

LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

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

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

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

Sous la direction de :

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

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

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



CENTRE PERELMAN
DE PHILOSOPHIE DU DROIT

www.philodroit.be

www.larcier.com
www.stradalex.com

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



Made
in EU

29

SOUS LA DIRECTION DE
PHILIPPE COPPENS ET
MATTHIEU DE NANTEUIL

LA VIOLENCE DU DROIT. REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

SOUS LA DIRECTION DE PHILIPPE COPPENS ET MATTHIEU DE NANTEUIL



LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

PENSER LE DROIT



BRUYLANT

La collection « Penser le Droit »

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

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

Organisation de la collection

Directeur : Prof. Benoît Frydman

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

Comité de lecture

Olivier CORTEN

*Professeur à l'Université Libre
de Bruxelles*

Mireille DELMAS-MARTY

Professeur au Collège de France

Edouard DELRUELLE

Professeur à l'Université de Liège

Alfred DUFOUR

Professeur à l'Université de Genève

Jean-Marc FERRY

Professeur à Nancy

Marie-Anne FRISON-ROCHE

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

Antoine GARAPON

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

Serge GUTWIRTH

*Professeur à la Vrije Universiteit
Brussel*

Peter HAGGENMACHER

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

Jean-François KERVÉGAN

Professeur à l'Université Paris-I Sorbonne

Françoise MICHAUT

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

François OST

Professeur à l'Université de Saint-Louis

Diego QUAGLIONI

Professeur à l'Université de Trente

Michael STOLLEIS

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

Françoise TULKENS

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



LA VIOLENCE DU DROIT REGARDS CROISÉS SUR WALTER BENJAMIN

SOUS LA DIRECTION DE
PHILIPPE COPPENS ET MATTHIEU DE NANTEUIL

PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

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

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

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

Tous droits réservés pour tous pays.

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

Imprimé en Belgique



Sommaire

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

Introduction

Walter Benjamin et le droit, un siècle après

par

Philippe COPPENS

et

Matthieu DE NANTEUIL

Sur le concept de droit

Le droit est né lorsqu'une personne a reçu la possibilité de contester l'action ou le jugement d'une autre au cours d'une procédure associant le geste et la parole, comme dans un rite religieux. Contester l'action ou le jugement de quelqu'un dans une procédure judiciaire revient aussi, au moins de manière implicite, à interroger le juge sur ce qu'est le droit. Car dans les formes primitives de jugement, la vérité judiciaire se disait, se montrait, s'imposait avec sacralité, mais sans devoir être justifiée par des raisons, des motivations¹. Ce n'est d'ailleurs que très tardivement, au cours du XX^e siècle, que l'autorité de la chose jugée a été limitée aux questions litigieuses contradictoirement débattues par les parties dans une instance judiciaire. Cette évolution est aussi un des signes importants du passage d'une vérité substantielle des jugements pratiques à leur vérité procédurale². Le droit est donc né du conflit et de la possibilité institutionnelle de construire une question litigieuse pour qu'un juge puisse la résoudre.

Publié en 1921, soit il y a exactement un siècle, l'essai de Walter Benjamin *Critique de la violence* (*Zur Kritik der Gewalt*)³ est essen-

1. Sur ceci, voy. : L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976, spéc. le chap. 2.

2. De manière plus générale, voy. : Ph. COPPENS et J. LENOBLE (eds), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000.

3. Les versions utilisées par les contributeurs de notre livre sont les suivantes : W. BENJAMIN, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000 [1921], pp. 210-243 ;

tiellement une *critique du droit*. Mais ce n'est pas une critique de l'état d'un droit positif particulier. Il s'agit d'une critique de toute existence du droit. En quel sens ?

Si on accepte l'idée que le concept est directement lié à l'action et fonctionne comme une règle générale et abstraite de comportement, alors la critique du droit est une critique du *concept* de droit. Et, pour Benjamin, le concept de droit n'a en réalité jamais eu d'autres significations historiques que la violence. Le mot « *Gewalt* » a d'ailleurs un double sens en allemand, ce qui permet de comprendre de manière intuitive le projet de Benjamin. Car il signifie à la fois le « pouvoir », l'« autorité » mais également la « violence ». Et la « *Kritik der Gewalt* » est effectivement une critique de la *violence du droit*.

Une des difficultés du texte est qu'il inverse nos perspectives familières en créant un soupçon généralisé sur la manière dont le droit existe et fonctionne. Car après tout, le droit est d'habitude perçu comme une institution sociale qui vise à favoriser la coordination et la coopération entre des personnes, singulièrement lorsque leurs intérêts sont divergents.

Le droit objectif permet ainsi à des sujets de droit de créer des droits subjectifs s'ils acceptent de coopérer entre eux en négociant des contrats privés. Ou encore, il permet aux citoyens de faire valoir leurs intérêts par le biais de la représentation politique. Il crée aussi des juridictions par lesquelles les citoyens, à certaines conditions, peuvent demander le respect et l'exécution de leurs droits subjectifs. Depuis une centaine d'années, certes de manière progressive, nombre d'ordres juridiques ont également accepté l'idée que les normes adoptées par les organes législatif et exécutif puissent être annulées devant une juridiction constitutionnelle ou administrative. Enfin, l'action du droit en général est souvent pensée comme une recherche continue du bien commun ou d'une société juste dont l'une des expressions serait aujourd'hui l'État 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 plutôt qu'il ne

l'apaise. Qu'il le fait 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. Mais comment ?

Benjamin distingue deux manières par lesquelles le droit manifeste sa violence intrinsèque. Elle se montre d'abord dans la « violence fondatrice » (*rechtsetzende Gewalt*) de tout ordre juridique. Elle apparaît ensuite dans la « violence conservatrice » (*rechsterhaltende Gewalt*) de l'ordre juridique créé.

D'abord la « violence fondatrice ». Elle vient d'un mythe des origines : tout ordre juridique, soutient Benjamin, fait toujours *comme si* le droit disposait d'une fondation légitime alors qu'il est fondamentalement contingent. Mais, en construisant le mythe de ses origines, cet ordre justifie son existence et ses normes en les présentant comme une nécessité. À son tour, cette nécessité transforme la liberté en un destin déterminé par lui. Ensuite la « violence conservatrice ». Celle-ci est à l'œuvre dans le fonctionnement de tout ordre juridique. Elle est le moyen par lequel le droit veut assurer sa pérennité, notamment en se réappropriant toute violence qui pourrait échapper à son contrôle. La reconnaissance du droit de grève permet, par exemple, d'encadrer les revendications prolétariennes en évitant la fracture et la déstabilisation sociales considérables que causerait une grève révolutionnaire.

Mais, et c'est un des aspects obscurs de son essai, Benjamin considère que la rupture radicale qui mettra fin à la violence du droit ne peut venir que du surgissement du Messie. Et c'est un surgissement qui crée un temps nouveau en terminant l'histoire.

Comment comprendre tout ceci ? Pour Benjamin, le *temps humain* est celui de la Chute, du péché originel, de la culpabilité, de la faute ; et le *temps du droit* est scandé par la violence qu'il ne cesse d'engendrer⁴. La mutation radicale ne peut venir que du jaillissement de la violence divine qui rachète, innocente, purifie, libère et sauve en détruisant le droit. Elle est rédemption. En ce sens, la critique de la violence est une critique de la violence du droit comme institution historique. Avec l'avènement du Messie, c'est le temps de l'histoire humaine qui s'achève en un instant.

W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, Paris, Payot, 2012 [1921] ; W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, Paris, Allia, 2019 [1921] ; W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, Francfort, Suhrkamp, 2015 [1921] ; W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001 [1921].

4. « Les lois du destin, le malheur et la faute sont érigés par le droit en mesure de la personne », W. BENJAMIN, « Destin et caractère », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 202.

Mais Benjamin construit un autre lien, différent du rapport du droit au temps. Il propose aussi une dramatisation du lien entre *le droit et le langage*. Il s'agit ici d'une critique de grande ampleur de la rationalisation du droit. Le droit enchaînerait les hommes par ses formes langagières dans lesquelles les sujets doivent exprimer leurs rapports juridiques. La violence du droit qui habite le temps historique trouve alors, *in fine*, son origine dans l'instrumentalisation du langage, c'est-à-dire dans l'utilisation de mots qui sont utiles à la communication mais oublient le langage comme révélation. On retrouve ici un mouvement de pensée très proche de celui de Heidegger qui aboutit à la survalorisation du poème dans *Acheminement à la Parole*. La parole poétique devient la seule parole où l'être et le langage peuvent se confier l'un à l'autre.

Le texte décisif, où apparaît la première référence à l'origine mythique du droit, semble être le suivant :

« C'est en jugeant que s'est installée cette immédiateté dans la communication de l'abstraction, lorsque l'homme, par le péché originel, abandonna l'immédiateté dans la communication du concret, c'est-à-dire le nom et tomba dans l'abîme que représente le caractère médiat de toute communication, du mot comme moyen, du mot vide, dans l'abîme du bavardage. Car – il faut le dire une fois encore – bavardage fut la question du bien et du mal dans le monde après la Création. Si l'arbre de la connaissance s'est dressé dans le jardin de Dieu, ce ne fut point en raison des lumières qu'il aurait pu fournir sur le bien et le mal, mais comme emblème de la sentence portée sur celui qui interroge. Cette immense ironie est la marque qui révèle l'origine mythique du droit »⁵.

