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 Aufsatze », 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

La collection « Penser le droit » est administrée au sein du Centre Perelman de philosophie du droit de l'U.L.B.
Directeur : Benoît Frydman
Secrétaires : Grégory Lewkowicz et Arnaud Van Waeyenberge

www.larcier.com
www.stradalex.com

VIODRO
ISBN : 978-2-8027-6872-2
9 782802 768722

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

PENSER LE DROIT

LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

SOUS LA DIRECTION DE PHILIPPE COPPENS ET MATTHIEU DE NANTEUIL

BRUYLANT

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, 3e 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 Mikhaël 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, 3e 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*, 2e 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. *Les pluralismes juridiques*, par Jacques VANDERLINDEN, 2013.
23. *Gouverner par les standards et les indicateurs*, sous la direction de Benoit 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 nécropolitique 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

Conclusion
Sortir du droit ?
Réflexions sur la politique, la violence divine et la poésie du monde

par

Philippe COPPENS

et

Matthieu DE NANTEUIL

Le droit est un mode de régulation des relations sociales qui dépend d'une culture et contribue à la développer à son tour. Il crée des règles sociales mais il ne peut pas tout faire, toujours, partout. Non seulement la culture le contraint mais aussi la physique, la chimie ou la biologie. En ce sens, il existe certainement des limites naturelles au champ des possibles des règles pratiques. « Tu dois, donc tu peux! ». L'expression kantienne signifie qu'il existe certes des limites naturelles à nos actions dans le monde des phénomènes mais que notre *expérience même* de la morale du devoir et du langage du blâme fonde la possibilité de la liberté. La liberté est en ce sens la capacité de la raison de pouvoir se représenter les lois morales et de s'y soumettre inconditionnellement. Elle est la capacité de s'obliger et d'être responsable des conséquences de ses actions. Comme on sait, le droit repose tout entier sur l'idée que le libre arbitre n'est pas qu'une illusion et que nos comportements ne sont pas entièrement déterminés par des mécanismes physico-chimiques. Que nous agissons selon des raisons d'agir, par exemple que nous suivons des normes juridiques et que ces normes ne peuvent se réduire tout à fait à des causes de notre action. À la question : « Qu'as-tu fait ? », le juriste donnera des raisons qui justifient son action et

ne répondra pas habituellement : « Une cause a agi en moi dont je n'ai été que l'objet ». En conséquence, le droit peut être largement compris comme l'instrument par lequel des volontés humaines tentent de coordonner les rapports sociaux et incitent les hommes à coopérer entre eux pour exposer publiquement leurs divergences d'intérêts et, le cas échéant, à apaiser leurs conflits par le recours à un tiers, le juge. En ce sens, la fonction principale du droit est d'anticiper les incertitudes par les règles.

Mais pourquoi le droit pour assurer ces fonctions ? Par quoi gagne-t-il son autorité dans le Politique. L'une des réponses les plus connues est celle de Rousseau : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »[1].

La lecture traditionnelle de ce passage est que toute autorité politique doit bénéficier d'un minimum de légitimité pour durer et le contrat social apparaîtra comme fondateur de cette légitimité. Car ce passage de Rousseau peut être lu au regard d'un autre, peut-être plus fameux encore. Il dit ceci : « On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[2].

Nul doute que ces deux passages ont joué un rôle considérable sur le droit moderne puisqu'ils ont permis à Kant de développer son concept décisif d'autonomie, c'est-à-dire l'idée d'un gouvernement de soi par soi. Le contrat social a pu alors assurer la fondation et l'exercice légitime du droit puisque les règles juridiques n'étaient plus nécessairement imposées comme une force externe violente mais pouvaient au contraire être pensées comme l'expression de l'autonomie des sujets.

Voilà *grosso modo* comment le droit moderne s'est développé. Les raisons humaines d'agir ne sont pas entièrement réductibles à des causes de l'action, la liberté de la volonté est possible et son expression n'est pas entièrement dictée par une force extérieure. Le sujet de droit, parce qu'il est autonome, peut consentir aux obligations et cet accord rend alors légitime le devoir d'y obéir.

