

Akos HERMAN

La violence mosaïque. Médiateté et immédiateté dans la philosophie politique de Walter Benjamin

Notice bibliographique

Akos Herman est, depuis octobre 2009, assistant en philosophie à l'Université Saint-Louis à Bruxelles. Il prépare actuellement, sous la direction du Professeur Laurent Van Eynde, une recherche doctorale consacrée à la philosophie du langage de Walter Benjamin.

Résumé

L'article vise à mettre en évidence l'importance de la notion de violence dans les écrits du jeune Walter Benjamin. Une lecture approfondie de la « Critique de la violence » permettra de comprendre la violence comme l'inévitable tendance mythique de tout acte langagier. En d'autres termes, la parole jugeante, c'est-à-dire la modalité langagière du monde déchu, correspond à la position d'une signification. Celle-ci court inéluctablement le risque de s'illusionner sur sa plénitude, son immédiateté. La position est ainsi toujours une imposition, un acte violent. Pour Benjamin, il n'existe nulle sortie de ce cycle de la violence, si ce n'est l'inscrutable Rédemption messianique. Une critique de la violence ne peut ainsi que réduire la violence prégnante, en la fragmentant sans discontinuer, en la rendant *mosaïque*.

Abstract

The paper stresses the importance of the notion of violence in Walter Benjamin's early work. An attentive lecture of "Critique of violence" will allow violence to be defined as the inevitable tendency towards myth of all speech acts. In other words, the judging word, which is the modality by excellence of postlapsarian speech, corresponds to the position of meaning and this position inescapably runs the risk of the illusion of full presence or immediacy. Position thus is always imposition, violence. For Benjamin, there is no way out of this cycle of violence, except for Messianic Redemption. A critique of violence can only reduce ambient violence, by fragmenting it over and over again, by rendering it mosaical.

Mots-clés : Violence, Droit, Langage.

Keywords : Violence, Law, Language.

1. *Mittelbarkeit et Unmittelbarkeit*

Benjamin, dans la « Critique de la violence », ne propose pas de définition univoque de la violence. Tout au plus, il qualifie comme violent tout moyen juridique qui poursuit une fin. Une analyse de l'essai permettra de mettre en évidence la densité de la notion en question et la position centrale qu'elle occupe dans la pensée du jeune Benjamin. Nous montrerons aussi que Benjamin plaide pour un règne entièrement non violent, mais il admet qu'un tel état bienheureux ne peut se penser en ce monde. Nous ne pouvons œuvrer que pour un amoindrissement de la violence prégnante en la fragmentant toujours et encore, en la rendant *mosaïque*.

L'écriture benjaminienne, dont le style idiosyncrasique a été maintes fois souligné, invite le lecteur à accorder la plus grande attention à la richesse des termes employés. Le couple médieté–immédieté [*Mittelbarkeit – Unmittelbarkeit*], qui en allemand se rapporte de près à l'opposition conceptuelle entre communicabilité et incommunicabilité [*Mitteilbarkeit – Unmitteilbarkeit*] fournit, d'après notre lecture, les clés de la conception benjaminienne de la violence. Avant d'entrer dans le vif de notre propos, il convient donc, en guise de préliminaire, d'en déployer les implications.

La *Mittelbarkeit* [médieté] se caractérise, de par sa parenté avec les vocables *Mitteilen* [communiquer ou co-diviser], *Mittel* [moyen] et encore *Mitte* [milieu], par une aire sémantique dynamique. Cette *médieté* mobilise ainsi les deux acceptions de *milieu*. Elle est le *milieu*, le lieu de la différenciation. Mais cette *division* est un geste de *co-division*, l'instauration d'une sphère commune. Le terme renvoie donc simultanément à l'idée de séparation (de différenciation) et à l'idée de communauté. Le mot français qui respecterait cette ambivalence serait la *partageabilité*. La *Mittelbarkeit* dénote aussi l'idée de *moyen en vue de* [*Mittel*]. Elle insinue donc la nécessité de procéder par détour, de manière indirecte. Si nous essayons de synthétiser ces idées, nous sommes renvoyé à une sphère fondée sur un équilibre entre le commun et le différent, sphère

qui ne peut se réaliser que par détour –ce qui implique, à notre sens, qu'elle ne peut jamais se rendre pleinement présente, qu'elle est toujours une effectuation et jamais un état.

Nous pourrions rendre plus lisible la complexité de cette notion, justement par un détour. Il nous semble que la *partageabilité* en question trouve un écho dans le concept de *cadre* que Derrida développe dans *La vérité en peinture*. A l'occasion de la lecture du paragraphe 14 de *l'Analytique du beau* de Kant, l'auteur souligne la *parergonalité* de tout cadre. Le hors-d'œuvre, ou *parergon*, est une zone d'entre-deux indécidable. Elle n'est ni simplement intrinsèque, ni simplement extrinsèque. Tout cadre pallie un manque intérieur. Il est le repère de l'ordonnance interne. En même temps, vu de l'intérieur, le cadre semble relever de l'extériorité. Il exerce une force centrifuge ; il délimite le dedans. Or, la mise en évidence de l'indécidabilité du *bord* implique nécessairement que tout cadre est le résultat d'un cadrage ; il s'érige nécessairement sur un fond dynamique. L'ordre, l'intérieur que l'on aimerait pur, n'est que construction. Le cadre rectangulaire, posé une fois pour toutes, n'est que mensonge. Le cadre, tel le bois *craque*. Il se construit dans l'impossibilité même de sa construction.

Le cadre est toujours moyen (*Mittel*) en vue de la *position* d'un milieu (ce qui unit et sépare en même temps). Mais dès que le cadre se fige, l'équilibre entre le commun et le différent se perd. Commence alors un monde où les identités sont imposées, où le commun n'est plus le fruit d'un partage, où toute différence se voit refouler. Le cadre doit donc toujours et derechef rappeler son origine dynamique, doit rester ouvert à un devenir-autre.

L'immédiateté [*unmittelbarkeit*], qui est le strict antonyme de la médiation, correspond justement à ce figement, à cette tentative de pleine présence. Elle est, suivant la richesse du terme allemand, *non partageable*, *non communicable*. Comme nous le verrons, il faut distinguer deux types d'immédiateté. Le premier serait véridique, d'origine transcendante. Le deuxième serait pure construction, une illusion de plénitude. Derrida souligne : [...] « ce qui a produit et manipulé le cadre met tout

en œuvre pour effacer l'effet de cadre, le plus souvent en le naturalisant à l'infini, entre les mains de Dieu [...] » (DERRIDA, 1978 : 85). C'est bien de l'immédiateté apparente dont il est question, de l'oubli de la médiation de toute institution humaine.

Or, c'est précisément sur cet *oubli* que, selon nous, porte la critique benjaminienne de la violence. Si nous essayons d'ébaucher une première compréhension de la violence, nous pourrions dire qu'elle résulte justement de la prétention humaine à *fonder* dans la *durée*, c'est-à-dire à nier l'ambiguïté. Et parce que toute institution comporte des moments de décision, établit des règles, elle ne peut jamais être délivrée du sceau de la violence. Celle-ci est donc souvent de *bona fide*, le corollaire inévitable de toute construction. Dans « Destin et caractère » (BENJAMIN, 2000 : 199-209), Benjamin montre que le domaine du droit ne peut jamais être exempt de violence. L'innocence ou le bonheur s'absentent de cette sphère, et ne se réalisent qu'au moment de la délivrance totale de la violence – qui reste toujours et encore à venir¹.