Nous avons dit que la violence du droit était indépassable dans le temps historique. Mais il est aussi condamné à se créer, à se construire, à se modifier, à se maintenir dans un langage impur. Penser au-delà du droit et donc de la violence, c'est à présent penser au-delà du langage comme moyen de communication.

Le langage de la connaissance, disons celui de la *Critique de la raison pure*, apparaît dans les premiers textes de Benjamin comme celui du péché originel qui oblige l'homme à traduire en langage humain les choses mêmes qui « silencieusement, dans la muette

5. W. BENJAMIN, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, op. cit., p. 161.

magie de la nature, font rayonner le verbe de Dieu »⁶. Le péché originel est donc né lorsque le verbe humain a trahi le Verbe divin.

La critique de la violence est une critique du droit profondément ancrée dans une critique de l'histoire et du langage. Son pouvoir de déconstruction est large puisque Benjamin jette un soupçon généralisé sur le concept d'autonomie, c'est-à-dire, selon les termes de Rousseau dans le *Contrat social*, sur la conception selon laquelle « la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Mais par ailleurs, sa critique s'articule si souvent autour de l'opposition entre ce qui est Impur (l'ordre juridique historique) et ce qui est Pur (la justice dans le Royaume de Dieu) qu'elle n'est pas d'un secours immédiat pour construire un ordre politique. Car la croyance en un horizon messianique ne peut refouler indéfiniment la demande de *raisons pour justifier les normes* ; elle ne peut ignorer complètement ce concept d'autonomie qui caractérise le droit moderne.

1920-1921. Entre guerre mondiale et révolution avortée

L'essai de Benjamin a été écrit en 1920, durant la période de grandes turbulences politiques qui a marqué les débuts de la République de Weimar. Début janvier 1919, à Berlin, la révolte spartakiste est réprimée dans le sang par les corps francs (*Freikorps*). Ces groupes paramilitaires, constitués notamment par des officiers et des sous-officiers ayant servi pendant le premier conflit mondial, assassinèrent le 15 janvier Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg, fondateurs de la ligue spartakiste. En mars 1920, un coup d'État mené par les corps francs, contre la République de Weimar et pour soutenir le leader d'extrême droite Wolfgang Kapp, échoue suite à une grève générale. Certaines œuvres de Max Beckmann, de Georg Scholz ou des dadaïstes sont des témoignages directs de cette période de brutalité, au cours de laquelle est écrite *Critique de la violence*.

L'essai est publié pour la première fois en 1921 dans une revue importante de la première moitié du XX^e siècle, *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*. Cette revue fut éditée par Max Weber durant près de 20 ans. Il y a lui-même publié plusieurs contributions dont le texte fameux « Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus » dans deux numéros en 1904-1905. Le texte de Hans Kelsen « Sur l'essence et la valeur de la démocratie » est

6. *Ibid.*, p. 157.

paru dans le même tome que celui de Benjamin⁷. Il est pourtant difficile de concevoir deux textes plus différents, notamment parce que les conceptions de Kelsen sur le droit ne sont pas du tout traversées par cet horizon messianique qui habite la pensée de Benjamin.

Le texte de Benjamin est apparu, dès l'origine, comme étrangement stimulant puisqu'une de ses thèses est que le droit et la justice sont radicalement *incompatibles*. Non pas au sens épistémologique selon lequel, comme chez Kelsen, une théorie pure du droit doit se construire indépendamment des idéaux de justice ; mais au sens ontologique selon lequel le droit et le langage du droit ne peuvent être purifiés d'un péché originel qui rend nécessairement violente toute organisation des rapports sociaux par le droit.

Notons encore que Walter Benjamin était un membre atypique de l'Institut pour la recherche sociale (*Institut für Sozialforschung*), fondé à Francfort en 1923. Après la Seconde Guerre mondiale, cet institut est devenu mieux connu sous le nom d'École de Francfort. Et à l'époque de Benjamin, ses membres les plus influents étaient Max Horkheimer et Theodor Adorno. Les relations de Benjamin avec Adorno étaient étroites – une correspondance nombreuse existe –, mais elles n'étaient pas simples. Car si l'École de Francfort a construit une théorie critique du capitalisme, les rapports de la théorie à l'action étaient loin d'être interprétés de manière unanime. Les idées de « grève révolutionnaire » ou de « violence divine » d'où surgit la rédemption étaient inacceptables ou incompréhensibles pour Adorno. Un des grands héritiers de l'École de Francfort, Jürgen Habermas, a aussi écrit, et pour des raisons similaires, que l'essai de Benjamin était « politiquement le plus ambigu et le plus obscur, non exempt de chuchotements jeunes conservateurs »⁸.

Tel est, brièvement rappelé, le contexte dans lequel ont été conçues et diffusées les idées contenues dans *Critique de la violence*. Traversé par un doute profond face aux crises qui étaient sur le point d'emporter les sociétés européennes, mais habité par une interrogation constante sur le sens de la destinée humaine, ce texte constitue un legs inestimable pour tous ceux qui souhaitent poser un regard critique sur le temps présent, sans pour autant se satisfaire de

réponses faciles ou immédiates. Mais que peut-on dire de celui qui en est à l'origine ?

Qui est l'auteur ?

Poser cette question n'est pas qu'un simple clin d'œil adressé à celui qui, dans sa théorie de la traduction, interrogeait toujours le sujet du texte pour mieux comprendre la signification elle-même. On ne peut saisir l'énigme de *Critique de la violence*, ni l'originalité d'une œuvre inachevée, sans donner un bref aperçu de l'homme, Walter Benjamin (1892-1940), dont la vie est presque une œuvre à part entière. Une vie fondée sur l'expérience d'un rapport *inadéquat* – un rapport à la fois critique et poétique – au monde de son temps.

À l'écart

Alors que la Grande guerre vient de s'achever et que l'on découvre l'ampleur de la catastrophe dans laquelle l'Europe s'est enfoncée, alors que le Traité de Versailles a été signé quelques mois plus tôt (28 juin 1919), générant ce sentiment d'humiliation dans la nation allemande qui eut les conséquences que l'on sait, un jeune allemand de 29 ans, séjournant à Berne depuis 1917, rédige un texte absolument inédit. Ce texte ne ressemble à aucun des textes scientifiques qui circulent à l'époque, y compris dans la sphère des sciences sociales, et son contenu est opaque : il faut souvent s'y prendre à plusieurs reprises pour comprendre le sens de certains termes ou percer l'intention de l'auteur. D'ailleurs ce dernier n'est pas d'abord un intellectuel issu des sciences sociales, mais un philosophe, critique d'art et traducteur.

À l'époque où il compose ce livre, Benjamin jouit en Suisse d'une sorte de tranquillité précaire, mais aussi d'un recul bienvenu. En 1920, en Allemagne, la révolution spartakiste vient d'être écrasée dans le sang et, plus loin, dans ce monde russe qui fascine et terrifie, la révolution d'octobre 1917 agit à la fois comme un signal et comme un spectre : signal d'un renversement possible et radical de l'ordre social, mais spectre d'une violence qui rôde et risque de tout emporter sur son passage. En bref, la violence physique et symbolique sature l'espace social. Après la Première Guerre mondiale, les turbulences font partie du quotidien des Européens, au risque de les condamner à se répéter. Penser la violence est une urgence. Il

7. H. KELSEN, « Vom Wesen und Wert der Demokratie », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 47, 1920-21, pp. 50-85.

8. J. HABERMAS, « Sur la politique et l'histoire. Entretien avec J.-M. Durand-Gasselin », *Cités*, 74/2, 2018, p. 144.

ne s'agit pas simplement de penser la transformation sociale *dans* la violence (Marx), ou la révolution comme violence nécessaire *face* à la violence du capitalisme (Lénine). Il ne s'agit pas non plus de penser la transformation sociale *contre* la violence, ce que Rosa Luxemburg aura cherché à faire (« L'énergie révolutionnaire la plus impitoyable et l'humanité la plus généreuse, voilà ce qui inspire le vrai socialisme. Un monde doit être renversé, mais toute l'arme versée qui aurait pu être évitée est une accusation »⁹). Cette intellectuelle engagée sut prendre la mesure de la violence coloniale et de la brutalité de la guerre. Son travail militant faisait fond sur les mouvements anticolonialistes et pacifistes qui avaient surgi dans les premières heures du XX^e siècle. Pour Benjamin, il ne s'agit pas seulement de penser les conditions de possibilité ou de limitation de la violence, mais de penser la violence comme telle. Voilà la tâche de *Critique de la violence*, opuscule méconnu à l'époque.

Mais pour cette génération, une ombre plane encore sur l'Université allemande, une Université dans laquelle, d'ailleurs, Benjamin ne parviendra jamais à rentrer malgré plusieurs tentatives d'y obtenir l'habilitation. Cette ombre est celle de Max Weber (1863-1920), l'auteur de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, mais aussi d'une impressionnante sociologie des religions, qui s'intéresse non seulement à ces religions « européennes » que sont le christianisme et le judaïsme, mais aussi à ces univers religieux non européens que sont l'Islam, l'hindouisme et le confucianisme. À la fin de sa vie, Weber est un nationaliste déçu. Lorsqu'il prononce, en 1919, ses deux conférences sur « la science comme vocation » (*Wissenschaft als Beruf*) puis « la politique comme vocation » (*Politik als Beruf*), le sociologue est à l'acmé de sa carrière, mais aussi au soir de sa vie. Malgré les critiques sur son tempérament – jugé « violent et colérique » par certains, « charismatique » par d'autres –, malgré les envolées nationalistes qui auront ponctué sa période de maturité – un « nationalisme ardent », nous dit l'un de ses principaux biographes, qui s'accompagne de propos très durs vis-à-vis des nations étrangères –, l'homme impressionne par la masse des connaissances accumulées, mais aussi par la profondeur de sa pensée et la force de sa

présence¹⁰. Sa « puissance de travail » se double d'une « puissance d'attraction », qui frappe tous ceux qui l'ont connu.