1. J.-J. Rousseau, « Du contrat social », in *Œuvres complètes*, t. III, coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 354.
2. *Ibid.*, p. 365.

Or, Benjamin apporte une interprétation radicalement nouvelle de cette tradition. Le maître, soutient Benjamin, ne transforme sa force en droit que pour l'imposer de manière plus voilée et sournoise. Plutôt qu'apaiser les conflits humains, il ne ferait que les entretenir. C'est la raison pour laquelle une critique du droit ne peut être qu'une critique de la violence.

Comment comprendre tout ceci ? Une voie intéressante consiste à comparer la philosophie du soupçon de Benjamin à la conception régulatrice de l'État chez Max Weber. Ils ont écrit tous les deux au même moment, juste après la première guerre mondiale et la naissance de la République de Weimar.

Dans un mouvement nietzschéen, Benjamin a voulu déconstruire les croyances illusoires des hommes dans les vertus du droit. Comment ? En leur montrant que la reconnaissance par l'État des droits et des libertés des citoyens est un leurre qui voile le souci primordial du pouvoir politique consistant à se maintenir en faisant comme s'il était légitimé par l'ordre juridique. Comment conquérir le pouvoir et s'y maintenir ? Benjamin donne à cette question de Machiavel une réponse non équivoque : par la violence nécessairement illégitime du droit et de l'État.

Le renversement fondamental de cette perspective entrepris par Weber ne consiste pas à nier la violence de l'État mais à la rendre *légitime*. Il s'agit alors de justifier rationnellement les contraintes physiques et morales que l'État impose, typiquement par la criminalisation des comportements. C'est la raison pour laquelle Weber peut arriver à cette définition de l'État : « l'État consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs »[3].

L'État est un ordre juridique légitime dans la mesure où sa revendication du monopole de la violence physique dans un territoire déterminé est généralement acceptée par les citoyens et peut être efficace. Transformer la force en droit et l'obéissance en devoir s'opère donc toujours par un processus de légitimation de la violence étatique. Mais Weber ajoute que la légitimation propre à la rationalisation moderne du droit vient des conditions de validité des normes. C'est

3. M. Weber, « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, p. 125.

donc *la légalité du droit* qui permet à la violence étatique d'apparaître sous les formes de la légitimité. Or cela suppose à son tour que l'évaluation des fins politiques soit ramenée à un discours technique sur la légalité des moyens. 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. On retrouve ici la critique habermassienne des positions de Weber et, plus largement, les débats contemporains sur les rapports entre validité formelle et légitimité substantielle des normes juridiques. Quelle que soit l'issue de ces débats si souvent répétés entre positivistes et jusnaturalistes, il reste que la domination de l'État ne peut être efficace durablement que si les citoyens, en gros et de manière générale, considèrent que les normes étatiques ne heurtent pas trop violemment leur idéal de justice, c'est-à-dire leurs croyances relatives aux idéaux de liberté et d'égalité. Les grèves violentes, les révolutions, les renversements de régime n'ont cessé de montrer ces espoirs d'émancipation qui naissent lorsque le principe de légitimation avancé par l'État pour justifier sa domination cesse de convaincre. On rejoint ici le problème de la possibilité même de la fondation d'un ordre juridique. Car, en définitive, les croyances partagées sur lesquelles repose la confiance dans cet ordre sont des faits sociologiques. Mais ces faits, telle est en tout cas la position de Kelsen, sont incapables de fonder du droit. C'est la raison pour laquelle il doit présupposer une norme fondamentale *valide* pour fonder le système juridique tout entier. Cette norme première, qui n'est pas posée mais qui est logiquement présupposée et qui n'a d'autre fondement qu'elle-même, peut alors se transmettre à toutes les normes inférieures créées conformément aux conditions dictées par la norme fondamentale. Comme on voit, la présupposition (ou la fiction) d'une norme fondamentale est destinée à rendre logiquement possible la hiérarchie des normes. Mais la source de la fiction repose en réalité dans la croyance d'une discontinuité radicale entre le monde des faits et le monde des normes. Et cette croyance était centrale pour les membres du cercle de Vienne qui développait le positivisme logique à l'époque où Kelsen, viennois lui aussi, construisait sa *Théorie pure du droit.*