2. Les deux fondations du droit

Commençons par le début, par la sortie du paradis. D'après l'essai « Sur le langage en général et sur le langage humain » (BENJAMIN, 2000 : 160-161), le péché originel, « là où fut lésée l'éternelle pureté du nom² », aboutit à trois conséquences. Premièrement, le langage est réduit à un pur moyen de communication. Il se fait langage de signes. Nous reviendrons sur cet aspect. Ensuite, dans l'avènement de cette médiation même, apparaît un nouveau type d'immédiateté : celle du mot qui juge. Ce mot suit un archétype sacré, celui de la parole

¹ « Il y a lieu de chercher un autre domaine, dans lequel seuls valent le malheur et la faute, une balance sur laquelle béatitude et innocence sont trouvées trop légères, et quittent terre. Cette balance est celle du droit » (BENJAMIN, 2000 : 202)

² En accord avec la lecture de P. Fenves (2011), nous pensons que cette pureté originelle n'a jamais existé. La langue adamique même, dans la description que Benjamin en propose, est toujours déjà plurielle : elle est en même temps faite de noms et de noms propres.

divine qui chasse les hommes du paradis. Enfin, la troisième conséquence, que Benjamin n'avance qu'en tant qu'hypothèse, correspond aux origines de l'abstraction dans la parole jugeante même. Nous n'aborderons ce dernier aspect que dans les dernières lignes de notre écrit.

Avec la Chute, le langage adamique, celui de la nomination, perd son affinité avec le monde. Désormais, il doit opérer de l'extérieur, par détours. Cette déchéance n'est pas univoque : elle est le héraut d'un nouveau type de magie, celui du mot qui juge. La condamnation détient une connaissance immédiate du bien et du mal. Benjamin parle d'immédiateté pour insister sur la performativité absolue de cette parole : elle égalerait, en effet, le verbe créateur. Cette prétention est bien présente dans le texte de Benjamin. Le modèle de la parole qui juge est celui qui a chassé les hommes du paradis. Or, pesons tout le paradoxe de l'argumentation de l'auteur : la magie propre au monde déchu, donc l'immédiateté qui serait le propre de l'homme, est entièrement tributaire d'une sphère supérieure. Ce paradoxe d'une parole profane dont les conditions de possibilité se situent dans l'au-delà, peut, d'après nous, se rendre visible dans le concept de *frontière*. Dans sa « Critique de la violence », Benjamin montre que le traçage des frontières correspond au moment proprement instituant du droit. Le concept est donc susceptible de mettre en évidence la logique souterraine de la sphère juridique. Notons aussi que l'établissement de la frontière, comme moment de partage, est bien une figure de la *Mittelbarkeit*.

Or, à bien y réfléchir, il nous semble que tracer une frontière, un point d'entre-deux sur une ligne horizontale, n'est possible que moyennant un geste vertical. Nécessairement donc, toute ligne de partage fait appel à la perpendicularité. Le droit, d'après Benjamin, doit avoir pour fondement une violence mythique, un geste du destin³. En d'autres termes, c'est bien une manifestation de la transcendance qui initie le partage

³ « [...] le destin [...] est le fondement de la violence juridique. » (BENJAMIN, 2000 : 235)

humain, c'est bien la condamnation divine qui devait être là en premier lieu.

Nous pourrions donner, en guise d'exemple d'une telle institution verticale, le pouvoir pontifical. Dans un ouvrage consacré à la philosophie de Benjamin, Peter Fenves rappelle la distinction, en droit canonique, entre le pouvoir mandaté et le pouvoir plénier (FENVES, 2011 : 119-120). Le pouvoir plénier, délégué au pape par Dieu, peut, contrairement au simple pouvoir mandaté, faire l'objet de délégations supplémentaires, sans qu'il perde de sa force. Par ses origines supérieures, sa nature diffère donc de toute autre forme de pouvoir humain. Son autorité est la trace de la parole qui a ouvert l'ère postparadisique, pour la désertir aussitôt.

Le pape, dans cette conception, n'est bien évidemment pas assimilé au divin ; il n'est pas détenteur du pouvoir plénier. Il n'est qu'un représentant. Mais dans la mesure où son pouvoir est indivis, n'est limité par qui que ce soit (du moins en ce monde), il est *aussi* objet de possession. Comment peut-on concilier cette pensée de la discontinuité (le fait le pape n'est qu'un représentant) avec la continuité (le pouvoir plénier en question semble de nature divine) ? Comment, en d'autres termes, peut-on penser en même temps une communicabilité entre le divin et l'humain (l'origine divine de la parole jugeante) et une incommunicabilité, un hiatus, entre les deux ?

Dans sa « Critique de la violence », au lieu de s'engager sur cette voie impensable, Benjamin met en évidence, en se basant sur le mythe de Niobé, que la violence mythique ne peut pas entrer dans une chaîne causale. Niobé, fille de Tantale et épouse d'Amphion, se vanta devant Lété de sa grande fécondité et de la beauté de ses enfants. Lété, pour s'en venger, envoya ses seuls fils Artémis et Apollon pour tuer tous les enfants de Niobé. Pour Benjamin, le geste des dieux n'obéit à aucune nécessité et ne peut donc pas non plus tolérer une détermination finale. Certes la vantardise de Niobé *excite* le destin. Sa souffrance n'est cependant point un *châtiment*. Pour penser en termes de crime ou de peine, une règle préalable doit être donnée. En l'occurrence, le meurtre des enfants de Niobé par les flèches d'Artémis

et d'Apollon relève d'un arbitraire radical, sans mesure commune avec l'action humaine. La violence mythique n'est interprétable dès lors que comme *pure manifestation des dieux*, auto-monstration immédiate de la transcendance.

L'immédiateté mythique n'est donc absolument pas un *moyen en vue de* mais une présence autosuffisante. Elle est immédiate dans le sens de la *non partageabilité, non communicabilité* [Unmittelbarkeit]. Toujours déjà sans adresse, elle ne peut en aucun cas se prêter à une délégation.

D'après ces explications, le pouvoir humain ne peut dès lors pas se penser en continuité avec celui du divin. Cet échec de la perpendicularité est un *topos* de la pensée benjaminienne. Dans « Fragment théologico-politique⁴ », l'auteur trace deux axes, celui du monde profane et celui du Messie. Les deux se projettent dans l'infini sans jamais se rencontrer : « [...] aucune réalité historique ne peut d'elle-même vouloir se rapporter au plan messianique » (BENJAMIN, 2000 : 263). La théocratie terrestre est toujours fausse : « nulle configuration ne peut être fondée en ce monde sur la violence divine » (BENJAMIN, 2001 : 102)⁵.