La très courte période qui sépare la fin de la Première Guerre mondiale de sa mort, survenue en 1920, est néanmoins une période particulière dans la vie du sociologue. La défaite de l'Allemagne le confronte aux limites inexorables de ses engagements nationalistes. Sa foi dans une guerre qu'il a très tôt « qualifiée de grande et merveilleuse » (*gross und wunderbar*)¹¹, parce qu'elle était à ses yeux porteuse d'une éthique inégalée – celle du dépassement de soi au service du destin national –, se retourne en une sorte de rejet de la politique, à laquelle il ne croit plus. Derrière ce revirement, ce sont aussi les difficultés d'une pensée confrontée à la contingence de l'histoire qui apparaissent soudain en pleine lumière. Une pensée qui, bien qu'habitée par une acuité et une curiosité rares, n'est pas parvenue à regarder en face la monstruosité d'un évènement majeur dans l'histoire humaine : la guerre, la première de portée mondiale. D'elle, Weber aura vu essentiellement une nécessité au service d'une cause plus grande. Il n'est pas pour autant un va-t-en-guerre : sur bien des points, il s'oppose aux positions les plus extrêmes, comme la politique allemande d'annexion¹². Mais l'élévation éthique qu'il entrevoit dans ce lien intime entre « mort » et « communauté

10. L'expression d'homme « violent et colérique » est de Nicolaus Sombart, citée par François Bafail, dans sa récente biographie de Max Weber (F. BAFAIL, *Max Weber. Réalisme, rêverie et désir de puissance*, Paris, Hermann, 2018, p. 11). Un autre de ses biographes, Dirk Kaesler, décrit au contraire un homme « charismatique », reprenant ainsi les propos de la femme de Weber, Marianne Weber, dans la biographie qu'elle lui a consacrée (M. WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Munich, Piper, 1989). L'expression de « nationaliste ardent » est cependant de lui (D. KAESLER, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Paris, Fayard, 1996, p. 11). Les propos les plus durs de Weber à l'encontre des nations étrangères sont principalement destinés aux Russes (qualifiés de « barbares »), Polonais (« paresseux »), Français (« petits rentiers ») et Anglais (« boutiquiers uniquement préoccupés par [leur] intérêt mesquin ») (F. BAFAIL, *Max Weber. Réalisme, rêverie et désir de puissance*, op. cit., p. 278).

11. Cette expression attestée par plusieurs biographes de Weber, dont les points de vue sur le sociologue sont pourtant loin de converger. Cf. notamment les biographies de Dirk Kaesler et François Bafail.

12. Contre ses détracteurs, il convient de rappeler que Weber est loin d'être un militariste aveugle. S'il finit par se ranger à la guerre – « quel qu'en soit le résultat, cette guerre est belle et prodigieuse », écrivait-il en 1914, « emporté par l'enthousiasme nationaliste de l'époque » (D. KAESLER, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, op. cit., p. 33) –, il ne s'oppose pas moins à la « politique allemande d'annexion, [...] renforcée par la conviction que la position de l'Allemagne – et particulièrement sa puissance dans le monde – devait être confortée non par l'occupation mais par une politique d'alliances indépendante » (*ibid.*, pp. 34-35).

9. R. LUXEMBURG, citée par G. HAUPT, « Présentation », in R. LUXEMBURG, *J'étais, je suis, je serai ! Correspondance 1914-1919*, Paris, Maspéro, 1977, p. 34.

nationale » s'impose à d'autres critères de jugement. Un peu comme si, chez cet homme qui fut l'un des principaux théoriciens de la sécularisation, le thème nietzschéen de la « mort de Dieu » devait s'accompagner d'un regain de transcendance, visible dans une aventure collective intimement liée à une culture particulière : l'« âme allemande », « pays de la plus haute culture », lieu de « l'humanité véritable »¹³. La défaite est donc bien plus qu'une défaite militaire : c'est un abaissement moral, qui ouvre sur une période d'incertitudes profondes. À travers Weber, c'est aussi le visage de l'Université allemande qui apparaît en pleine lumière, dans sa puissance comme dans ses échecs.

Face à cela, celui qui appartient à une nouvelle génération de juifs allemands hétérodoxes fera succéder, non une théorie inverse, mais une inquiétude sans fin. Une inquiétude qui se préoccupe d'abord du sort réservé aux arts, du destin de la vie subjective, du rapport à l'écriture – et se poursuivra dans l'exil. De la vie de Walter Benjamin, on sait beaucoup moins de choses¹⁴. Cette méconnaissance relative n'est pas un simple détail : elle pointe une singularité dans l'histoire de l'auteur, dans la vie comme dans les écrits. À bien y regarder, deux éléments caractérisent une trajectoire hors-norme : l'inhabitabilité du monde et le rapport à la guerre. Examinons-les brièvement.

13. *Ibid.*, pp. 280 et 293.

14. Il existe peu de biographies de Walter Benjamin et les circonstances exactes de sa mort n'ont jamais pu être élucidées. Pour mémoire, Benjamin fuit les persécutions du régime nazi et s'exile à Paris dès 1933. En juin 1940, il part pour Lourdes, Marseille puis Port-Vendres, d'où il tente de passer en Espagne. Mais à Port-Bou, de l'autre côté des Pyrénées, l'étau franquiste se resserre. Une nuit, il avale une dose excessive de morphine. Son corps ne sera jamais retrouvé, mais ses proches ont toujours défendu la thèse du suicide. Néanmoins, d'autres versions ont circulé, notamment son assassinat par des agents de Staline. Le rapport de Benjamin à la biographie mérite également d'être souligné : il est le premier à faire de sa propre existence le matériau d'une écriture distanciée, habitée par une charge symbolique intense. Son *Enfance berlinoise vers 1900* (W. BENJAMIN, *Enfance berlinoise vers 1900*, Paris, L'Herne, 2012 [1931-1932]) est un ensemble de nouvelles, souvent très courtes, où les détails d'une vie perdue dans le flou de l'enfance sont réinvestis par des images multiples. Une manière de parler de son existence à sa façon – dans un *décalage* persistant avec le réel – pour éviter, sans doute, que d'autres le fassent à sa place, et autrement.

Entre inhabitabilité du monde...

À la lecture de l'un des grands textes de Benjamin, on ne peut qu'être frappé par la façon dont il cherche à « entrer en philosophie ». Intitulé alternativement *Passages*, puis *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*¹⁵, ce texte repose sur le projet d'un « doux empirisme ». Comme l'écrit Rolf Tiedemann, en introduction de l'ouvrage :

« Benjamin voulait arriver à saisir, pour une époque, la concrétude extrême telle qu'elle s'est manifestée ici ou là à travers des jeux d'enfants, un édifice, une situation de vie. Dès l'abord, [son] intention fut philosophique, et elle le reste tout au long des années : "Montrer sur pièce jusqu'à quel point on peut être concret à l'intérieur de structures qui relèvent de la philosophie de l'histoire". Il cherchait à présenter l'histoire du XX^e siècle comme "commentaire d'une réalité". [...] Sa pensée avait déjà tenté, dans *Sens unique*, de se perdre de cette façon dans le concret, dans le particulier, et de lui arracher son secret immédiatement, sans passer par l'intermédiaire de la théorie. Cet abandon à l'objet singulier est, d'une manière générale, une caractéristique de la pensée de Benjamin. Sans se soucier autrement des moulins à prière de la philosophie académique, avec ses prohibitions et ses commandements transcendants, elle se contente, sans modestie, d'une sorte de "doux empirisme" qui, comme celui de Goethe, "ne cherchait pas l'essence derrière les choses, ou au-delà d'elles, et savait que celle-ci se trouvait au contraire dans les choses mêmes". [...] Une telle approche peut être rapprochée de l'une des questions centrales de Benjamin : "Par quelle voie est-il possible d'associer une visibilité accrue [de la réalité] à l'application de la méthode marxiste ?" »¹⁶

Cette analyse du visible et de l'invisible s'intéresse prioritairement « aux rues et aux grands magasins, aux panoramas, aux expositions universelles et aux types d'éclairage, de mode, de publicité et de prostitution, aux collectionneurs, aux flâneurs et aux joueurs, à l'ennui »¹⁷. L'objet de l'analyse, ce sont les dispositifs concrets d'habitabilité dans le monde. Ce qui est en jeu, pour ce théoricien attentif à la philosophie de l'histoire, n'est pas une sorte de sens

15. W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989. Publié pour la première fois en Allemagne en 1982, mais composé entre 1927 et 1940.