Une fois cette dichotomie entre le fait et le droit considérée comme acquise par Kelsen, la théorie pure du droit entreprend de construire une science du droit radicalement distincte du politique. Dans la préface de la première édition de 1934, il écrit ceci : « Mes adversaires n'admettent pas que ces deux domaines soient nettement séparés l'un de l'autre, car ils ne veulent pas renoncer à l'habitude

bien enracinée d'invoquer l'autorité objective de la science du droit pour justifier des prétentions politiques qui ont un caractère essentiellement subjectif, même si de toute bonne foi elles correspondent à l'idéal d'une religion, d'une nation ou d'une classe »[4].

Résumons-nous. La présupposition de la norme fondamentale permettait à l'ordre juridique de s'auto-fonder et cette présupposition était rendue nécessaire par la croyance selon laquelle aucun *fait* sociologique de reconnaissance de l'ordre juridique par les citoyens ne permet de valider un ordre juridique. Cependant, on voit aussi pourquoi une telle auto-fondation est nécessaire si l'on entend construire une science du droit qui se veut séparée du politique. Le sujet de droit est politique mais la science du droit décide de ne pas l'être. Mais que peut signifier une science du droit si désincarnée du politique que la question de la validité des normes n'est qu'un problème formel séparé de toute évaluation des contenus normatifs ? Si la légitimité des normes est étrangère à leur légalité, comment critiquer les rapports de domination instaurés par l'État ? Car, du point de vue de la théorie pure du droit, la norme est objectivement valide ou ne l'est pas. Qu'elle soit injuste et violente n'affecte pas sa validité. Comme le propose Benjamin, l'unique voie pour se défaire d'un ordre juridique injuste est donc la révolution qui intervient lorsque les idéaux portés par une classe, une religion ou une nation ne peuvent plus accepter la soumission à la légalité des normes. En interrogeant la *légitimité* du droit et de l'État, la révolution est une violence instauratrice d'un nouvel ordre juridique contre la violence conservatrice et instituée de l'État. Cette position-là n'est pas si éloignée de celle de Kelsen qui avait bien vu le risque de concevoir une science du droit fondée sur le seul critère de la hiérarchie et de la validité des normes. L'écart fondamental avec la position de Benjamin est que ce dernier considère que tout droit est non seulement violent mais ne pourra jamais asseoir la légitimité de cette violence.

Or cette position n'est elle-même compréhensible que dans la perspective d'un dépassement du politique et d'une sortie du droit. Car en définitive, ce qu'oppose Benjamin à la violence du droit, c'est le monde de l'*agapè*, celui de l'amour spirituel où le droit perd toute raison d'être puisque les conflits d'intérêts, dont le règlement est l'objet du droit, sont dissous. En termes lévinassiens, on dira que la

4. H. KELSEN, *Théorie pure du droit*, trad. H. Thévenaz, Neuchâtel, Éd. La Baconnière, 1953, p. 17.

domination par le droit totalise autrui en le construisant comme sujet de droit et cette domination ne pourra s'effacer que dans l'ouverture vers l'infini de chaque personne. Mais pour Levinas, comme pour Benjamin, ce passage où l'éthique se détachera résolument du politique ne pourra advenir que lorsque « l'eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l'ontologie de la guerre »[5].