La fondation divine ou mythique qui serait à la base du pouvoir humain ne peut donc nullement se penser en termes d'*origine*. Dans la « Critique de la violence », Benjamin révisé donc sa position initiale:

« Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir [Macht],

⁴ Le fragment daterait, d'après Adorno, de la fin des années 1930. Cependant, Tiedemann, ainsi que Scholem, plaident pour une datation antérieure, aux alentours des années 20. On peut suivre cette dernière hypothèse, étant donné la proximité des préoccupations du fragment avec le corpus de jeunesse. Cfr les *Anmerkungen* correspondantes des GS.

⁵ Voir encore la remarque du « Fragment théologico-politique » : « Le grand mérite de Bloch, dans son *Esprit de l'utopie* est d'avoir vigoureusement nié la signification politique de la théocratie. » (BENJAMIN, 2000 : 264)

une fin non pas libérée et indépendante de la violence mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. » (BENJAMIN, 2000 : 235-236)

Benjamin distingue ici la fondation médiate, c'est-à-dire la mobilisation de moyens en vue de fins, et la fondation *au sens rigoureux* où s'installe l'immédiateté. Dans cette nouvelle configuration, l'immédiateté ne vient que dans *l'après*. La *vraie* fondation est donc dérivée, secondaire. Nulle manifestation des dieux ne prépare cet événement ; le lien avec la violence mythique ne peut donc pas être d'ordre causal. Si Benjamin parle bien d'une fondation mythique du droit, il faut d'avantage l'interpréter alors comme une fondation *par analogie*. L'enjeu consiste donc à penser une immédiateté dont les conditions de possibilité se trouveraient à même le plan horizontal. Or, dans « Critique de la violence », Benjamin s'attarde sur la manifestation humaine *pure* que serait la colère. Certes, dans un travail portant sur la fondation du règne juridique, il ne va pas de soi de prendre l'exemple de l'épanchement colérique. Cependant, dans la mesure où la colère correspondrait à une pure présence, ses structures pourraient permettre de comprendre ce que Benjamin entend par pouvoir [*Macht*], c'est-à-dire par l'immédiateté des fins juridiques. Ce bref détour nous permettra donc de mesurer la pertinence et les limites d'une analogie entre la manifestation mythique et la fondation juridique.

Si nous nous penchons sur le texte de Benjamin, nous remarquons vite que la définition de la colère n'est pas sans ambiguïté. Dans un premier temps, l'auteur insiste sur la médiation de l'affect en question. Matthias Fritsch, dans sa lecture de « Critique de la violence », a dès lors raison d'assimiler la colère à un moyen pur, c'est-à-dire, comme nous aurons encore l'occasion de le préciser, à une médiation sans fin (FRITSCH, 2005 : 129). Ce moyen, de par son ouverture infinie, serait, d'après le commentateur, foncièrement désubjectivant. Le colérique serait emporté par un flux qui efface ses contours. Cette lecture n'est cependant que partiellement fidèle au texte

de Benjamin. La suite de l'essai sur la violence précise que la colère « n'est pas moyen mais manifestation » (2000 : 134). Bien que d'abord médiate, elle se présente, dans un deuxième temps, comme immédiate, c'est-à-dire comme présence autosuffisante. Nous retrouvons ici le même rapport de succession que celui qui se noue entre la violence fondatrice médiate et la violence fondatrice *au sens rigoureux*. Le tout est maintenant de savoir si une telle distinction peut se défendre. La colère comme manifestation peut-elle atteindre une pureté quelconque ?

« Colère du dedans, écrit Benjamin dans "Rougir de colère et de honte", – venue psychologiquement aussi d'un autre système » (BENJAMIN, 2001 : 153). La colère est donc *expression* [*Ausdruck*⁶], manifestation d'une intériorité⁷. L'analogie entre le mythique et le divin se résumerait ainsi : la colère tout comme la violence mythique sont une venue au dehors d'un dedans. Seulement, si l'on suit les réflexions benjaminienne sur le mythe de Niobé, l'on doit penser la violence mythique comme une *expression sans expression*. Nous avons montré que le geste mythique pur naissait dans l'arbitraire, dans l'absence de toute nécessité. Il n'est tributaire d'aucune détermination antérieure donc d'aucun contenu à *exprimer*. On admettra dès lors que malgré son origine *verticale*, la violence mythique n'est jamais dans la séparation. Venue de l'indétermination, sa détermination pleine ne naît qu'ici-bas.

Le cas de la colère est tout autre. Sa détermination est toujours *dans un autre système*. Si la colère est manifestation, immédiateté, ce n'est, d'après nous, que parce qu'il s'agit d'une *expression* réussie. Une équivalence brève s'établit entre le dedans et le dehors, laissant croire à une transparence complète. Cependant, cette immédiateté ne pourra jamais entièrement

⁶ La thématique de l'expression et de son contraire [*Ausdrucklosigkeit*] est récurrente dans les essais du jeune Benjamin. Voir « Sur le langage en général et sur le langage humain », « Critique de la violence » et encore les « Affinités électives de Goethe ».

⁷ En cela, le rouge de la colère s'oppose à la couleur de la honte. Cette dernière se déverse de l'extérieur, d'en haut, sur celui qui a honte. Voir les fragments sur la *honte* (BENJAMIN, 2001).

remettre en cause la séparation dont elle se reçoit. La pleine détermination dont se prévaut la manifestation mythique lui échappera toujours. Loin de conduire à un quelconque effacement des frontières du sujet, la colère est davantage, comme un *se correspondre* illusoire, la clôture subjective la plus radicale qui puisse se penser.

L'*expression* mime ainsi les structures de la violence mythique, mais comme nous venons de le montrer, l'analogie est loin d'être sans failles. Dans la mesure où la colère (tout comme la fondation du droit) reste à tout jamais dans la séparation, elle ne peut jamais se poser dans la pureté. Cependant, par la transparence illusoire des structures de l'expression, elle introduit de manière perfide une verticalité injustifiée dans l'ordre profane. Cette synthèse forcée des deux axes, l'immédiateté (ou présence) qui nie sa médiation (son caractère impur) renvoie, chez Benjamin, au concept d'autorité [*Macht*]. Il s'agit là de l'*oubli* du cadre dont nous avons parlé dans notre introduction : geste humain violent qui s'arroge la présence pleine, dont nulle possession humaine n'est possible. Nous avons insisté plus haut sur la coïncidence de la disparition de la langue adamique et l'apparition d'un nouveau type de magie, celui du mot qui juge. Nous comprenons désormais que l'immédiateté dont il a été question n'est qu'une imparfaite imitation, dans le *médiatement immédiat*, du verbe divin. Il convient maintenant d'analyser cette simultanéité entre chute et magie. En d'autres termes, il s'agit de montrer comment la perversion langagière n'est autre que l'avènement de la violence juridique. Pour cette analyse, nous nous centrerons ici sur le concept de signe [*Zeichen*].