16. R. TIEDEMANN, « Introduction », in W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, op. cit., pp. 12-14.

17. *Ibid.*

transhistorique, mais l'histoire qui s'écrit dans la matérialité et la singularité du quotidien. Or cette histoire ne va pas de soi : habiter le monde n'est nullement un acquis. Benjamin apparaît ici comme un phénoménologue sceptique. En investissant le quotidien d'une charge philosophique radicale, il souligne à quel point la trajectoire moderne n'a fait que compliquer, voire rendre impossible, l'adéquation de chacun au monde. Celui-ci est devenu de moins en moins habitable alors même que la séduction opérée par l'illusion d'un monde de plus en plus accueillant (plaisant, gai, confortable, fluide, etc.) n'a cessé de s'accroître¹⁸. On peut comprendre une telle position : l'écriture des *Passages* correspond, dans sa durée (1927-1940), à la décennie de montée du nazisme.

... et dégoût de la guerre

Venons-en alors à la question du rapport à la guerre : c'est là, sans doute, que le désaccord avec Weber est le plus fondamental. Benjamin a 22 ans lorsque la guerre éclate. Il fait partie de cette génération d'hommes qui, comme Alain Fournier (1886-1914) ou Raymond Radiguet (1903-1923) en France, préfère l'art à la science ou, plus précisément, l'écriture romanesque à la conceptualisation hâtive. Brillants et précoces, ces jeunes talents rejettent presque viscéralement une guerre qui leur semble d'un autre âge. Chez Benjamin, c'est le dégoût qui domine : « On comprend dès lors l'importance de la rupture intervenue en 1914. Benjamin, qui a d'abord été volontaire pour participer à la guerre aux côtés de ses camarades, change de point de vue après que ses deux proches amis, le poète Fritz Heinle et sa fiancée Rika Seligson, désespérés par l'éclatement de la guerre, se sont suicidés au gaz le 8 août 1914. Lorsque Wyneken [son professeur], qui avait jusque-là tenu des discours antinationalistes, rejoint cet automne-là les partisans de la guerre, Benjamin rompt avec lui. Il renonce à la présidence des "Étudiants libres" et

18. Parmi les très nombreux passages du livre mentionné, on peut évoquer celui où Benjamin démonte ce grand acquis de la modernité industrielle que sont les expositions universelles : « Les expositions universelles sont les lieux de pèlerinage de la marchandise. [...] Elles [en] transfigurent la valeur d'échange. Elles créent un cadre où la valeur d'usage passe au second plan. Elles inaugurent une fantasmagorie où l'homme pénètre pour se laisser distraire. L'industrie du divertissement l'y aide en l'élevant à la hauteur de la marchandise. Il s'abandonne aux manipulations de cette industrie grâce à la jouissance que lui procure son aliénation » (W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, op. cit., p. 39).

éprouve un profond dégoût pour l'enseignement universitaire qui lui est proposé à Berlin »¹⁹.

Rompant avec sa ville natale, le jeune Walter s'inscrit à l'université de Munich, où il rencontre Rainer Maria Rilke, qu'il admire, et Gershom Scholem, son premier ami. C'est dans ce contexte que, recevant un ordre de mobilisation en 1917, il parvient à se procurer un certificat médical relatif à sa sciatique chronique... et évite l'incorporation. Il passe alors en Suisse et s'inscrit à l'Université de Berne en septembre 1917 : il y démarre une thèse de philosophie sur *La critique d'art à l'époque du romantisme*, qu'il soutiendra sur place avant de rejoindre Berlin quelques années plus tard. Baudelaire est sa première passion : il s'en fera le principal traducteur en langue allemande. Puis viennent de nombreux écrits sur Goethe, Hölderlin, Kafka, Kraus et Brecht, mais aussi Proust, Valéry, Apollinaire, André Gide ou Julien Green, sans oublier « la tâche du traducteur » et « l'œuvre d'art à l'heure de sa reproductibilité technique », qui constituent ses essais les plus connus²⁰. Ainsi, celui qui deviendra l'une des figures importantes de l'École de Francfort fait son entrée dans la philosophie par la voie de la littérature. Comme dans *Passages*, mais de façon plus précise encore, son entreprise apparaît au grand jour : cartographier les mutations du champ esthétique qui caractérisent l'entrée des sociétés européennes dans la modernité.

Or, c'est ici que la question de la guerre occupe une place très particulière dans la trajectoire intellectuelle du philosophe. Un tel événement menace directement tout ce à quoi il attache de l'importance : la créativité esthétique et le rapport au symbolique. Son rejet de la guerre n'est donc pas anecdotique : il désigne à la fois un dégoût viscéral pour la déshumanisation qui emporte des générations entières et un rejet – plus intellectuel – de ce qui lui apparaît comme une machine à détruire le sens. Nous sommes au plus loin de l'éthique rigoriste de Weber, qui y voyait un vecteur d'élévation de soi, permettant de triompher du règne de l'utilité ou de l'égoïsme. *Critique de la violence* est incompréhensible sans faire allusion à ce dégoût, ce rejet. Mais de tels sentiments poussent également le

19. R. ROCHLITZ, « Présentation », in W. BENJAMIN, *Œuvres I*, op. cit. p. 17.

20. W. BENJAMIN, « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, op. cit., pp. 244-262 [1923] ; W. BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique (première version) », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 67-113 [1935] ; W. BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique (dernière version) », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 267-316 [1939].

jeune Benjamin à une reconstruction complète du rapport que les sociétés humaines nouent vis-à-vis de la violence. Ce sera, là encore, la tâche de ce texte d'une densité parfois énigmatique. Par le biais d'un travail conceptuel qui s'attaque aux sources de la théorie du droit, il est amené à inventer des catégories particulières pour éviter les pièges tendus par la raison moderne. De fait, qu'il s'agisse du jusnaturalisme et du juspositivisme, ces traditions finissent toujours par justifier la violence, sans jamais l'interroger dans son *principe*. Il convient donc de leur opposer un raisonnement différent.

Un dernier aspect mérite d'être souligné : à Munich, puis à Berne, Benjamin fait la rencontre de Scholem, mais aussi d'Ernst Bloch, deux rencontres absolument décisives qui l'initient aux sources hébraïques de la philosophie et l'amèneront, plus tard, dans ses *Thèses sur l'Histoire*, à proposer une herméneutique du temps historique qui est incompréhensible si on ne la relie pas à l'histoire juive. Ce sont ces sources qui donnent à Benjamin une autonomie et une liberté de ton assez rares pour l'époque. Il y trouve une inspiration non seulement pour nourrir sa propre philosophie, mais pour mobiliser une épistémologie d'une grande originalité, articulant les exigences de la raison critique aux ressources symboliques d'une transcendance sans nom propre, dont le thème du messianisme constituera la colonne vertébrale. Dit autrement, son anticapitalisme et son antiétatisme, qui, de l'avis de Michaël Lowy, nourrissent une perspective authentiquement « révolutionnaire »²¹, sont indissociables d'une critique radicale du « progrès », comme avancée linéaire et continue, ou du « temps humain », comme matrice de contrôle et de domination du monde par la technique. Face à cela, son œuvre est habitée par la possibilité de l'Autre, l'infinitude comme condition de la finitude, l'ouverture du « temps rationnel » sur un « temps réversible », où la mémoire du passé et l'invention du futur sont la juste définition du présent²². Une œuvre pénétrée par l'inquiétude du tragique, que Benjamin voit à l'œuvre dans toutes les sphères de la vie commune, y compris dans cette institution de la raison qu'est le droit. Car il se pourrait bien que ce que la modernité philosophique a conçu comme l'instrument par excellence de domestication de la violence ne soit, en fait, que l'instrument de sa reproduction. Du moins la question devait-elle être posée à l'époque – et doit l'être encore aujourd'hui,

à l'heure d'une globalisation économique profondément inégalitaire et de l'omniprésence de la raison d'État, au plan national, européen ou international. Le rejet des migrants en mer Méditerranée ou la répression des manifestations populaires, y compris non violentes, par des États de droit n'étant que les symboles d'une violence qui, non seulement signe le recul des droits fondamentaux, mais paraît s'être incrustée dans les modes de régulation des démocraties libérales. Autant d'évolutions que Walter Benjamin avait anticipées, de façon lucide et prémonitoire.

Le plan de l'ouvrage : revisiter une tradition, s'ouvrir aux mondes contemporains

Un siècle exactement après la publication de *Critique de la violence*, c'est donc à ce difficile problème du rapport entre droit et violence que s'attache ce livre collectif. Né d'une série de séminaires organisés à l'UCLouvain en 2017-2018²³, il entend à la fois revisiter l'héritage de Benjamin, le mettre en discussion au regard de la théorie du droit et l'ouvrir à de nouvelles perspectives.

Dans un premier chapitre, intitulé « Sur la violence du droit chez Benjamin », Philippe Coppens entreprend une critique de l'essai de Benjamin à partir du double sens du mot « *Gewalt* » : pouvoir et autorité publics d'une part, violence d'autre part. Il insiste particulièrement sur les liens entre la violence et le temps : chaque catégorie de violence a son propre temps chez Benjamin. Le temps imprévisible de l'action vengeresse des dieux n'est ni le temps continu de la violence du droit ni celui de l'irruption de la violence divine. Car la violence divine, dans l'instant de son surgissement qui peut advenir à tout moment, signera la fin des temps humains et donc aussi celle du droit.