Sortir du droit ? La question a-t-elle seulement un sens ? N'est-ce pas courir un risque considérable à l'heure où les États de droit semblent menacés de toute part, en particulier par les dérives autoritaires qui surgissent *au sein* des vieilles nations démocratiques et semblent les ruiner de l'intérieur ? Dans *Force de loi*, Jacques Derrida rappelle que *Critique de la violence* est marquée par une tendance à l'anti-parlementarisme, qui caractérise de nombreux intellectuels de l'époque, en Allemagne, mais aussi en France. « De ce point de vue, écrit-il, cet essai "révolutionnaire" (révolutionnaire dans un style à la fois marxiste et messianique) appartient, en 1921, à la grande vague antiparlementaire et anti "Aufklärung" sur laquelle le nazisme aura comme fait surface et même "surfé" dans les années 20 et le début des années 30. Carl Schmitt [...] le félicita pour cet essai »[6]. La perspective eschatologique dessinée par Benjamin peut-elle se détacher d'une position purement idéaliste, voir du simple rêve révolutionnaire d'un intellectuel qui, devant le rideau d'obscurité en train de s'abattre sur l'Europe, chercherait avant tout à *croire* en un sursaut d'humanité ? Peut-on y voir autre chose qu'une sorte de geste désespéré devant les limites de la raison moderne ?

Si un siècle exactement nous sépare de ce texte prémonitoire, la distance qu'autorise le temps long nous permet également de revisiter le projet de l'auteur. Et de répondre aux critiques récurrentes qui lui ont été adressées. C'est peu dire que, chez Benjamin, la perspective messianique est centrale dans la construction du propos et la recherche d'une argumentation rigoureuse. Pourtant, cette stratégie discursive n'est pas une fuite en avant, bien au contraire : le messianisme a principalement chez lui une *fonction critique*. À ses yeux, seule cette perspective permet de voir ce que l'apologie de la rationalité moderne occulte constamment : l'existence d'une complicité tacite entre droit et violence qui, au nom du « progrès », ne fait que reproduire la violence, tout en évoquant sa « maîtrise » et sa « régulation ». Comme

5. E. Levinas, *Totalité et Infini*, Leyden, Martinus Nijhoff, 1971, p. 6.
6. J. Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 69. Critique partagée par Hannah Arendt (*cf. supra*).

le montrent ses *Thèses sur le concept d'histoire*, rédigées à la fin de sa vie mais qui, rétrospectivement, confèrent une direction générale à l'ensemble de l'œuvre, la critique doit toujours être comprise, chez lui, comme une *critique du progrès*. Et, à travers elle, comme une critique du « temps linéaire et vide », de ce temps chronologique avec lequel les nations nées de l'*Aufklärung* énoncent un projet mais, en pratique, travaillent à son contraire tout en dissimulant cet échec. C'est cela qui est essentiellement en jeu dans le messianisme de Benjamin : l'émergence d'un langage autre, d'une pratique langagière radicalement différente du langage de la rationalité juridique, même s'il s'agit de nouer ensemble ces deux formes discursives. C'est aussi la possibilité d'inscrire cette différence *dans* l'argumentation elle-même – point de désaccord assez fondamental avec Habermas. D'où l'importance de l'acception juive d'« arrachement », mentionnée par Mylène Botbol-Baum. De fait, ce n'est pas exactement de « sortie » qu'il est question : ce terme continue de faire appel à ce temps linéaire sévèrement critiqué par Benjamin et désigne ce que l'on pourrait appeler une conception « naïve », non critique, de la visée révolutionnaire. C'est moins de « sortie » que d'« extraction », d'« arrachement », de « hors de soi » qu'il est question. L'important est moins le résultat (comme s'il existait une société où l'on puisse se passer du droit) que le *processus* par lequel on se défait d'une séduction ou d'un envoûtement pour ce qui voile la réalité (plutôt que de regarder cette réalité en face et d'y voir ce que le temps interdit d'y voir). Au plan symbolique, Benjamin poursuit le travail engagé par Marx à propos de la critique du « fétichisme de la marchandise », tout en déplaçant la focale : le langage messianique doit être compris comme le refus de *tout* fétichisme. Et en en particulier du fétichisme du droit – qu'il faut comprendre dans le sens général de la matrice juridico-institutionnelle des démocratiques libérales –, surtout lorsque ce droit est censé nous protéger de toute dérive autoritaire. En d'autres termes, l'enjeu n'est pas tant de sortir du droit que de s'arracher à une culture juridico-institutionnelle qui prétendrait détenir la clé de toutes les énigmes de la vie humaine, à commencer par la violence. Critique difficile et complexe, puisque l'atrophie du droit est aussi une manière de basculer dans l'autoritarisme. Mais c'est précisément pour cela que le *langage messianique* est si important : par-là, Benjamin ne fait pas seulement référence à une tradition. Il entend se distinguer des critiques régressives ou réactionnaires de la modernité. Il s'agit de critiquer les contradictions de la modernité juridique tout en assumant sa nouveauté et ses