Le fragment « Peinture et graphisme » (BENJAMIN, 2001 : 136-137) oppose la position verticale de la toile, requise pour sa contemplation, à la disposition horizontale des mosaïques. Ces « deux coupes dans la substance du monde » sont dotées d'une importance métaphysique. L'horizontalité, d'après Benjamin, correspond au plan représentationnel neutre, qui « contient d'une certaine façon les choses ». La verticalité, quant à elle, est assignée à l'ordre symbolique : « elle contient les signes ». Les

signes de l'écriture se lisent cependant à l'horizontale : « est-ce seulement parce que *nous* lisons ainsi que nous posons la page horizontalement devant nous ? Et n'y a-t-il pas une autre disposition, originelle, de l'écriture, une disposition verticale, taillée dans la pierre par exemple ? ». Le concept de signe, tantôt assigné à l'ordre de la représentation, tantôt à l'ordre des « choses », semble constituer la plaque tournante entre le vertical et l'horizontal et permettrait donc, d'après nous, de comprendre la violence dans la sphère du langage.

Dans ses fragments sur le paradoxe de Russel (BENJAMIN, 2001 : 7-13), Benjamin distingue les jugements de prédication des jugements de désignation [*Urteil der Bezeichnung*]. C'est dans le langage des mathématiques que l'auteur puise les exemples de ce dernier : « a désigne le côté BC d'un triangle ». Le jugement de désignation consiste en l'attribution d'une signification déterminée à un complexe fixé oralement et à l'écrit [*lautlich und schriftlich fixierte Komplexen*], c'est-à-dire à un signe. Un signe ne signifie rien en tant que tel, il ne se rapporte aucunement, contrairement au *nom*, à l'objet qui est visé. Par contraste, dans un jugement de prédication, le mot qui occupe la place du sujet *signifie* en tant que tel, indépendamment ou en deçà de l'intention du locuteur.

Le « Sur le langage en général et sur le langage humain » (BENJAMIN, 2000 : 142) s'en prend à la conception *bourgeoise* de la langue. Celle-ci réduit le langage à un système de signes établis par convention. Le langage devient pur *moyen*. Il faut cependant prêter très attention au flottement conceptuel dans cette articulation. La réduction du langage à la médieté est en l'occurrence une négation de cette médieté même. La densité propre du médium linguistique, le fait que toute prise de parole implique de laisser parler la langue, ne concerne aucunement cette conception. Le langage devient plutôt un *outil* neutre, le véhicule *translucide* d'un contenu représentationnel qui lui est étranger. Le signe s'efface, se met en retrait devant l'image *une* qu'il permet de poser.

C'est bien une étude de la perversion *bourgeoise* du langage qui permet de mettre en lumière les mécanismes

mêmes de la position du droit. Nous pourrions comprendre la performativité de ces actes langagiers au départ de la co-dépendance entre la parole articulée et l'écriture. Toute *expression* est en effet une *pression*, un acte de *graver*. Le signe qui se pose sur le *plan horizontal* divise celui-ci, y opère des entailles pour le doter d'une identité figée : « La ligne graphique caractérise la surface et la détermine en se la subordonnant comme son fond. [...] La ligne graphique donne à son fond une *identité*. » (BENJAMIN, 2001 : 137)

Ces lignes, critiques de la textualité en général, frappent de plein fouet le discours (l'écriture) juridique. Les signes de celui-ci se gravent dans la chair⁸, dans la vie simple naturelle [*bloßes natürliche Leben*]. L'encre de cette écriture est le sang (MCCALL, 1996). Né des entailles, dans un geste évanescent, celui-ci laisse sur les corps une marque indélébile. Le sang coule et remplit tout intervalle, colore la surface dans sa totalité pour créer une impression de complétude et de durée. McCall attire notre attention sur les affinités de la pensée benjaminienne et la nouvelle « La colonie pénitentiaire » de Kafka. L'instrument de torture, qui grave la lettre de la loi sur le corps nu du condamné, symboliserait l'appareil judiciaire dans son ensemble.

3. Les trois figures de la répétition

Dans la section précédente, nous avons montré que la fondation du droit ne pouvait se penser immédiate que médiatement. Nous avons également tenté de mettre en évidence que la violence juridique s'enracine dans l'oubli de la médiation qui caractérise tout ordre. L'analogie des structures de la manifestation mythique et de l'expression ainsi que la déchéance du langage humain ont été analysées comme causes possibles de cette illusion.

⁸ La chair est à entendre comme présence historique de l'homme (cf. le fragment « Schèmes du problème psychophysique » in BENJAMIN, 2001 : 84-94).

Dans cette partie de notre écrit, nous nous focaliserons non plus sur le moment fondateur, mais davantage sur la violence qui conserve le droit.

D'après l'essai sur la violence, toute fondation de droit a son origine dans une revendication. La guerre ou la grève générale politique sont motivées par de telles fins déterminées. Dans la mesure où ces *expressions* ne visent qu'une prise de possession⁹ (de biens et de pouvoir), Benjamin les qualifie de chantage ou brigandage [*Erpressung*]. La possession du pouvoir met fin à cette violence fondatrice. C'est le moment de la fondation *au sens rigoureux*. L'identité se leurre et bascule dans le *mythique*. Elle devient autorité [*Macht*].

La violence mythique pure, c'est-à-dire la manifestation des dieux, est un bloc temporel qui ne passe pas. En tant que pure présence, nous la comprenons comme une saturation du champ, pris dans une nécessaire permanence. L'immédiateté médiate cependant, qui n'est qu'imitation imparfaite de cette plénitude, ne peut demeurer qu'en ouvrant le temps, la *durée*. Paradoxalement, donc, pour sauvegarder l'identité, le pouvoir doit se livrer à l'éternel changement. La *Macht* n'a de présence que moyennant une reprise incessante d'elle-même. C'est cette répétition que Benjamin appelle la violence conservatrice du droit.

Le calendrier que l'ordre instaure comportera nécessairement des journées de *commémoration* où l'acte fondateur, la « délégation » divine, est sans cesse rappelée. La peine de la mort, que Benjamin analyse dans « Critique de la violence », constituerait, d'après nous, une telle mise en scène commé-

⁹ Benjamin, dans ses « Notes pour un travail sur la catégorie de la justice [*Notizen zur einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*]» (1995) met en évidence la logique « mythique » de l'acte de posséder. Se rendre détenteur d'un bien, en effet, consiste à nier, à recouvrir, « le droit du bien pour être un bien » [*Guts-Recht des Gutes*]. Il y a dans tout bien une dimension qui échappe à toute appropriation possible. La tristesse que Benjamin décrit dans ce contexte est exactement la même que subissent les choses « surdénommées », dans son essai sur le langage. « Nommer » n'est autre qu'une prise de possession. Une nomination purement extérieure, un signe, « aboutit presque inévitablement à l'asservissement des choses dans la folie » (BENJAMIN, 2000 : 162).

morative. L'État y théâtraliserait à chaque fois l'absoluité de son pouvoir ; il s'y confirmerait comme maître de la vie et de la mort. Inévitablement, cependant, cette reprise scandée de la *délégation* mythique se révèle insuffisante. Inscrit dans le temps, l'ordre ne peut éviter le changement et c'est l'étude de l'institution policière qui va nous permettre de mesurer cette nécessité.

Dans « Critique de la violence », Benjamin s'en prend précisément de manière virulente à la police. S'y mélangeraient, dans une « liaison [...] contraire à la nature », la violence conservatrice (imposition des fins légales) et la violence fondatrice (le droit d'ordonnance). Par son droit d'ordonnance, la police est en mesure « d'étendre elle-même très largement le domaine de ces fins » (BENJAMIN, 2000 : 223).

