié par l'État pour agir, le problème revient à déchiffrer les différentes formes que peut prendre le droit pour fonder et conserver l'État. L'origine du droit, dit Benjamin, c'est « la violence couronnée par le destin »¹⁴. Et il importe que l'État, s'il veut se conserver, ne tolère pas que les sujets de droit accèdent à leurs fins propres par des moyens violents autres que ceux qui sont prévus par l'ordre juridique. C'est, en quelque sorte, leur destin comme sujet de droit d'un État.

Un des problèmes qu'il analyse, fortement influencé ici par sa lecture des *Réflexions sur la violence* (1919) de Georges Sorel, est de comprendre les raisons pour lesquelles un État reconnaît le droit de grève aux ouvriers : « La classe ouvrière organisée est sans doute aujourd'hui l'unique sujet de droit à qui revient, à côté de l'État, un droit à la violence »¹⁵. Il interprète en effet le droit de grève comme une forme de violence exercée par la classe ouvrière contre l'État

11. C'est un thème qui est repris et développé par Alain Supiot dans : A. SUPIOT, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France 2012-2016*, Paris, Fayard, 2015.

12. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*. t. 1, op. cit., p. 260.

13. C'est aussi dans cette perspective qu'on peut analyser le débat entre Hart et Dworkin. Au fond, le débat entre le positivisme et le droit naturel est l'expression juridique d'un problème épistémologique plus large. Et ce problème est le suivant : peut-on connaître les valeurs morales ?

14. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 73.

15. Ibid., p. 64. « Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht », W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, Francfort, Suhrkamp, 2015, p. 37.

pour imposer certaines fins. Comment est-ce possible que l'État ait reconnu un tel droit ?

La thèse défendue par Benjamin est que la reconnaissance d'un droit de grève permet à l'État de se maintenir en évitant un mal plus grand : celui d'une révolution qui rendrait possible sa propre disparition. Et l'histoire nous apprend que si l'exercice de ce droit est tel qu'il déstabilise l'État, l'ordre juridique recourt à des formes limitatives des droits et libertés comme l'état d'urgence ou l'état d'exception qui peuvent se prolonger.

Il associe ici deux types d'action humaine : l'action politique ouvrière et le langage. Ce lien vise à montrer qu'ils peuvent tous les deux participer à une sphère d'entente humaine et de coopération non violente. Il semble en effet penser que le langage et la lutte ouvrière peuvent vivre par la courtoisie du cœur (*Herzenshöflichkeit*), l'empathie (*Neigung*), l'amour de la paix (*Friedensliebe*) ou la confiance (*Vertrauen*) en autrui. Ces qualités caractérisent les moyens purs (*reine Mittel*) qui rendent possibles des relations pacifiques entre personnes par l'usage bienveillant du langage¹⁶. De manière analogue, ces qualités sont aussi des moyens purs de l'action ouvrière : « En ce qui concerne la lutte des classes, la grève doit dans certaines circonstances passer pour un moyen pur »¹⁷.

À propos du langage, Benjamin écrit ceci : « Tard seulement, et dans un processus particulier de déclin, la violence juridique s'est introduite en elle (dans le langage) en rendant la tromperie punissable »¹⁸. Et, un peu plus loin, il fait le lien entre le langage et le droit de grève : « Car en interdisant la tromperie, le droit limite l'utilisation de moyens totalement sans violence parce qu'ils pourraient engendrer une violence réactive. Cette tendance du droit a contribué à faire tolérer le droit de grève qui s'oppose au droit de l'État. Le droit l'autorise parce que la grève freine des actions violentes qu'il craint d'affronter. Auparavant, les ouvriers recouraient tout de suite au sabotage et mettaient le feu aux usines »¹⁹.

16. Dans un passage assez étonnant (W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 87), Benjamin parle des modes de règlement diplomatique des conflits entre États, comme un moyen d'entente sans violence, analogue à l'entente créée entre des personnes privées bienveillantes. La pratique diplomatique n'est sans doute pas aussi pure que la théorie l'imagine.

17. *Ibid.*, p. 83.

18. *Ibid.*, p. 80.

19. *Ibid.*, p. 81.