Le deuxième chapitre, intitulé « Walter Benjamin face à Max Weber. La violence, l'éthique, le droit », permet à Matthieu de Nanteuil de rappeler combien la perspective de Benjamin s'oppose à celle défendue par le grand sociologue allemand. En effet, la rationalisation du droit, théorisée et promue par Weber, se fonde essentiellement sur l'idée que les régulations juridiques sont nécessaires pour

21. M. Löwy, *La révolution est un frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, Éd. de l'éclat, 2019.

22. Cf. le texte de Mylène Botbol-Baum, ci-dessous.

23. Ces séminaires ont été organisés au cours de l'année académique 2017-2018 par Philippe Coppens et Matthieu de Nanteuil dans le cadre de la Chaire « Démocratie, Cultures et Engagement », financée par la Fondation Louvain.

contenir la violence des rapports sociaux. L'État et le droit doivent donc être légitimés, non seulement parce qu'ils ont les *moyens* de mettre un terme à la violence pouvant surgir à tout moment dans la société, mais aussi parce qu'il s'agit là de leur *fonction* essentielle. La question que Benjamin adresse à Weber est néanmoins la suivante : et si le droit était lui-même violence ? Weber voit les violences susceptibles de surgir dans la société, mais il occulte celles qui seraient pratiquées par le droit et, plus largement, par les institutions sur lesquelles repose l'autorité rationnelle-légale. Il est intéressant de noter que l'auteur fonde sa comparaison sur un texte issu de l'une des dernières conférences de Weber, « La politique comme vocation », qu'il a donnée juste avant sa mort en 1920. Les textes de Benjamin et de Weber sont pratiquement contemporains l'un de l'autre.

Dans un troisième chapitre, intitulé « Pour une critique immanente du droit. Héritages de Benjamin dans la théorie critique contemporaine (Honneth, Menke) », Louis Carré analyse la réception de *Critique de la violence* par deux représentants actuels de la théorie critique, Axel Honneth et Christoph Menke. Tous les deux reprennent à Benjamin la conception critique selon laquelle le droit est une entreprise de domination par les normes, sans toutefois se projeter dans un horizon eschatologique au-delà du droit. Axel Honneth, nous dit Louis Carré, interprète la critique de la violence du droit comme une critique du privilège reconnu à la raison instrumentale dans la rationalisation du droit moderne. Car, lorsqu'on privilégie l'idée du droit comme un moyen au service d'une fin, toute possibilité d'un discours éthique est décrochée de la sphère du droit. Et il semble bien que le discours moral-pratique, conduit dans l'horizon de justifications raisonnables des normes, soit nécessaire si l'on souhaite dépasser, autant que faire se peut, la violence d'un droit séparé de la vie éthique. Louis Carré développe également un aspect important de la théorie de Menke, à savoir que « l'autonomisation du droit s'accompagne d'un rapport de violence du droit à l'égard du non-droit ». Le droit peut en effet se définir de manière négative à partir de « ce qui n'est pas lui ». Comme tous les juristes l'apprennent rapidement, les ordres juridiques sont relatifs dans l'espace (et le temps) puisqu'il faut bien respecter (en tout cas formellement) l'égale souveraineté des États. Mais cette relativité leur permet aussi d'exclure de l'empire de leur propre droit des situations dont ils ne veulent pas. Les crises migratoires, certains problèmes cruciaux liés au changement climatique ou à la bioéthique le montrent à suffisance. Le

droit se construit donc par son opposition au non-droit et sa violence réside dans le fait de présenter comme nécessaires des exclusions qui reposent pourtant sur des fondements contingents.

Le quatrième chapitre de Leopoldo Múnera, intitulé « Walter Benjamin et le conflit armé colombien. Questions et perspectives », est particulièrement bienvenu puisqu'il analyse, en partant du texte de Benjamin, les rapports entre le droit et la violence dans un des conflits les plus longs du XX^e siècle, le conflit armé colombien. Il montre comment l'État peut composer avec la violence et se la réapproprier, en instaurant l'état d'exception ou l'état d'urgence pour assurer ce qu'il prétend être la stabilité institutionnelle, la sécurité de l'État ou le bien-être des citoyens. Au risque que ce qui devienne le plus stable soit précisément l'abus d'un droit – un état d'exception permanent. La violation des droits de l'homme en Colombie n'a pas été uniquement le fait des guérillas ou des narcotrafiquants. Les organes de l'État, la police, les forces armées et les groupes paramilitaires y ont largement contribué. À quelles conditions le droit peut-il alors se présenter comme l'instrument d'un retour à la paix ? Et de quel droit s'agit-il ? Leopoldo Múnera montre que le long épisode sanglant que la Colombie a vécu est un enchevêtrement de différentes formes de violence. Et, parallèlement, il interroge les catégories de violence – légale, mythique, divine – chez Benjamin en insistant sur la porosité des unes avec les autres.

Dans un cinquième chapitre, intitulé « Entre justice et droit, pour sortir de la temporalité de la violence », Mylène Botbol-Baum revisite le contexte dans lequel *Critique de la violence* a été rédigé, en soulignant l'attachement profond de Benjamin aux sources hébraïques de la philosophie. Définissant le messianisme comme « métaphysique du temps réversible », l'auteur oppose le *kairos* (les étincelles du hasard) à la logique implacable du *cronos* (qui, en énonçant le temps du droit et en occultant les singularités, écrase l'épaisseur du passé et du futur), évoque la perspective d'une « difficile liberté » qui inspirera Emmanuel Lévinas et montre comment la réflexion de Benjamin débouche sur la question d'un autre rapport au temps, entre « remémoration du passé » et « anticipation de l'avenir ». Dès lors, la méditation de Benjamin sur la violence du droit dans l'État rationnel-légal peut ouvrir la voie à une alternative : celle d'un autre rapport *au temps du droit*.

Le sixième chapitre d'Aymar Nyenyezi Bisoka se propose de « lire Walter Benjamin dans une perspective afro-critique », en abordant

les rapports entre « droit, violence et nécro-politique en (post)colonie ». Pour cela, il s'intéresse à la situation des migrants qui, dans leur grande majorité, sont laissés aux portes de l'Union européenne (UE) et s'abîment en Méditerranée. Il propose alors de compléter l'analyse de la violence faite par Benjamin, pour qui la violence est intimement liée au droit. « Mais que se passe-t-il, écrit-il, lorsqu'une violence surgit à la *périphérie du droit* ? ». L'auteur propose de distinguer « la violence que subissent ceux qui, en Europe, viennent en aide aux migrants et font l'objet d'une criminalisation de la part des États, et les migrants eux-mêmes, que l'on "laisse-aller-mourir" aux portes de l'Europe ». Autant la première figure a été analysée par Benjamin avec beaucoup d'acuité, autant la seconde « demande à être appréhendée comme telle, avec et au-delà de lui ». Ce sera l'objet de ce chapitre, dont l'argumentation s'alimente aux sources de la pensée afro-critique.

En conclusion, Philippe Coppens et Matthieu de Nanteuil récapitulent l'apport de Walter Benjamin à la théorie du droit, non sans rappeler l'importance de son geste épistémologique qui, face au développement du positivisme juridique, chez Kelsen en particulier, va mobiliser des catégories d'un *tout autre ordre* que celui institué par la raison positive. C'est cette différence de logique et de langage qui est essentielle, au moins autant que son contenu propre. Cet ordre est celui du messianisme, qui sous-tend l'expression si énigmatique de « violence » ou de « colère » divines. Et qui, ainsi que l'a fort bien vu Hannah Arendt, n'est peut-être que l'autre nom d'une ouverture à la poésie du monde, comprise à son tour comme l'expression d'une double volonté, philosophique et esthétique : par le travail de la critique, poétiser le monde *contre* les puissances qui l'asservissent.

*

Trop souvent, les théories juridiques, mais aussi politiques et économiques, apparaissent comme des constructions idéalisées qui n'engagent pas ceux qui les soutiennent, négligent les conditions concrètes d'exercice de la citoyenneté et effacent les spécificités culturelles dans lesquelles les règles et les principes doivent s'intégrer. S'ouvre alors une faille entre le langage théorique et l'action pratique, entre le discours et l'agir. Or, d'une certaine manière, tout usage respectueux du langage devrait aussi constituer un engagement éthique. C'était certainement une règle pour Benjamin comme ce

l'était pour Wittgenstein. Et, dans cet engagement, l'être humain est requis tout entier. Le savoir et l'agir sont ici indissociables. Dans le domaine du droit comme dans ceux couverts plus largement par les sciences sociales, les théories ne peuvent plus se contenter de proposer des principes abstraits qui définissent ce qu'il faudrait entendre par une « société juste ». Elles doivent s'éprouver dans l'action. Elles doivent s'attacher à saisir les problèmes et les enjeux d'une pensée en action au sein et au service d'un projet démocratique, c'est-à-dire d'une pensée dont les idéaux d'universalité rencontrent les spécificités des cultures (nationales ou locales) dans lesquelles elles entendent s'intégrer. Interroger, avec Benjamin, les fondements du droit ne répond pas à d'autre ambition : c'est le sens du livre proposé ici.

Chapitre 1.

Sur la violence du droit chez Walter Benjamin

par

Philippe COPPENS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sur le concept de *Gewalt*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Violence et droit de grève

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. *Ibid.*, p. 83.

18. *Ibid.*, p. 80.