apports. Ligne de crête, qui fait de ce penseur hors-norme un auteur si important pour aujourd'hui.

En conclusion de ce livre, il ne nous revient pas de statuer sur les formes précises que peuvent prendre ce langage et cette critique dans le temps présent. Si le XX^e siècle fut marqué par les impasses d'une conception de la révolution qui cherchait à faire table rase du passé en ayant largement recours à la violence, et si le XXI^e siècle ne fait que souligner l'urgente nécessité de redéfinir les fondements de notre vie collective – la catastrophe écologique le rappelle constamment, mais le « retour » de la raison d'État également –, on avancera que la perspective messianique est précisément ce qui permet de se déprendre de telle ou telle forme historique particulière. En termes clairs, le messianisme ne se confond jamais avec une figure révolutionnaire spécifique, même si Benjamin a pu y songer – et Scholem avec lui. Articulé à la raison critique, ce langage *ouvre* sur un espace de renouvellement radical de la pensée et de l'action. « À plein regard, la créature voit dans l'Ouvert », écrivait Rilke dans ses *Élégies de Duino*[7]. Processus d'ouverture ou de ré-ouverture de ce qui semble clos – à commencer par le *cercle du droit*, lorsque celui-ci prétend résoudre définitivement les problèmes qui se posent à lui. Dans la visée d'un Emmanuel Lévinas, ce messianisme peut conduire à une eschatologie de la paix, qui s'enracine dans le face-à-face avec le visage d'autrui. Dans la perspective de Benjamin, il ne désigne pas un futur éloigné, ni même un simple élément de discours, mais une logique générale, qui relie les différentes pièces de son œuvre et donne à son projet critique une densité particulière. Voilà pourquoi, en guise d'ouverture, nous aimerions mettre l'accent sur deux dimensions qui lui sont inhérentes : l'idée de « violence » voire de « colère divines », d'une part ; celle de poésie ou de « poétisation du monde », d'autre part.

Au-delà de tout ce qui a pu être dit ici sur la violence divine, un point se dégage assez nettement. La violence divine anéantit « par

7. R. M. Rilke, « Huitième Elégie », in *Les Élégies de Duino*, Paris, Seuil/Points, trad. par Armel Guerne, p. 75. Dans une traduction plus récente, on peut lire : « Tous les regards de tout ce qui vit, regardent vers l'ouvert ». Et le poème se poursuit : « Seuls nos yeux, comme tournés à l'envers, tel un cercle de pièges, empêchent toute issue ». R. M. Rilke, « Huitième Elégie », in *Les Élégies de Duino*, trad. par Maximine, Paris, Actes Sud, 1991, p. 57. Chez Rilke, « l'ouverture » va de pair avec le « regard », avec une certaine manière de voir ou de ne pas voir. On comprend que Rilke n'était pas seulement un ami, mais un inspirateur de Benjamin.