Tout ceci annonce une distinction essentielle que Benjamin reprend à Georges Sorel entre la « grève générale politique » et la « grève générale prolétarienne ». Tandis que la première ne vise qu'à modifier les conditions de travail dans un système juridique existant et ne fait donc qu'entretenir et renforcer le droit et la violence de l'État, la grève générale prolétarienne « se donne comme seule mission l'anéantissement de la violence de l'État »²⁰. Dans la mesure où la grève générale prolétarienne se situe au-delà des limites de tout ordre juridique, elle ne participe plus à la violence de l'État. Elle est, dit Benjamin, un *moyen pur* d'action, « *die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen* »²¹. Mais on peut penser également que cette pureté des moyens possède un second sens. Car Benjamin semble reconnaître au mouvement prolétaire lui-même les qualités qu'il a reconnues à un langage qui ne serait pas instrumentalisé par le droit. Il laisse penser que les membres de la classe ouvrière partageraient *entre eux* une entente humaine bienveillante et non violente pour anéantir l'État par la violence révolutionnaire. Cette idée romantique de la révolution ne résiste cependant pas à l'histoire qui a montré comment les grèves générales furent souvent conduites par des bourgeois qui se sont donnés pour profession de penser pour le prolétariat sans partager le langage de la classe ouvrière.

Violence mythique (*mythische Gewalt*) et violence divine (*göttliche Gewalt*)

La grève générale prolétarienne est fondée sur l'idée qu'elle ne s'achèvera utilement que par l'anéantissement de l'ordre juridique et de l'État. Car l'État dispose du monopole de la violence des moyens et l'ordre juridique ne peut survivre qu'autant que l'État maintient ce monopole. Mais l'anéantissement (*Vernichtung*) ne signifie pas la destruction d'un ordre politique pour en inaugurer un autre puisque celui-ci aurait nécessairement la volonté de se maintenir à son tour de manière violente. L'anéantissement doit ouvrir la *possibilité* d'une voie nouvelle, celle d'une transformation de soi et de la société si radicale que toute tentative d'utilisation stratégique du langage serait supprimée. Car comme Karl Kraus ou Ludwig Wittgenstein qui vivent à Vienne à la même époque, Benjamin pense que la dégénérescence

20. G. SOREL, *Réflexions sur la Violence*, Paris, 1919, cité in W. BENJAMIN, *ibid.*, p. 84.

21. W. BENJAMIN, *Kritik der Gewalt*, op. cit., p. 63.

dans l'usage du langage n'est que l'expression de la dégénérescence de la société tout entière. Plus particulièrement, il considère que le langage du droit, qui ne cesse d'étendre son empire en s'infiltrant dans tous les espaces de relations sociales autrefois privées, est symptomatique d'une chute, d'un processus de décadence (*ein Verfallsprozeß*). Mais dans ses premiers textes sur la philosophie du langage, de quelques années antérieures à la *Critique de la violence*, Benjamin soutient la thèse beaucoup plus générale et plus forte selon laquelle l'utilisation non violente du langage suppose que toute prétention à la vérité des jugements soit abandonnée²². Car la chute décisive de l'Homme vient de son appartenance au langage discursif, de sa volonté de réduire les mots à des moyens de communiquer des jugements, des représentations de choses. Tel est le « péché originel de l'esprit linguistique » ou encore « l'essence linguistique de la tristesse » dit Benjamin, le péché né du verbe humain qui n'est qu'une parodie du Verbe divin, du Logos créateur de la Genèse ou du Prologue de St Jean. Mais si la chute vient du passage de la langue au discours, comment construire encore un langage politique ? Que reste-il d'une communauté intersubjective lorsque la purification de la langue lui interdit de passer à l'action dans le discours ? Serait-ce que la purification de la langue soit dans le même temps une purification du politique ?

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur une thèse qui lie étroitement le langage et le politique. On pourrait par exemple l'analyser en faisant la généalogie de deux significations du concept de représentation : d'une part le sens épistémologique de la représentation d'un objet pour un sujet, celui de l'interrogation kantienne sur les conditions de possibilités de la connaissance des phénomènes ; et, d'autre part, le sens de la représentation politique autour duquel s'articulent les questions de validité et de légitimité des normes.