Dans « Force de loi » (BENJAMIN, 1994 : 102-110), Derrida reproche à Benjamin sa recherche de la pureté. Cette tendance s'observerait de manière exemplaire dans le rejet benjaminien de la police. La critique derridienne serait, selon nous, pertinente si la violence fondatrice et la violence conservatrice étaient des moyens purs dont l'auteur voudrait éviter la mutuelle contamination. Or, il suffit de lire le texte pour comprendre que l'une et l'autre sont d'emblée dans l'impureté. En effet, il s'agit dans les deux cas de moyens poursuivant des fins déterminées (un ordre précis à instituer ou à conserver) et, dans cette mesure, ils contribuent inéluctablement à l'illusion qu'est l'autorité. En d'autres termes, plus benjaminien, ni la violence fondatrice ou conservatrice du droit ne sont purement médiates mais participent au contraire au mélange immédiateté-médiateté. En l'occurrence, selon nous, Derrida¹⁰ semble construire un Benjamin *pur* pour le déconstruire ensuite. L'enjeu du rejet benjaminien de la police doit, d'après nous, se situer ailleurs.

Il nous semble, malgré les affirmations du texte de Benjamin, que la contamination réciproque entre les deux ordres de violence ne se limite pas à la seule institution de la

¹⁰ Derrida a lui-même considéré sa lecture comme « risquée » (SINNERBRINK, 2009 : 79).

police. À la fin de son essai, Benjamin parle de la *loi de l'oscillation* [*Schwankungsgesetz*], c'est-à-dire de l'alternance conservation-fondation qui caractérise l'histoire humaine. Cette deuxième figure de la répétition correspond, d'après nous, aux mouvements de la roue de la fortune : nul ordre, malgré ses prétentions, n'est éternel, les vaincus de jadis deviennent les vainqueurs de demain.

Mais, selon nous, les intervalles de cette succession, c'est-à-dire les différents ordres institués, ne pourraient prétendre à une durée, quelque brève qu'elle soit à l'échelle de l'histoire du monde, sans se soumettre eux-mêmes à la variation. Parmi les exemples de transformations du droit que Benjamin propose, nous pourrions citer la grève qui a été érigée en fin légale et le mensonge qui a été hissé en catégorie juridique. Cette troisième figure de la répétition, c'est-à-dire la constance dans la possession du pouvoir à travers les modifications de l'ordre, complexifie la pensée de l'éternel retour du même. Or cette logique est exactement celle de l'institution policière. Il s'agit de fonder du nouveau droit dans la conservation même. Il nous semble, dès lors, que tout État, pour *s'installer* dans la durée, doit se faire *policier*.

Pour comprendre le rejet benjaminien de la police, qui désormais s'étend à l'ordre institué dans son ensemble, nous proposons d'étudier plus en profondeur l'une des deux transformations que nous venons de citer : l'interdiction du mensonge.

L'extension du droit dans les domaines qui sont proprement non juridiques, en premier lieu le domaine langagier (de même que l'accord du droit de grève) serait, d'après Benjamin, un indice de la déchéance du droit. Dans ses « Notes sur le caractère mensonger objectif » et « Notes pour un travail sur le mensonge » (BENJAMIN, 2001 : 65-70), Benjamin met en évidence deux types de mensonge subjectif. Le premier type se base sur un *savoir déterminant*¹¹. Ce savoir, dont l'interprétation n'est pas aisée, est entièrement non productif. Il ne

¹¹ Cf. aussi « Genres du savoir » (BENJAMIN, 2001 : 51).

peut servir de motif à une action, ne peut jamais entrer en tant qu'objet dans une chaîne d'argumentation. Il s'agit davantage d'un savoir qui relève de l'ordre du ressenti. C'est une intime conviction morale, une sensibilité aigüe face à l'immoralité qui nous entoure. Toute expression la fausserait inéluctablement. Dans certains passages qui étonnent le lecteur, Benjamin va jusqu'à dire que seul un silence est à sa hauteur, mais ce silence est aussi un consentement « à l'immoralité *par ses paroles* » (BENJAMIN, 2001 : 68, nous soulignons). On comprend aisément que ce silence, qui se manifeste par une obéissance à l'ordre, est sans danger aucun pour le droit. Mentir dans ce sens consisterait en l'impossibilité de faire transparaître une quelconque division. C'est sans doute de ce premier type de mensonge que Benjamin parle dans sa « Critique de la violence », lorsqu'il insiste sur la contradiction dans laquelle s'enlise l'interdiction juridique du mensonge.

Mais le deuxième type de mensonge subjectif justifie pleinement l'intervention du droit. Il s'agit du mensonge par *discrétion* dont dépend la réussite de tout mouvement révolutionnaire. Si la loi oblige à la franchise, c'est qu'elle vise à rendre présente son opposition. L'une des raisons de l'accord du droit de grève, que nous ne traiterons pas ici en détail, pourrait également être une volonté de rendre visible les détracteurs de l'État, pour mieux les *surveiller*.

On pourrait penser que le droit de grève et l'interdiction du mensonge correspondent à un affaiblissement du pouvoir étatique car, désormais, au lieu de se complaire dans sa plénitude, l'État doit tenir compte des menaces extérieures. Forcément, si ces menaces se multiplient et ne peuvent plus être bridées, l'ordre est voué à sombrer. Mais une telle interprétation se conforme purement et simplement à la critique derridienne : Benjamin rejetterait la police car elle contamine le règne de la pureté. Or, nous avons déjà mis en doute une telle argumentation. Il n'y a jamais eu de pureté dans le domaine du droit. Le poids de l'altérité est présent, *dès* l'ouverture de la durée. Le déclin du droit commence *dès* sa position.

L'instant fondateur du droit, le moment de la *pleine* manifestation de l'autorité est, on le sait déjà, dans la division. L'analyse du mensonge par acquiescement nous permet de comprendre autrement cette déchéance initiale de tout ordre. Benjamin, par le flottement qu'il introduit entre silence et consentement par des paroles, nous montre que tout dire est toujours déjà *un trop dire* parce qu'il est intimement rongé par le silence. Toute plénitude lui est d'emblée interdite : « Le mensonge a une relation constitutive au discours » (BENJAMIN, 2001 : 70).

Nous parlons de silence car il existera toujours, d'après Benjamin, des sphères que le droit ne peut pas subsumer. Le savoir déterminant que nous venons d'analyser constitue bien un tel « état d'exception », à tout jamais inaccessible au droit. Nous proposons donc de déplacer l'accent du rejet benjaminien de l'instance policière, pour l'étudier dans le contexte de la critique du parlementarisme et de la démocratie. Rappelons que l'impureté n'est nullement ce que l'auteur fustige – celle-ci est le propre de tout ordre. Au contraire, Benjamin critique la négation de cette impureté, négation qui serait une exacerbation de la violence. Avec la troisième figure de la répétition, nous avons introduit une nouvelle forme de cette négation. Il ne s'agit plus d'une simple réaffirmation de l'identique, mais d'une répétition du même comme toujours autre, un retour du pouvoir comme présence-absence.