amour du vivant [mais] sans verser le sang ». Sur la scène que Benjamin invente pour faire face à l'histoire, Dieu est rendu fou par une humanité qui s'obstine à reproduire la vie en occultant le sens. C'est cela qui déclenche la colère divine : le fait que l'obsession de la reproduction de la vie (organique) soit le facteur même de négation de la vie (subjective). Pour Benjamin, toute l'histoire juive est là pour rappeler la distinction entre la vie subjective – la vie dans l'horizon du sens, dans l'attente de la justice – et la vie organique – qu'il nomme également la « vie simple ». En ce sens, la protestation de Dieu est infinie : la violence divine est nécessaire à chaque fois que cette confusion s'opère et que la négation du sens est justifiée *au nom* de la vie organique, « porteuse de la culpabilité ». La perspective du Messie décrit cette aspiration immense, à la fois viscérale et transmise de génération en génération, d'un sens qui ait encore une signification pour l'humanité elle-même, d'un sens qui soit encore pensable, d'un *sens à venir*. Voilà pourquoi elle concerne au premier chef les « vaincus » : pour eux, délivrer le sens du carcan de la vie simple est essentiel à leur existence même, puisqu'ils ont été écrasés en son nom, au nom des nécessités de reproduction de la vie.

Or, chez Benjamin, cette colère divine est indissociable de la poésie ou, plus précisément, du *rapport* qu'il nouait avec la dimension poétique de la vie sociale. Arendt l'avait bien compris, quand elle écrivait : « Ce qui est si difficile à comprendre au sujet de Benjamin est que, sans être poète, il *pensait poétiquement* et, par conséquent, était tenu de considérer la métaphore comme le plus grand don du langage »[8]. Commentant le lien de Benjamin au matérialisme, elle ajoute :

> « Il pouvait sans difficulté concevoir la théorie de la superstructure comme la doctrine définitive de la pensée métaphorique – pour la bonne raison, précisément, qu'il rapportait la superstructure [...] directement à l'infrastructure prétendument "matérielle", c'est-à-dire pour lui, donnée *de manière sensible*. [...] Il semble plausible que Benjamin, dont l'existence spirituelle avait été formée par Goethe, poète et non philosophe, et dont l'intérêt était presque exclusivement éveillé par des poètes et des romanciers, bien qu'il eût étudié la philosophie, ait dû trouver plus facile de communiquer avec des poètes qu'avec des théoriciens »[9].

8. H. Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, Paris, Allia, 2019, p. 34.
9. *Ibid.*, p. 35.

La poésie n'est pas l'éthique : elle désigne la puissance d'auto-création contenue dans le monde humain, y compris dans les heures les plus sombres. Dit autrement, cette créativité n'est pas nécessairement vertueuse : elle peut être mise au service de la circulation des marchandises, comme le montre le *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*. Mais elle constitue le *noyau* d'invention et de bouillonnement du sens sans lequel aucune vie humaine n'est possible – aucune vie aspirant à la justice dans le monde. Ce que le jeune Benjamin montrait à propos de l'œuvre de Hölderlin : le « noyau poétique » est le noyau d'auto-production du langage, grâce auquel le sens de la vie humaine devient envisageable et désirable, par l'intermédiaire de l'art. À ce propos, il notait :

> « On ne dira rien du procès de la création lyrique, ni de la personne du créateur ou de sa vision du monde, mais on dégagera la sphère particulière et unique où se trouvent la tâche et le présupposé du poème. [...] Cette sphère qui possède pour chaque poésie une forme particulière, nous la définissons comme le noyau poétique. [...] Le noyau poétique se révèle comme passage de l'unité fonctionnelle de la vie à celle du poème. En lui la vie se détermine par le poème, la tâche par la solution. Le fondement n'est pas la tonalité individuelle qui enveloppe la vie de l'artiste, mais *un horizon de vie déterminé par l'art* »[10].

Tout ceci suppose une révolution langagière : contre l'emprise de la communication, il faut renouer avec la *nomination*. Nommer, c'est à la fois désigner et reconnaître, pointer ce que la communication dissout et regarder ce qui se dérobe, pris dans la frénésie du temps qui passe[11]. La nomination permet de « faire face » comme les vaincus, debout, « font face » à l'histoire qui les écrase. Mais il y a plus. Car nommer, c'est aussi accepter le moment qui précède toute nomination, le geste par lequel le langage est en contact