Juste un mot sur ceci. Du point de vue du positivisme logique viennois (qui s'est développé à l'époque de la *Critique de la violence* de Benjamin), la prétention à la vérité des énoncés *pratiques* était considérée comme fallacieuse. C'est une thèse qui sera un peu plus tard reprise par Kelsen : le mode d'existence des normes est

22. Sur ceci, voy. : H. ARENDT, *Walter Benjamin (1892-1940)*, trad. A. Oppenheimer-Faure et P. Lévy, Paris, Alia, 2919, spéc. pp. 98-99, qui suggère à plusieurs reprises des similarités entre Benjamin et Heidegger. Voy. aussi le bel article de A. VAN ROODEN, « Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption », *Anthropology and Materialism*, 2, 2014, pp. 1-19.

la validité tandis que la vérité est une propriété des énoncés empiriques. En revanche, les travaux de Karl Otto Appel et de Jürgen Habermas ont voulu remédier à cette forme de scepticisme en tentant de construire les conditions d'un langage discursif non stratégique au terme duquel les normes pratiques pourraient revendiquer une prétention à la vérité ou à la justesse. Certes, certaines de ces conditions sont trop idéalisées. Et le temps long d'un processus discursif au cours duquel chacun accepte de se soumettre à la loi du meilleur argument est inadapté au temps court de la décision politique. Mais ces travaux ont permis de redonner un sens crédible au concept d'une raison pratique fondée sur des relations langagières intersubjectives et, par-là, à la possibilité de justifier l'objectivité des contenus normatifs. En revanche, Foucault a soutenu que toute prétention à la vérité, quelle que soit la nature de la proposition, dissimulait une certaine forme de violence : « Il n'est pas vrai, écrit-il, que la connaissance puisse fonctionner ou que l'on puisse découvrir la vérité, la réalité, l'objectivité des choses sans mettre en jeu un certain pouvoir, une certaine forme de domination »²³. L'histoire de l'emprise des paradigmes théoriques successifs sur des champs entiers de la pensée semble lui donner raison. Qu'on pense par exemple à la séparation entre le monde des faits et celui des valeurs qui résulte de la révolution scientifique au XVII^e siècle ; ou au privilège reconnu depuis un siècle à la théorie néo-classique en économie qui repose elle-même sur la distinction entre l'économie descriptive qui relèverait du monde objectif des faits et l'économie normative qui participerait au monde subjectif des valeurs.

Le paradigme n'est cependant pas tout entier une construction rationnelle, loin s'en faut. Il est plutôt l'expression d'une forme sociale de compréhension du monde qui s'impose peu à peu et dont la violence n'est reconnue que par ceux qui veulent porter une voie alternative. On retrouve ici un problème déterminant pour Benjamin. L'idée de démocratie représentative structurée par le droit est devenue une partie si essentielle de notre conception du monde que nous oublions le mythe qui la fonde.

Car dans la *Critique de la violence*, c'est bien le projet d'une construction rationnelle du politique qui est rejeté : « Ce qui décide cependant de la légitimité (*Berechtigung*) des moyens et de la justice

23. M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, t. I, coll. Quarto, Paris, Gallimard, 2001, p. 1658.

des fins, ce n'est jamais la raison mais la violence voulue par le destin pour la première et Dieu pour la seconde »²⁴.

Le renoncement à la raison signifie qu'une norme pratique ne peut être fondée sur des justifications discursives raisonnables. Les normes s'imposent ou bien par la violence mythique qui fonde le droit ou bien par la violence divine qui nous lave de toute faute et nous purifie du droit.

Le mythe de Niobé permet à Benjamin de développer cette conception de la violence mythique qui fonde le droit en la distinguant de la violence qui le conserve. Selon la légende, Niobé, reine de Thèbes, se serait vantée de sa fertilité et aurait moqué celle de Leto, déesse de la fécondité, qui n'avait pu engendrer que deux enfants, Artemis et Apollon. Elle commettait ainsi la plus lourde des fautes dans le monde grec, l'*ubris*. Comme on sait, les enfants de Lété se vengèrent et tuèrent tous les enfants de Niobé.

Or le sort réservé à Niobé n'est pas à proprement parler une peine que les dieux lui infligent parce qu'elle aurait transgressé une règle préalablement définie²⁵. Mais elle a dépassé la mesure de ce qui peut être dit ou fait. Dépasser la mesure, tel est aussi le sens le plus ancien et le plus général d'*ubris*, avant celui d'orgueil ou d'insolence. Si elle avait transgressé une règle juridique, le droit exercerait sur elle une violence médiate, il punirait la violation d'un droit existant, il exercerait une violence conservatrice. Or Niobé ne reconnaît son destin que par la manifestation pure de la violence des dieux qui, par-là, ne font qu'affirmer leur existence en imposant de nouvelles frontières, en posant un droit nouveau (*rechtsetzende Gewalt*).