Incapable de saturer le champ, incapable de bloquer le temps, le pouvoir ne peut se rendre *omniprésent* que comme mélange d'être et de non-être. Si la surveillance absolue est hors portée, le droit se fait menaçant. Dans « Critique de la violence », Benjamin distingue la *menace* de la *dissuasion*. Cette dernière présuppose une règle stable. L'État policier n'acquiert sa stabilité que dans le changement, il est partout simultanément présence-absence en même temps, et c'est par cet arbitraire qu'il devient menaçant. Il peut frapper partout et en tout moment sans que l'on puisse le prévoir.

Si tout État est par définition policier, Benjamin pense néanmoins une gradation dans cette violence sournoise. Le rejet

benjaminien de la police pourrait ainsi se comprendre comme une déchéance dans la déchéance même. L’auteur note que la violence augmente avec la difficulté de circonscrire le domaine propre du pouvoir. Une organisation démocratique, où le pouvoir devient de plus en plus parcellaire, pourrait ainsi être des plus asservissantes.

Dans la section précédente nous avons montré que la fondation du droit consistait en une *imposition* d’une représentation déterminée à l’avance. Or, *dès* cet instant de fondation, *dès* l’engagement dans la durée, qui en l’occurrence ne peut se penser qu’en termes de répétition, la détermination originale doit se mélanger à l’indétermination, tenir compte de sa division. La répétition du même, notre première figure de la répétition, n’est pas possible dans sa pureté. Elle est seulement l’apparence que le droit veut arborer. Chaque instant de tout ordre, si nous radicalisons notre position, est en vérité un nouveau moment de fondation, caché sous l’illusion de la mêmété.

C’est maintenant que le droit entend parfaire son analogie avec la violence mythique. McCall (1996) met en évidence la césure entre l’excitation du destin et le meurtre des enfants de Niobé. En effet, la manifestation divine procède de l’indétermination (de l’arbitraire) pour aboutir à une pleine détermination dans sa manifestation. Le droit, en tant qu’instance *policière*, se fonde en chaque instant – et dans cette répétition, la détermination expressive se relativise, devient arbitraire. En même temps, le droit se présentera aussi comme pleinement déterminé et déterminant – comme une permanence. Pour cela, le droit s’acharne à remplir l’intervalle, il s’automatise. A tel crime correspond telle peine, et la sentence se prononce à toute vitesse. L’invention de l’écriture, la possibilité de *graver* la loi dans la *Pierre*, a corroboré l’efficacité de cette implacable machine juridique. Entre deux *coups*, il n’est plus besoin de jugement, le cadre, pour reprendre Derrida, se *naturalise*. Chez Kafka, le condamné subit les supplices sans qu’il en soit conscient. La victime est comme bercée par les

vibrations de la machine, est nourrie au riz, pendant que l'écriture de la loi la rapproche imperceptiblement de la fosse. Contrairement cependant à la violence mythique, où l'arbitraire n'est pas à dissimuler car il ne nuit nullement à la plénitude de sa détermination, la violence mythico-juridique fait tout pour effacer ses mouvements souterrains. Le regard sensible ne pourra cependant pas être leurré : sous l'apparence de la *durée*, c'est bien l'arbitraire qui, telle une mauvaise rengaine, ne cesse de *revenir*, de frapper. En ce sens, la *Loi* n'a pas encore été fixée : elle se fixe de nouveau à chaque instant. La règle n'a aucune préséance sur son infraction. La causalité, tout comme dans le cas de la violence mythique, est intenable entre le crime et la peine. Le droit ne punit pas, mais « condamne à la faute » (BENJAMIN, 2000 : 204), rend coupable l'innocent.

Dans la colonie pénitentiaire de Kafka, le condamné ne connaît pas la loi qu'il a enfreinte, il ignore le fait même qu'il a été condamné. Docilement donc il se couche dans l'appareil d'exécution. Le moment de la sentence et celui de l'écriture de la loi se correspondent. La loi n'existe pas en dehors de ce cadre, chaque exécution est une reprise de son écriture.

4. La violence mosaïque

Dans la section qui précède, nous avons montré que la violence conservatrice du droit est une refondation dans la variabilité du même. Cependant, la versatilité fondamentale de l'institution, c'est-à-dire son arbitraire, est toujours niée. Le parlementarisme même serait pris dans une telle négation. Le *consensus*, rappelle Benjamin dans la « Critique de la violence », loin d'être le moyen *non violent* qu'on prétend, est encore pris dans la violence. Il naît dans la contrainte et son respect n'est possible que par la force. L'illusion de la justice est l'abîme dans lequel peut sombrer toute institution et celle-ci menace davantage le parlementarisme qui, plus que tout autre, tend à se prévaloir de ses techniques de résolution non violente des conflits. Pour Benjamin, en effet, la catégorie de la justice échappe toujours à la sphère du droit (BENJAMIN, 1995 : 41-42).

Sous une apparence d'égalité des droits peut sourdre une grande domination. Nous avons vu, dans l'exemple de la grève, que l'accord d'un droit pouvait augmenter l'asservissement. En parlant du pacte de la paix, qui met fin à la guerre de brigandage, Benjamin montre que plus le nouvel ordre confère des droits à ses adversaires, plus le pouvoir s'en voit consolidé. C'est ce caractère perfide d'un régime de droits égaux qu'Anatole France souligne : « [ils] interdisent aussi bien aux pauvres et aux riches de coucher sous les ponts » (BENJAMIN, 2000 : 236).

Nous ne pouvons pas dire pour autant, malgré son opposition manifeste aux systèmes parlementaire et démocratique – que Derrida ne laisse pas sans commentaire dans « Force de loi » – que Benjamin soit univoquement contre ce type de régime¹². Au contraire, d'après nous, cette critique viserait à jeter les bases d'« un parlement d'un plus haut niveau » (BENJAMIN, 2000 : 226). Dans cette dernière partie de notre écrit, nous essayerons de comprendre les conditions de possibilité d'une sortie du cercle de la violence.

Le déclin des parlements, d'après Benjamin, est lié à « une perte de conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leur existence » (BENJAMIN, 2000 : 225). Benjamin ne peut entendre par force révolutionnaire *la violence fondatrice*. Celle-ci, comme nous l'avons vu, survit dans tout État policier. Nous ne nous accordons donc pas avec l'analyse de McCall qui voit le déclin de l'ordre dans le retournement de la violence conservatrice (orientée vers le passé, visant le maintien d'un *statu quo*) contre la violence fondatrice (orientée vers l'avant), qui l'a vu naître (MCCALL, 1996).

D'après nous, si nous tenons compte de la typologie empruntée à Sorel, l'expression *force révolutionnaire* s'oppose à la grève générale politique, c'est-à-dire à la violence fondatrice *brigande*, et renvoie à la grève générale prolétarienne. « Tandis que la première forme de cessation du travail est une violence puisqu'elle ne provoque qu'une modification extérieure des

¹² Fritsch et McCall sont également de cet avis (FRITSCH, 2005, et MCCALL, 1996).

conditions du travail, la seconde, comme moyen pur, est non violente » (BENJAMIN, 2000 : 230). La grève politique n'agit qu'en superficie parce que le renversement du pouvoir institué qu'elle vise coïncide avec la position d'un nouveau règne juridique. Elle obéit à la loi de l'oscillation que nous avons analysée plus haut et ne permet donc aucune sortie de la violence. Au contraire, la grève prolétarienne est dépourvue de toute revendication, de toute finalité. Au lieu de viser une position, elle *dé-pose* le droit, cherche à sortir une fois pour toutes de la sphère juridique.