10. W. Benjamin, « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin », in *Œuvres I*, *op. cit.*, pp. 92 et 94.

11. « L'homme communique sa propre essence spirituelle dans son langage. Or, le langage humain parle dans des mots. Par conséquent, l'homme communique sa propre essence spirituelle (autant qu'elle est communicable) en *nommant* toutes les autres choses. [...] *Il* se communique en *les* nommant ». Plus loin, il rappelle que la nomination n'a pas une vocation substantielle : à la différence du jugement, elle met en relation par elle-même. Par la nomination, c'est la communicabilité qui est en jeu : « Il n'y a pas de contenu du langage ; comme communication, le langage communique une essence spirituelle, c'est-à-dire purement et simplement une communicabilité », W. Benjamin, « Sur le langage », in *Œuvres I*, *op. cit.*, pp. 146, 147 et 150.

avec ce qui le devance et empêche l'enfermement dans le cercle du discours : le pré-nom. Nommer, c'est écouter la vibration du pré-nom à l'intérieur du nom, la singularité de chaque sujet *dans* et *à travers* son objectivation par le langage du droit. C'est aussi résister à la dilution du langage dans le jugement et le bavardage qui sont, pour Benjamin, les deux vecteurs de la communication moderne[12]. C'est, enfin, ouvrir un espace à l'intérieur de soi pour déceler, dans l'intimité du rapport de chacun au destin humain, la possibilité d'un sursaut, d'un élan, d'une espérance.

Espérance. Telle est sans doute la perspective à laquelle Walter Benjamin nous convie dans sa critique sans fard d'une violence incrustée dans le droit, cherchant à articuler le meilleur de la raison critique avec un messianisme renouvelé. Au nom de vaincus, l'espérance dans l'histoire : à la fois *au sein* de l'histoire et *en* l'histoire, comme matrice de transformation et de préfiguration de ce que l'humanité sera, un jour, à la fin des temps. Voilà ce que le droit, malgré son caractère indispensable, ne parvient pas à dire : l'espérance. Espérance d'un monde capable de se situer au-delà du droit. Espérance d'un langage qui nomme plutôt que d'entretenir le bavardage. Espérance d'un temps qui ne soit plus vide, mais rempli de ces « éclats » grâce auxquels l'histoire pourrait parvenir à son achèvement.

12. À propos de ces deux dimensions, Benjamin tient des propos radicaux, en se servant de certaines figures de l'Ancien Testament pour identifier les faillites d'une communication exclusivement tournée vers l'extérieur : lorsque « le mot doit *communiquer* quelque chose (en dehors de lui-même), [nous sommes confrontés au] péché originel de l'esprit linguistique. En tant qu'il communique *extérieurement*, le mot est en quelque façon la *parodie* par le verbe médiat [humain] du verbe immédiat, du verbe créateur, du verbe divin. [...] Car sont fondamentalement identiques le verbe qui, selon la promesse du serpent, connaît le bien et le mal [et juge], et le verbe qui communique extérieurement. La connaissance des choses repose sur le nom, mais celle du bien et du mal [le jugement] est, dans le sens profond où Kierkegaard entend le terme, *bavardage* ». *Ibid.*, p. 160, souligné par nous. « L'asservissement du langage dans le bavardage aboutit presque inévitablement à l'asservissement des choses dans la *folie*. C'est dans cet abandon des choses [...] que naquit le projet de la tour de Babel et, en même temps, la confusion des langues », *ibid.*, p. 162, souligné par nous.

Liste des auteurs

(*par ordre alphabétique*)

Mylène Botbol-Baum : Professeure de philosophie, Centre d'éthique biomédicale HELESI, Institut IRSS, Centre de philosophie pratique Europé, Institut ISP, UCLouvain. Email : mylene.botbol@uclouvain.be

Louis Carré : Chercheur qualifié du FNRS, philosophe, Espace philosophique de Namur (ESPHIN), UNamur. Email : louis.carre@unamur.be

Philippe Coppens : Maître de recherche du FNRS et professeur extraordinaire à la Faculté de droit, Institut JUR-I, UCLouvain. Email : philippe.coppens@uclouvain.be