19. *Ibid.*, p. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre 2. Walter Benjamin face à Max Weber : la violence, l'éthique, le droit

par

Matthieu DE NANTEUIL

- « – Si tout le monde ne se battait que
par conviction, il n'y aurait pas de guerre.
– Et ce n'en serait que mieux, répondit Pierre.
Le prince André eut un sourire moqueur.
– Peut-être, mais cela n'arrivera jamais...
– Mais, enfin, pourquoi allez-vous à la guerre ? demanda Pierre.
– Pourquoi ? Je ne sais pas. Il le faut. Et puis, je pars...
– Il s'arrêta – Je pars parce que l'existence que je mène ici, cette
existence ne me convient pas ! »
Léon TOLSTOÏ, *La guerre et la paix*¹

« Tu me délivres de l'homme de violence »
Psaume 18, v. 49

L'idée selon laquelle, dans les États modernes, le droit serait l'instrument de domestication ou de régulation de la violence a trouvé dans l'œuvre de Max Weber un appui de première importance. Pour autant, l'intérêt de cette œuvre tient moins à une telle affirmation qu'à la construction qui la précède, relative à la violence elle-même. C'est au regard de l'analyse que Weber fait de la violence, mais aussi à partir de ses réflexions sur la guerre, l'éthique ou le pacifisme, que sa sociologie du droit revêt une force particulière. Autant d'éléments

1. L. TOLSTOÏ, *La guerre et la paix*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1972, p. 58 [1865-1869].

que le sociologue allemand a présentés, de façon condensée, dans l'une de ses dernières conférences *La politique comme vocation* (*Politik als Beruf*)². Or c'est précisément à une telle construction que s'en prend Walter Benjamin dans un petit opuscule publié pratiquement à la même époque : *Critique de la violence* (*Zur Kritik der Gewalt*)³. Texte ramassé, à la fois énigmatique et dense, ce dernier propose une réflexion sur les rapports entre droit et violence en rupture complète avec les analyses antérieures, celles de Weber en particulier. Comprendre le sens de cette rupture est l'objet de ce chapitre⁴.

Le droit contre la violence : la perspective régulatrice (Weber)

À première vue, le texte webérien semble traversé par une tension fondamentale : d'un côté, l'articulation entre une définition réaliste de l'État – comme institution ayant le « monopole de la violence physique légitime »⁵ – et un plaidoyer audacieux en faveur d'une éthique de la politique ; d'un autre côté, le postulat selon lequel cette éthique doit se passer de tout ressort convictionnel et se cantonner à la seule question des « moyens » ou des « conséquences » de la décision politique⁶. Ainsi Weber complète-t-il sa définition de l'État par une éthique de la décision mais prive cette dernière de la possibilité d'interroger les fondements de l'action étatique. Or il est frappant de constater que l'une de ses cibles privilégiées est le pacifisme. Sa promotion du droit moderne, qui vient utilement compléter son attachement à l'éthique, s'effectue chez lui au nom de la *limitation* de la violence des États, mais il refuse que des citoyens puissent invoquer des valeurs ou des croyances visant à démanteler la

2. M. WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique », in *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963 [1919], pp. 123-222, trad. de Julien Freund, préface de Raymon Aron.

3. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, Paris, Payot, 2012. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

4. À propos du contexte dans lequel sont écrits *La politique comme vocation* (1919, Weber) et *Critique de la violence* (1921, Benjamin), voy. l'introduction.

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

6. La manière dont Weber rapporte l'éthique de responsabilité tant aux *moyens* mobilisés qu'aux *conséquences* de l'action politique est attestée dans le passage suivant : « Il n'existe aucune éthique au monde qui puisse négliger ceci : pour atteindre des fins "bonnes", nous sommes la plupart du temps obligés de compter avec, d'une part, des *moyens* moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux et, d'autre part, la possibilité ou encore l'éventualité de *conséquences* fâcheuses » (*ibid.*, p. 207, souligné par nous).

violence dans son *principe*. Une telle argumentation est-elle suffisamment solide pour contrer la violence du monde ? Ne risque-t-elle pas de perpétuer une violence que les modernes ne veulent pas regarder en face ? Deux commentaires à ce propos.

Critique du pacifisme

Contrairement à une opinion répandue, la volonté de Weber n'est nullement d'articuler « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité ». Ces deux éthiques sont pour lui dans un rapport d'« opposition abyssale ». En dépit de nombreux travaux ayant proposé de revisiter l'héritage webérien en cherchant à combiner ces deux éthiques, un tel projet n'était pas celui du sociologue. À cet égard, le passage suivant ne laisse aucun doute :

« Il est indispensable que nous nous rendions clairement compte du fait suivant : toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes *totalement différentes et irréductiblement opposées*. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. Toutefois, *il y a une opposition abyssale* entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : "Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action, il s'en remet à Dieu" –, et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité [et] qui dit : "Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes". [...] *Il n'est pas possible de concilier l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité* pas plus qu'il n'est possible de décréter, au nom de la morale, quelle est la fin qui justifiera tel moyen, si jamais on fait la moindre concession au principe »⁷.

Notons qu'à l'appui de sa démonstration, Weber ramène toute éthique de conviction à une motivation religieuse. Le terme adéquat est bien celui de « religion », non ceux de « divin » ou de « sacré ». C'est la structure narrative à l'œuvre dans la mobilisation des convictions qui intéresse le sociologue allemand, non le rapport à la question de l'Autre, comme chez Benjamin : par cet artefact rhétorique, Weber entend montrer que l'éthique de conviction se réduit à

7. *Ibid.*, pp. 206-207 et p. 209, souligné par nous.

une « éthique du tout ou rien », sans nuance ni compromis possible. L'idée de « conviction raisonnable », suffisamment puissante pour structurer les comportements mais suffisamment ouverte pour évoluer au fil du temps, est étrangère à son argumentation.

Dans ce contexte, Weber jette un regard particulièrement péjoratif sur le « pacifisme » – lequel, avec la « révolution », constitue l'incarnation par excellence d'une éthique de conviction détachée des réalités politiques. On peut être surpris que Weber adresse un message aussi sévère à l'égard des pacifistes. On le sera moins si l'on admet que Weber y décèle une forme d'éthique « absolue », plus préoccupée d'entretenir sa propre flamme que d'assumer la contingence de l'histoire. Passons ici sur la façon dont Weber attribue la charge de la défaite à « l'attitude qui nous a privés de toute possibilité de résistance »⁸. Que l'on sache, le Gouvernement allemand de l'époque n'a pas brillé par son esprit pacifiste – le Gouvernement français non plus, cela va de soi. Passons également sur la façon dont il attribue le « discrédit de la paix » aux pacifistes, allant jusqu'à leur faire porter la responsabilité de désastres humains considérables : dans sa conférence, ce géant intellectuel n'a pas un mot sur la responsabilité, infiniment plus grande, des gouvernements et des esprits belliqueux⁹. En réalité, il n'est pas difficile d'opposer au sociologue allemand une série d'éléments soulignant la fragilité de son argumentation à propos de l'éthique de conviction. La question est plutôt de savoir *pourquoi* Weber s'est engagé dans cette voie, et pourquoi il a tenu sur le sujet des positions aussi *tranchées*. Au vu des spécialistes de la question, trois raisons méritent d'être soulignées :

- la première est sa rencontre avec des communautés anarchistes et pacifistes dans les années d'avant-guerre. Il y décèle très tôt les risques d'un affaiblissement de la puissance allemande sur la scène internationale, mais aussi l'action de « fauteurs de troubles », susceptibles de semer le désordre sur le territoire national. C'est vrai d'une communauté anarchiste italienne qu'il découvre juste avant la guerre, mais surtout des séparatistes bavares, « radicalement pacifistes », contre lesquels il engage la bataille des idées : « Le slogan "Débarrassons-nous de la Prusse" est pire qu'un crime, c'est une sottise, et la devise pacifiste "Paix à tout prix" est

politiquement irresponsable »¹⁰. Ce qui le préoccupe est autant le renoncement à la puissance que le désordre interne, lui qui tenait tant à défendre une intelligence critique de l'organisation sociale¹¹ ;

- la deuxième raison est plus profonde. Weber est un Européen qui s'adresse à des Européens : il a, de ce fait, *largement intériorisé les affrontements récurrents entre nations et nationalismes qui marquent toute l'histoire du continent*. Or le pacifisme remet en cause une telle « évidence » historique : pour ce courant de pensée, de tels affrontements participent de l'état de guerre généralisé, dont la guerre mondiale n'est qu'une cristallisation possible. À l'inverse, la thèse du monopole de la violence physique légitime a fait sienne une telle interprétation historique. Avec elle, Weber considère qu'il existe un noyau de brutalité inéluctable et que le rôle des États de droit est d'en limiter les effets à travers l'usage du droit. Cela vaut particulièrement sur la scène internationale (les affrontements entre nations ne pourront jamais disparaître complètement et le droit de la guerre vise à « encadrer » un tel état de fait), mais également sur la scène nationale (la fonction de l'État est de maintenir l'ordre contre ceux qui entendent répandre l'usage de la violence dans la société). Or ceci va de pair avec une thèse que Weber n'énonce jamais, alors qu'elle fonde toute son architecture logique : ce faisant, la rationalité – tout particulièrement la rationalité juridique – est conçue comme étant « pure » de toute violence. Jamais la raison ne pourrait s'avérer complice de la violence qu'elle dénonce.... En critiquant un tel raisonnement, les pacifistes menacent les bases même de l'argumentation webérienne ;
- la dernière raison *a trait au sens de l'action politique elle-même*. Dès l'entrée de sa conférence, Weber intègre la violence à sa définition de l'État. Si, comme il le dit lui-même, « le moyen décisif en politique est la violence »¹², alors on comprend que les pacifistes, plus encore que les révolutionnaires, soient une menace pour sa propre construction théorique. À la fin de sa conférence,

10. WEBER, cité par D. KAESLER, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, op. cit., p. 37.

11. Dans sa biographie, Bafoil nuance ce propos. Une critique de la guerre existe chez Weber, mais elle prend essentiellement la forme d'une critique de l'organisation militaire, constat qu'il a établi à la suite de son implication dans la gestion des hôpitaux militaires, au début de la guerre (F. BAFOIL, *Max Weber. Réalisme, rêverie et désir de puissance*, op. cit., pp. 26 et 301).