W. Hamacher (2000) considère la grève prolétarienne, dans la mesure où elle ne vise rien et se refuse toute position, comme une non-action ou, en d'autres termes, comme un acte *affirmatif*. Soulignons déjà le paradoxe de penser la fondation du parlement (ainsi que de toute institution) comme tributaire d'une telle force révolutionnaire. Benjamin penserait donc, à la base de la performativité du langage juridique, une non-performativité radicale. Avant de peser tout le poids de cette contradiction, il nous faut saisir avec plus de précision la pureté dont il est question.

La révolution serait un moyen pur, non violent, car il se refuse toute finalité. La médiateté non finale n'est cependant qu'un oxymore. Nous pourrions davantage comprendre la dichotomie benjaminienne entre « moyen final » et « moyen sans fin » comme un écho de la distinction kantienne (du troisième moment de *l'Analytique du Beau*) entre la finalité subjective, sans fin – qui reste de caractère tout à fait final – et la finalité objective, déterminante. Cette hypothèse de lecture semble confirmée par le titre que portait un des essais perdus de l'auteur : « Téléologie sans fin » [*Teleologie ohne Endzweck*]. C'est la finalité objective, mobilisée dans toute fondation et conservation de droit, qui est à l'origine de la violence de la sphère juridique. Son domaine propre, d'après Kant, est la connaissance et c'est par le biais de la parole qui juge qu'elle parasiterait un domaine qui lui est radicalement irréductible, celui de la politique.

Rappelons que la troisième conséquence de la sortie du Paradis, que nous avons mentionnée au tout début de notre écrit, est l'enracinement de l'abstraction dans la parole qui juge. Dans « Sur le crétois » (BENJAMIN, 2001 : 62-65), Benjamin montre que la logique ne peut intégrer, quitte à mettre en péril sa cohérence, la singularité *antilogique* de l'affirmation d'Épiménide : « Tous les Crétois sont des menteurs ». La logique recourt donc au mensonge, elle nie la singularité et réduit le paradoxe (sans résolution possible pour Benjamin) à une contradiction *apparente*. La généralisation, comme principe de l'abstraction, relève donc, si nous suivons bien le raisonnement, d'une nécessité d'ordre politique : c'est la parole qui juge, c'est-à-dire la parole juridique, qui parasite l'abstraction et non le contraire.

Le fragment « Sur le Crétois » nous permet de comprendre ce que Benjamin entend par singularité. Il s'agit d'une ambiguïté qui résiste à la langue, une ambiguïté à laquelle seul le silence le plus complet peut faire justice. Toute tentative de verbalisation, telle la proposition d'Épiménide, entre dans une logorrhée, dans un cercle langagier infini. Or ce flux répétitif, cette nécessité de recommencer sans cesse correspond de près, nous semble-t-il, au rythme de la conservation du droit. Le premier dire, la parole fondatrice, est déjà insuffisant, et sa reprise exacerbe les contradictions. Cependant, l'enchaînement s'accélère, s'automatise et donne l'impression d'effacer toute résistance. La violence chez Benjamin correspond à la négation du singulier. Le domaine de la non-violence, celui qui rendrait pleine justice à la singularité, ne se rencontrerait qu'en dehors des structures langagières du droit, dans le silence *affirmatif*.

Or, ce non-dire est tout aussi inaccessible pour l'homme que le dire plein. À vrai dire, nous avons déjà préparé ce constat : il n'y a que le silence qui soit à la hauteur du singulier. Il correspond à la violence (ou justice) divine. Cette orientation de lecture ne va pas de soi. Dans notre analyse, nous avons été en même temps fidèle et infidèle aux distinctions qu'opère le texte de Benjamin. Nous nous sommes servi du qualificatif mythique et destinal pour décrire aussi bien la pleine détermi-

nation divine que la nature inaccomplie-accomplie du droit. En vérité, ce n'est que le deuxième emploi de l'épithète qui est approprié. La violence mythique pure se confond avec la violence divine pure¹³. Un dire authentiquement *immédiat* est, comme nous l'avons déjà montré, *inaudible*. Il est *non partageable*, *non communicable*. Il ne se phénoménalise donc pas pour les hommes. Le dire plein ou le non-dire plein reviennent au même. La violence divine pure, qui lave toutes les fautes, qui anéantit sans reste, n'est pas encore venue – ou si elle a déjà frappé, elle n'a pas été perçue : elle « ne saute pas aux yeux pour les hommes » (BENJAMIN, 2000 : 243).

En ce sens, nous sommes toujours déjà dans un monde post-mythique ou, ce qui revient au même, anté-mythique. N'est valide alors pour nous que le deuxième emploi de *mythique*, appliqué à la violence humaine.

La *finalité sans fin* ne peut par conséquent se concevoir comme un flux qui ne se pose jamais. Toujours déjà, par notre investissement dans le temps, la médieté doit se mêler à l'immédiété, donc devenir mythique. La *position* est un impératif, et parce que toute fondation signifie faire durer, quelque bref que soit l'intervalle envisagé, nous ne pouvons ne pas être dans la négation de la singularité. L'auteur écrit : « [...] toute idée d'un accomplissement des tâches humaines, de quelque façon que l'on envisage [...] reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence [...] » (BENJAMIN, 2000 : 233)¹⁴.

Délimiter un domaine de pureté, séparer (*krinein*) le violent du non-violent, n'est pas possible. La traduction française ne rend pas justice au titre de l'essai de Benjamin (MCCALL,

¹³ Derrida accuse Benjamin de pensée dichotomique dont le but serait « d'identifier la fondation mythique et violente du droit dans le monde grec pour la distinguer de la violence divine dans le judaïsme ». Nous pensons, au contraire, que Benjamin ne vise pas à établir de telles oppositions étanches (DERRIDA, 1994 :124).

¹⁴ La violence est donc inévitable. Parlant des mouvements pacifistes de l'après-guerre, Benjamin se montre extrêmement critique par rapport à la « naïveté » de certains anarchismes.

1996). L'auteur ne prétend pas écrire une « Critique de la violence » [*Kritik der Gewalt*], il émet juste le vœu « Pour une critique de la violence » [*Zur Kritik der Gewalt*]. Impossible d'être mis en mots, les exemples de « moyens purs » dans le texte sont eux-mêmes mythiques. La violence divine qui s'abat sur la bande de Koré, qui s'est rebellée contre Moïse pour se faire engloutir par la terre, est encore une violence qui divise, qui ne détruit pas sans reste. Le dialogue comme technique d'accord civil est médiatisé par des biens (« passe par la voie de choses concrètes » [BENJAMIN, 2000 : 227]), en vise donc la *possession*. La révolution même, « la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes » (BENJAMIN, 2000 : 242) est une contradiction dans les termes. La violence pure, en effet, *ne se manifeste pas*. Rien ne permet de distinguer une révolution pure d'une guerre brigande.