L'action des dieux est sidérante car ils frapperont certainement mais dans un temps indéterminé : « il n'est rien que le temps en vieillissant n'efface » écrit Eschyle. Tout le ressort de son théâtre est là. Un fait humain a éveillé la colère des dieux et la justice divine va se réaliser. Les hommes le savent mais ils ignorent quand : « les dieux savent en effet attendre », écrit Jacqueline de Romilly²⁶. Et ils ne connaissent pas non plus celui qui subira le châtement puisque

24. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 89 (trad. modifiée). Il faut noter que le concept de « *Berechtigung* » signifie à la fois l'autorisation ou l'habilitation juridique et la justesse ou la légitimité.

25. « Le principe moderne selon lequel l'ignorance de la loi ne protège pas du châtement est un témoignage de cet esprit du droit, de même que le combat pour le droit écrit au premier temps des communautés antiques doit être compris comme une rébellion contre l'esprit des statuts mythiques », *ibid.*, p. 94.

26. J. DE ROMILLY, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 2009, p. 81.

la justice divine a son temps propre qui peut être long et s'abattre sur l'un d'entre eux après plusieurs générations. Le temps des dieux qui n'oublie pas et n'amnistie jamais crée le temps de l'attente angoissée des hommes. Le temps d'Eschyle est celui de la justice divine. Ce ne sera que dans le théâtre de Sophocle et plus encore dans celui d'Euripide que le temps sera compris à partir de la souffrance humaine et donc de la durée psychologique²⁷. Il faut donc chercher au-delà de la violence mythique – qui est au fond identique à la violence du droit (*im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch*) – pour trouver l'idée de justice.

L'inauguration de la justice, qui fera naître un nouveau temps, ne peut émerger de la sphère du droit et de la violence mythique racontée dans la légende de Niobé. Mais cette violence, dit Benjamin, peut être opposée au tribunal de Dieu jugeant la bande de Coré, épisode de l'Ancien Testament, dans le Livre des Nombres.

La rébellion de la bande de Coré atteint l'autorité de Moïse et d'Aaron et par là, celle de Dieu que Moïse représente. Selon la tradition juive, Moïse a écrit les cinq premiers Livres de la Bible, le Pentateuque (Torah) sous inspiration divine. Il est le médiateur autorisé entre Dieu et son peuple. Or Coré, entraînant Datan et Abiram et 250 fils d'Israël, s'oppose à Moïse et Aaron : « En voilà assez ! leur dirent-ils. Tous les membres de la communauté sont saints et le Seigneur est au milieu d'eux : de quel droit vous élevez-vous au-dessus de l'assemblée du Seigneur ? ». Comme ils avaient ainsi méprisé le Seigneur, dit le texte, la terre ouvrit grand sa gueule et les engloutit avec tous leurs biens. Voilà la violence divine à l'œuvre. Or, pour Benjamin, Dieu n'agit pas ici pour assurer son propre pouvoir, comme agissaient les dieux dans la légende de Niobé. La terre s'ouvre et engloutit tout pour épargner les hommes, les purifier de toute faute, c'est-à-dire d'abord, on l'aura compris, les purifier et les délivrer du droit.

Car il y a plusieurs interprétations possibles de ce texte. Mais la plus immédiate est que la bande de Coré fait référence à un droit humain, l'égalité entre tous les membres de la tribu des Lévitites tandis que Moïse reçoit son autorité de Dieu qui parle en lui. La discontinuité radicale, l'inauguration de la justice divine, c'est la terre

27. À dire vrai, ce ne sera vraiment que dans le Nouveau Testament qu'un sens théologique sera donné à la souffrance humaine par le mystère de la Rédemption dans la Croix du Christ. Le concept de rédemption joue un rôle considérable dans les premiers écrits de Benjamin.

qui s'ouvre sous leurs pieds et les engloutit. Une autre manière de comprendre la différence entre la justice divine et les normes juridiques serait la suivante : les dix commandements ne comprennent aucune sanction tandis que les normes de droit positif sont définies à partir de la sanction infligée en cas de transgression de la norme. Or le commandement divin donne plutôt une *ligne directrice d'action* pour chacun et pour la communauté (« *eine Richtschnur des Handels für die handelnde Person oder Gemeinschaft* »²⁸).