Leopoldo Múnera Ruiz : Professeur de sciences politiques, Groupe de recherche en Théories Politiques Contemporaines (TEOPOCO), Université Nationale de Colombie. Email : lemuruiz@gmail.com

Matthieu de Nanteuil : Professeur de sociologie, Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (CriDIS), Institut IACCHOS, UCLouvain. Email : matthieu.denanteuil@uclouvain.be

Aymar Nyenyezi Bisoka : Chargé de cours en sociologie et anthropologie, UMons, Centre de recherches en études du développement (DVLP), Institut IACCHOS, UCLouvain. Email : aymar.nyenyezi@uclouvain.be

Table des matières

Introduction. Walter Benjamin et le droit, un siècle après 3
Sur le concept de droit 3
1920-1921. Entre guerre mondiale et révolution avortée 7
Qui est l'auteur ? 9
À l'écart 9
Entre inhabitabilité du monde... 13
... et dégoût de la guerre 14
Le plan de l'ouvrage : revisiter une tradition, s'ouvrir aux mondes contemporains 17

Chapitre 1. Sur la violence du droit chez Walter Benjamin.... 23
Sur le concept de *Gewalt* 27
Sur les rapports de la violence au droit naturel et au droit positif 29
Violence et droit de grève..... 33
Violence mythique (*mythische Gewalt*) et violence divine (*göttliche Gewalt*)..... 35

Chapitre 2. Walter Benjamin face à Max Weber : la violence, l'éthique, le droit..... 43
Le droit *contre* la violence : la perspective régulatrice (Weber)..... 44
Critique du pacifisme 45
La violence, cette tache indélébile 48
Le droit *comme* violence : la perspective messianique (Benjamin)..... 49
La théorie du droit en question 51
Sur la violence divine 53

Face à la violence : sortir du droit, penser le symbolique 58
Une critique de l'envoûtement 59
L'ouverture au symbolique 60

Chapitre 3. Pour une critique immanente du droit. Héritages de Benjamin dans la théorie critique contemporaine (Honneth, Menke) 63
Honneth : la critique du droit comme « art de la séparation » .. 66
Menke : amener le droit à son autoréflexion critique 73
Conclusion. Le tribunal (autocritique) du droit 78

Chapitre 4. Walter Benjamin : entre justice et droit, sortir de la temporalité de la violence 81
Penser la violence en contexte : l'arrière-plan de la République de Weimar 82
De quelle violence parle-t-on ? 86
Les limites du pacifisme à dire le juste 86
Comment traduire ce mouvement ? 88
La violence divine, antithèse de la violence mythique ? 89
Le messianisme comme métaphysique du temps réversible ... 91
Par-delà le *religio*, le droit ou la loi ? 92
De Chronos au Kairos 94
L'éthique, au-delà du droit 96
Une tradition cachée 100
Difficile liberté 104
Entre remémoration et anticipation : un autre rapport au temps 105

Chapitre 5. Walter Benjamin et le conflit armé colombien. Questions et perspectives 113
Des violences interconnectées et structurantes 114
La violence comme moyen et comme principe 118
La tripartition de la violence 120
Pour conclure. La violence divine dans le monde humain... .. 125

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre 6. Lire Walter Benjamin dans une perspective afro-critique. Droit, violence et nécropolitique en (post)colonie ..
Walter Benjamin et la pensée afro-critique .....
Walter Benjamin et « l'objet » universel de la violence .....
Une expérience spécifique de la violence : la perspective afro-critique .....
Criminaliser la solidarité et laisser-mourir : une étude de cas ...
Au sein de l'UE : criminalisation de la solidarité, à travers une conception élargie de la « traite des personnes » ....
À l'extérieur de l'UE : politique de la mort et laisser-mourir ...
La dignité face à la communauté politique moderne .....
Nécropolitique et indignité du Nègre .....
Pour la dignité : « détruire » la communauté politique moderne ? .....

Conclusion. Sortir du droit ? Réflexions sur la politique, la violence divine et la poésie du monde .....

Liste des auteurs .....