Nous avons cherché à comprendre comment l'*affirmatif* pouvait se trouver à l'origine de la position du droit. Or, dans la démonstration qui précède, nous avons tenté de mettre en évidence que cette dimension de pureté ne se donne jamais à l'homme. Comment penser une fondation humaine sur la base de ce qui n'advient jamais ? Et pourtant, comme nous l'avons vu dans notre analyse du mensonge, en chaque parole sourd ce silence. L'impossibilité de dire est à la base de tout dire, car nécessairement tout dire implique, par son incomplétude, de faire le silence sur ce qui l'excède. Condamnés à la *position* (à la violence), nous ne pouvons jamais *découvrir* ce *non dicible* en tant que tel, mais il n'est pas pour autant moins présent dans son inexpressivité même.

Nous retrouvons ici l'ambiguïté de la *Mittelbarkeit*. Celle-ci signifiait en même temps *ordre* et en même temps *détour*, en même temps *cadre* et *cadrage*. Si dans notre section préliminaire nous avons essayé de placer dans un bel équilibre toute cette plurivocité, nous comprenons désormais que l'indétermination ne peut être contemplée qu'à partir de la détermination. L'ambiguïté de la zone *parergonale* ne peut se comprendre que de l'intérieur d'un cadre. La justice, un ordre qui résoudrait ce

clivage fondamental, ne peut qu'être espérée, mais jamais atteinte.

Il n'existe nulle sortie de l'homme du domaine du mythe avant la venue du Messie - venue dont on ne peut rien dire ni savoir, ni même s'il est justifié de parler d'une telle venue. Dans le « Fragment théologico-politique », Benjamin montre cependant que le profane peut *favoriser* l'avènement du messianique. Cela ne signifie pas qu'une quelconque action pourrait être exercée sur l'inconnu même. Mais l'attention à celle-ci, l'attente de la rédemption, peut amoindrir la violence qui règne ici-bas. La justice a d'ores et déjà déserté ce monde condamné. Sa plus haute forme n'est que l'aspiration à un monde meilleur.¹⁵

C'est la conscience du silence au sein de toute construction humaine, la prise en compte de l'insuffisance, de l'injustice, qui caractérise tout ordre, qui correspond à cette attitude d'attente. Le parlementarisme accède à un plus haut niveau lorsqu'il se rappelle qu'en son sein sourd une force révolutionnaire, c'est-à-dire une possibilité intarissable de faire *autrement*. L'égalité, la non-violence qu'il pense instituer, n'est pas encore et ne pourra jamais être l'égalité même. La démocratie, pour user d'une expression derridéenne, reste encore à *venir*.

La violence, dans cette attente, se fragmente. Elle s'y fait *mosaïque*. Comme la non-violence est sans accès possible, cette fragmentation doit être poursuivie à l'infini. L'image du vase réduit en débris de « La tâche du traducteur » illustre bien cette dynamique. La traduction française du paragraphe (« les débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le tout, doivent s'accorder dans les plus petits détails » [BENJAMIN, 2000 : 257]) est, comme le montre Paul de Man (2009), entièrement fausse. Benjamin ne parle pas d'un quelconque « accord des fragments », mais seulement d'une liaison métonymique entre eux [*folgen*]. La traduction, qui obéit à la même logique de

¹⁵ *Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen.* (BENJAMIN, 1995: 41)

l'attente¹⁶, n'est donc pas une reconstitution quelconque, un élan nostalgique vers l'unité. Au contraire, elle correspond à la fragmentation de la fragmentation¹⁷. Sous la hantise de l'image *une*, elle réduit toute représentation en *mosaïque* et morcelle encore ses morceaux à l'infini.

Bibliographie

- BENJAMIN W., 2000, « Critique de la violence », « Destin et caractère », « Sur le langage en général et sur le langage humain », « La tâche du traducteur », et « Fragment théologico-politique », dans *Ceuvres I*, Paris : Gallimard.
- BENJAMIN W., 2001, « Langage et logique », « Genres de l'histoire », « Rougir de colère et de honte », « Peinture et graphisme », « Jugement de désignation », « Tentative de résolution du paradoxe de Russel », « Sur la peinture ou le signe et la tâche », « Schémas du problème psychophysique », « Capitalisme et religion », « Notes sur le caractère mensonger objectif I », « Notes pour un travail sur le mensonge », « Genres du savoir », « Sur le crétois », « Analogie et parenté », dans *Fragments*, Paris : Collège international de Philosophie.
- BENJAMIN W., 1995, « Notizen zur einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit », *Frankfurter Adorno Blätter*, IV.
- DE MAN P., 2009, « The task of the translator », *The Resistance to Theory*, London-Minneapolis: The University of Minneapolis Press.
- DERRIDA J., 1978, *La Vérité en peinture*, Paris : Flammarion.
- DERRIDA J., 1994, *Force de loi*, Paris : Galilée.
- DERRIDA J., 1993, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée.
- FENVES P., 2011, *The Messianic Reduction*, Stanford: Stanford University Press.
- FENVES P., 2001, *Arresting Language*, Stanford: Stanford University Press.

¹⁶ « Mais lorsqu'elles croissent de la sorte jusqu'au terme messianique de leur histoire, c'est à la traduction, qui tire sa flamme de l'éternelle survie des œuvres et de la renaissance indéfinie des langues, qu'il appartient de mettre toujours derechef à l'épreuve cette sainte croissance des langues, pour savoir à quelle distance de la Révélation se tient ce qu'elles dissimulent, combien il peut devenir présent dans le savoir de cette distance. » (BENJAMIN, 2000: 251)

¹⁷ *The translation is the fragment of the fragment, is breaking the fragment – so the vessel keeps breaking, constantly – and never reconstitutes it ; there was no vessel in the first place, or we have no knowledge of this vessel, or no awareness, no access to it, so for all intents and purposes there has never been one.* (DE MAN, 2009 : 91)

- FENVES P., 1996, « The Genesis of judgment », dans *Walter Benjamin Theoretical Questions*, Ferris D. S. (éd.), Stanford: Stanford University Press.
- FRITSCH M., 2005, *The promise of memory. History and politics in Marx, Benjamin, and Derrida*, Albany: State University of New York Press.
- HAMACHER W., 2000, « *Afformative, Strike. Benjamin's "Critique of Violence"* », dans *Destruction and Experience*, Benjamin A. et Osborne P. (éd.), Manchester: Clinamen Press.
- KAFKA F., 1980, « La colonie pénitentiaire », dans *Œuvres complètes II*, Paris : Gallimard.
- KANT E., 1989, *La Critique de la faculté de juger*, Paris : Galimard.
- MCCALL T., 1996, « Momentary violence », *Walter Benjamin Theoretical Questions*, Ferris D. S. (éd.), Stanford: Stanford University Press.
- SINNERBRINK R., 2009, « Violence, Deconstruction and Sovereignty : Derrida and Agamben on Benjamin's "Critique of violence" », dans *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*, Benjamin A. et Rice Ch. (éd.), Melbourne: re.press.