12. M. WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique », op. cit., p. 207.

8. *Ibid.*, p. 205.

9. *Ibid.*

Weber précise : « “Tout État est fondé sur la force”, disait un jour Trotsky à Brest-Litovsk. En effet, cela est vrai. S’il n’existait que des structures sociales d’où toute violence serait absente, le concept d’État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu’on appelle, au sens propre du terme, “l’anarchie”. La violence n’est évidemment pas l’unique moyen normal de l’État – cela ne fait aucun doute – mais elle est son moyen spécifique »¹³. La stratégie rhétorique est habile, mais redoutable : en renonçant à la violence, l’État moderne livrerait la société à l’anarchie et finirait par s’auto-détruire¹⁴. En d’autres termes, la critique fondamentale que Weber adresse aux pacifistes n’est pas seulement celle de l’irresponsabilité mais celle, beaucoup plus profonde, du renoncement à la politique. À ses yeux, les pacifistes prétendent faire une *politique sans politique*. L’accusation de lâcheté n’est pas loin.

La violence, cette tache indélébile

Quel sens donner à une telle construction théorique ? Face à la violence, la théorie webérienne du droit défend ce que nous pourrions appeler une *perspective régulatrice*. Celle-ci peut être énoncée de la façon suivante : à défaut de pouvoir être effacée, la violence doit être régulée ; à défaut d’être déconstruite, elle doit être circonscrite. En d’autres termes, il s’agit de réguler la violence par le droit en se privant de la possibilité d’éradiquer la violence par la culture. Une telle approche revient à lutter contre les dérives autoritaires de l’État mais aussi – de façon beaucoup plus surprenante – contre le fait qu’une critique de la violence puisse constituer une nouvelle norme culturelle. Fragile équilibre ou paradoxe insurmontable ? On

13. *Ibid.*, pp. 124-125.

14. C’est un aspect régulièrement mentionné par Catherine Colliot-Thélène dans ses écrits sur Max Weber. La force du sociologue allemand est d’assumer la fonction régulatrice de l’institution étatique, tout en défendant une conception réaliste, modeste, désenchantée de l’État moderne – ce qui est évidemment une différence majeure avec Hegel. Elle écrit notamment : il y a chez Weber « toute la différence qui sépare une genèse idéale de l’État, avant tout intéressée à énoncer les conditions de sa légitimité, d’une interprétation réaliste, sociologique et historique à la fois, plus soucieuse de repérer ce qui distingue l’État, en tant que mode de domination politique, des autres collectifs qui peuvent prétendre au statut de communautés politiques » (C. COLLIOT-THÉLÈNE, « La fin du monopole de la violence légitime ? », in M. COUTU, et G. ROCHER, (eds), *La légitimité de l’État et du droit. Autour de Max Weber*, Laval, Presses de l’Université Laval, 2005, pp. 23-24). Voy. également : C. COLLIOT-THÉLÈNE, *Le désenchantement de l’État. De Hegel à Weber*, Paris, Minuit, 1992.

voit bien l’ambiguïté du propos. Tout en cherchant à donner une base rationnelle à la domination étatique, une telle perspective contribue à discréditer tout projet qui chercherait à fonder un ordre social sans référence à la violence, voire au-delà d’elle. Le sociologue allemand est un penseur libéral-social et, à ce titre, un défenseur obstiné de l’État constitutionnel. Mais il est aussi celui qui, sur la violence, a forgé une sociologie d’un type très particulier, qui entreprend de *renoncer explicitement* à l’horizon d’un monde sans violence. C’est à la fois un défi et une provocation, contre laquelle le jeune Benjamin ne pouvait que réagir.

Le droit comme violence : la perspective messianique (Benjamin)

Lorsqu’il compose *Critique de la violence*, le philosophe a-t-il connaissance de la conférence de Max Weber ? C’est probable, bien qu’aucune biographie ne l’atteste¹⁵. Ce qui eut une influence déterminante sur Benjamin, ce sont les thèses de Weber sur le capitalisme. Dans un ouvrage récent, Michaël Lowy montre comment Benjamin s’est approprié les thèses avancées par Weber dans *l’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, tout en radicalisant l’analyse webérienne sous l’influence d’autres auteurs, notamment Gustav Landauer : pour Benjamin, il ne faut pas seulement comprendre combien le capitalisme a été *influencé* par la religion et, plus spécifiquement, par la transformation fondamentale qui s’est opérée dans le champ religieux avec l’apparition du calvinisme. Il faut saisir le capitalisme *comme* religion, avec ses rites, son culte permanent de l’argent et la culpabilité qu’il génère¹⁶. Benjamin ajoute : « une religion sans transcendance, une religion du désespoir »¹⁷. Cette évolution est la condition d’une critique beaucoup plus fondamentale du capitalisme que celle effectuée par Weber : pour le philosophe et traducteur, il s’agit de s’attaquer à l’armature symbolique du capitalisme et à sa prétention à s’ériger en norme universelle des comportements. En s’appuyant sur une lecture messianique de l’histoire, il s’agit aussi de redonner force à une perspective utopique, voire révolutionnaire,

15. Selon les spécialistes, ses années de formation le rapprochent de figures éminentes comme celles de Gustav Wyneken, son maître, puis Ernst Cassirer ou Georg Simmel, mais le nom de Weber n’apparaît jamais.

16. M. LÖWY, « Le capitalisme comme religion. Walter Benjamin et Max Weber », in M. LÖWY, *La révolution est le frein d’urgence*, Paris, Éditions de l’éclat, 2019, pp. 11-34.

17. *Ibid.*, p. 22.

fondée sur l'espérance dans une « sortie », un « dépassement » de la situation actuelle.

Mais rien ne dit que Benjamin ait connu ou lu les conférences dans lesquelles Weber fait du monopole de la violence physique légitime une prérogative de l'État – y compris de l'État constitutionnel de droit. Une autre filiation doit alors être citée. Benjamin est informé de la façon dont Marx a théorisé le rapport entre valeur d'échange et valeur d'usage, sous l'emprise du « règne de la marchandise » : son texte sur les *Passages* est une manière de faire sien un tel héritage, bien que Benjamin s'attache, à travers le cas des « expositions universelles », à souligner les métamorphoses des usages dans la société industrielle, ainsi que la façon dont la généralisation de l'échange suppose une « fantasmagorie » – ce sont ses termes – qui conditionne l'attraction et fabrique le succès¹⁸.

Critique de la violence anticipe une telle évolution mais s'en tient à la question du droit. À première vue, il semble rejoindre la critique du droit bourgeois que Marx esquissait dans *Sur la question juive*¹⁹, à savoir : l'affirmation de droits universels – dont la référence implicite est celle de l'individu autonome – est un masque derrière lequel se cache une culture de l'égoïsme généralisé qui en interdit l'effectivité. Pour Marx, un tel constat n'appelle aucun correctif : c'est la dynamique culturelle de la modernité libérale-capitaliste qui est en jeu. En sortir suppose une révolution radicale des manières de penser et d'agir... au risque de sous-estimer le caractère destructeur de la révolution et les garanties qu'offre, dans ce domaine, la norme des droits fondamentaux. Anticipant une telle impasse – la révolution bolchévique est passée par là –, Benjamin rechigne à s'engager dans un raisonnement dialectique, procédant par oppositions et dépassements. Son point de départ est inverse : au centre de la modernité, un abîme. Sous le droit, la violence. À ses yeux, il existe quelque chose comme une complicité intime entre droit et violence. Ceci ne renvoie pas à la responsabilité de tel ou tel acteur... Avec et par-delà la rationalité juridique, le projet moderne fait violence à la vie dans le monde.

18. W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, p. 58. Publié pour la première fois en Allemagne en 1982, mais composé entre 1927 et 1940. Pour une présentation du parcours de Benjamin, mentionnant ses principales influences, voy. : R. ROHLITZ, « Présentation », in W. BENJAMIN, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000 [1972], p. 7-50 ; R. TIEDEMANN, « Introduction », *op. cit.*, pp. 9-32.

19. K. MARX, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006 [1844].

Face à un tel constat, l'horizon d'une sortie définitive de la violence semble extrêmement difficile. D'une certaine manière, Weber est le plus cohérent et le plus raisonnable : quoi d'autre sinon la *perspective régulatrice* pour contenir une violence inévitable ? Mais Benjamin est un idéaliste cohérent. Le défi doit être relevé, pour peu que l'on reconstruise un cadre d'analyse entièrement différent et que l'on interroge la violence dans son principe. Citons, là encore : « Resterait toujours ouverte la question de savoir si la violence *en général*, en tant que *principe*, est elle-même morale [y compris] en tant que *moyen* visant des fins justes. Cette question a besoin pour être résolue d'une critique plus affinée, d'une distinction dans la sphère des moyens eux-mêmes, sans considération des fins qu'ils servent »²⁰. S'ouvre ici la *perspective messianique*, qui est à la fois une réponse au texte weberien et une ouverture, sans prolongement immédiat. Là encore, deux commentaires à ce propos.