Tandis que la violence du droit ou la violence mythique fondent et préservent le *pouvoir* et la *puissance*, la violence divine s'impose naturellement en ne poursuivant d'autres fins que la rédemption des hommes : « De même que Dieu dans tous les domaines s'oppose au mythe, de même la violence divine s'oppose la violence mythique. Elle en est le contraire à tous égards. Si la violence mythique est fondatrice du droit, la violence divine est destructrice du droit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites (*grenzenlos*) ; si la violence mythique impose à la fois la faute et l'expiation, la violence divine lave de toute faute »²⁹. À nouveau, laver l'homme de toute faute signifie d'abord le laver du droit, le laver de sa chute dans le droit. Comme l'homme a chuté dans le langage qui se flétrit lorsqu'il est compris comme instrument de communication et moyen du jugement, le droit apparaît d'abord comme une négation de la liberté. Et si la violence divine est bien pour Benjamin *eine göttliche reine Gewalt*, une pure violence divine, c'est parce que son lieu est toujours au-delà : au-delà du droit, au-delà des rapports entre les fins et les moyens.

La communauté des hommes organisée et régie par le droit n'est pas celle du peuple de Dieu. Car tandis que le droit pense que l'existence naturelle (biologique) de l'homme est la plus haute valeur, Dieu propose une existence juste. Et si le droit sacralise la vie naturelle, c'est parce qu'il a perdu le sens sacré de la vie, celui « qui ne

28. W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, op. cit., p. 61. On pourrait comparer ici le concept de « *Richtschnur* » (qui signifie non seulement le principe directeur d'une action mais aussi un cordeau, un fil à plomb de maçon) à celui de « *Wegweiser* » qui apparaît chez Wittgenstein au paragraphe 85 des *Recherches philosophiques* – « *Eine Regel steht da, wie ein Wegweiser* » –, et que l'on peut traduire comme ceci : « une règle est là comme ce qui montre le chemin, comme un poteau indicateur ». L'idée essentielle est que la règle ne force pas le comportement comme une cause extérieure ; l'application correcte de la règle suppose une habileté pratique plus qu'une connaissance théorique.

29. *Ibid.*, p. 95 (trad. légèrement modifiée).

coïncide justement à aucun prix avec la simple vie de l'homme », ni avec ses états ni même « avec le caractère unique de sa personne physique »³⁰.

« La violence divine, insigne et sceau, jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine »³¹. Elle est souveraine parce qu'elle n'est ni un moyen de communiquer ou d'exécuter la loi, ni le jugement qui sanctionne une faute et dit la culpabilité. La justice divine nous conduit au-delà du destin que la violence du droit nous impose. Mais elle nous sort aussi du temps humain dans lequel s'origine le courage de vivre. Car la violence divine arrache la vie au contexte du temps humain, elle détruit pour purifier et faire surgir un autre temps.

Mais la vérité du temps nouveau repose à présent entièrement sur la révélation d'un mystère, une croyance non rationalisable, une vérité qui concentre toutes ses vertus dans ceci qu'elle ne peut être comprise par la raison. La nature de la vérité est en effet telle que « le feu le plus pur du chercher est éteint comme par de l'eau »³². Après la Chute de l'homme dans le droit, la justice ne peut apparaître que par la rédemption (*Erlösung*).

Que le langage ne puisse dire ce qu'il veut dire, qu'il ne puisse exprimer ce qu'il faudrait révéler, que le droit voile la violence qu'il entretient, voilà des blessures ouvertes sur le temps humain. Mais notre blessure narcissique la plus douloureuse n'est-elle pas de devoir crier vers un Dieu qui sauve alors que ce cri n'a aucune signification politique ?

30. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 99. Le destin est précisément la relation de cette vie humaine naturelle à la faute qu'institue le droit. La violence mythique et juridique a fait de l'homme un coupable par le simple fait de vivre.

31. *Ibid.*, p. 102. Voy. le texte allemand : « *Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen* », W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, op. cit., p. 63.

32. H. ARENDT, *Walter Benjamin*, op. cit., p. 99, qui cite Benjamin.