La théorie du droit en question

Ce qui sépare le texte de Benjamin de nombreux essais sur la violence est le fait que son entrée en matière soit la *théorie du droit*. Intuition forte, sur laquelle il ne reviendra pas dans le reste de son œuvre mais qui situe d'emblée la nature du problème : le droit n'est pas une illusion (Marx) ; ce n'est pas non plus une solution (Weber). Pour Benjamin, c'est le *topos*, le lieu où se noue le problème du rapport de la modernité à la violence. Dans sa prétention à fonder un nouvel ordre démocratique, le droit *révèle* une violence qui lui est consubstantielle. Une telle révélation se déroule en deux temps :

- examinant simultanément la théorie du droit naturel et celle du droit positif, l'auteur débute son essai par un *problème théorique* : en dépit de divergences fondamentales, les deux grandes traditions juridiques qu'il a sous les yeux n'apportent pas de solution satisfaisante au problème de la violence. Il ne les met pas pour autant sur le même plan. « Si le droit positif est aveugle devant le caractère inconditionnel des fins, le droit naturel l'est aussi devant le caractère conditionnel des moyens. *En revanche, la théorie positive du droit est acceptable comme hypothèse de départ*, parce qu'elle procède à une distinction fondamentale entre les types de violence, indépendamment des cas de son utilisation. Cette distinction sépare la violence historiquement reconnue, dite

20. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, *op. cit.*, p. 56, souligné par nous.

sanctionnée, et celle qui n'est pas sanctionnée »²¹. À la différence du droit naturel, qui ignore la question des moyens dès lors que la fin est considérée comme « juste », le droit positif problématise l'usage de la violence, en distinguant moyens légaux et moyens illégaux. Mais un peu plus loin, Benjamin lui reproche d'aborder cette problématique par le canal exclusif de la légalité. Malgré ses avantages, une telle tradition se dispense donc, à son tour, d'une interrogation sur « la violence en général ». Plus largement, Benjamin constate que la théorie du droit bute sur une difficulté insurmontable. En pratique, elle ne fait que recouvrir de son ombre un problème qui demeure entier ;

- affinant ses arguments, il s'arrête ensuite sur le *sens du rapport entre violence et droit*. Il utilise pour cela une expression devenue célèbre : dans la modernité, la violence serait à la fois « fondatrice de droit » et « conservatrice de droit ». « Toute violence en tant que moyen fonde le droit ou le conserve. [...] Il s'ensuit que toute violence, en tant que moyen, même dans les cas les plus favorables, participe à la problématique du droit en général », écrit Walter Benjamin²². Que la violence soit « fondatrice de droit » est assez aisée à comprendre : les guerres ayant rythmé l'histoire des nations européennes, les rapports politiques qui se sont établis par la suite – entre elles, mais aussi en leur sein – s'appuient sur un corps de règles conçu comme une solution au problème de la guerre. La hantise de la guerre constitue l'arrière-plan symbolique du droit moderne : sans être une origine au sens strict, elle dessine le fond mémoriel vis-à-vis duquel le droit cherche à se détacher. Ce dernier est donc intimement lié à la violence, ne serait-ce que dans son désir de s'en séparer. L'expression d'une violence « conservatrice de droit » est plus complexe : elle fait moins référence à l'origine du droit qu'à sa logique d'auto-conservation. Cette fois, le recours à la violence se justifie par le fait que certaines situations-limite (par exemple, des troubles récurrents à l'ordre public) mettent en jeu l'existence même du droit. En d'autres termes, le droit risquerait de disparaître comme ordre autonome s'il n'était pas capable de réaffirmer sa légitimité quand celle-ci est directement menacée, quitte à faire usage de la force armée... C'est la présence d'une *logique de la force à l'intérieur du droit* que Benjamin cherche à aborder de

21. *Ibid.*, p. 59, souligné par nous.

22. *Ibid.*, p. 76.

face – et que Weber voulait aborder de façon détournée, à travers le seul problème de sa limitation²³.

Sur la violence divine

Sur la base de ce constat, Benjamin élabore une tripartition entre « violence légale », « violence mythique » et « violence divine ». Étant déjà analysées dans ce numéro (cf. Múnera Ruiz, *ici même*), nous ne commenterons pas ces différentes catégories. La violence du droit signe, pour Benjamin, l'échec de la modernité dans ce qu'elle a de plus noble, c'est-à-dire dans sa prétention à s'arracher au monde religieux pour fonder un ordre démocratique. Faut-il le rappeler ? Le concept de « violence légale », qu'il nomme également « violence juridique » ou « violence administrée »²⁴, forme la base de tout son édifice. En appui à sa démonstration, l'auteur évoque le militarisme : « Le militarisme contraint à l'utilisation générale de la violence comme moyen pour l'État d'accéder à ses fins. Cette contrainte a été récemment jugée avec une égale fermeté, voire une plus grande encore, que l'usage de la violence même. Sous cette contrainte, la violence remplit une autre fonction que dans sa simple utilisation pour des fins naturelles. Elle consiste en une utilisation de la violence pour atteindre des *fins légales* »²⁵. On peut voir dans ce passage une réplique directe aux propos de Weber sur le pacifisme. Pour autant, Benjamin ne souscrit pas aux simples mots d'ordre des pacifiques : « Soumettre [le service militaire obligatoire] à une critique réellement efficace n'est pas, de loin, aussi facile que les déclamations des pacifistes et activistes le feraient croire. Elle coïncide plutôt avec la critique de toute violence légale »²⁶. Quant à la « violence mythique », Leopoldo Múnera Ruiz en a donné la meilleure définition dans la formule suivante : « manifestation de la volonté et de l'existence d'un sujet dominant et non finalité recherchée intentionnellement. [La violence mythique] n'a pas d'objectif à proprement parler : elle matérialise la volonté de celui qui domine et définit les conditions de la subordination »²⁷.

23. Sur le sujet, voy. : J. DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 2005 [1994].

24. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, *op. cit.*, pp. 95 et 102.

25. *Ibid.*, p. 69, souligné par nous.

26. *Ibid.*, p. 70.

27. L. MÚNERA RUIZ, « Réflexions théoriques sur la violence, à partir de l'expérience colombienne », in M. DE NANTEUIL et L. MÚNERA RUIZ (eds), *La vulnérabilité du monde*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2013, pp. 29-42 (p. 37).

Toutefois, ce n'est pas sur ces catégories que nous souhaitons engager la discussion, mais sur la dernière des trois, celle qui paraît la plus énigmatique. La « violence divine » dévoile un champ de significations largement inexploré, qui tient à la possibilité d'envisager la « fin », le « terme » de l'histoire. C'est ici que surgit la figure du Messie. Comme le dira Benjamin dans son *Fragment théologico-politique* écrit exactement à la même époque²⁸, le plan messianique est absolument « sans rapport » avec l'histoire humaine. Néanmoins, celle-ci peut s'en rapprocher « imperceptiblement ». Il écrit à ce propos :

« Seul le Messie lui-même achève tout devenir historique, en ce sens que seul il rachète, achève, crée la relation de ce devenir avec l'élément messianique lui-même. C'est pourquoi aucune réalité historique ne peut d'elle-même se rapporter au plan messianique. C'est pourquoi le royaume de Dieu n'est pas le *telos* de la *dunamis* historique : il ne peut être posé comme but. Historiquement, il n'est pas un but mais un terme. C'est pourquoi l'ordre profane ne peut être bâti sur l'idée du royaume de Dieu, c'est pourquoi la théocratie n'a pas un sens politique, mais seulement un sens religieux. Le grand mérite de *L'Esprit de l'utopie* de Bloch est d'avoir vigoureusement refusé toute signification politique à la théocratie. L'ordre du profane doit s'édifier sur l'idée de bonheur [...] Si l'on représente par une flèche le but vers lequel s'exerce la *dunamis* du profane, par une autre flèche la direction de l'intensité messianique, assurément la quête du bonheur de la libre humanité tend à s'écarter de cette orientation messianique ; mais de même qu'une force peut, par sa trajectoire, favoriser l'action d'une autre force sur une trajectoire opposée, ainsi l'ordre du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique. Si le profane n'est donc pas une catégorie de ce royaume, il est une catégorie, et des plus pertinentes, de son *imperceptible* approche »²⁹.

Telle serait alors la signification de la violence divine : en faisant implicitement référence à la « colère de Dieu », elle ouvrirait un espace de significations où la question du dépassement de la violence serait l'enjeu même du devenir historique. Non pas en raison de l'imminence du jugement dernier – Dieu triant parmi ses

28. Ce *Fragment* est un texte bref, se rapportant directement à *Critique de la violence*. À ce sujet, Gerschom Scholem écrit : « Je tiens pour indubitable que ces pages furent composées en 1920-1921, en liaison avec *Critique de la violence* » (Scholem, in W. Benjamin, « Fragment théologico-politique », in *Œuvres I*, op. cit., p. 263).

29. *Ibid.*, pp. 263-264.

ouailles, entre celles qui auraient refusé la violence et les autres – mais en raison de ce que Benjamin nomme lui-même l'avènement du « royaume de Dieu » : face à la violence, l'humanité est sommée d'accomplir un travail sur soi pour préfigurer l'avènement de son propre accomplissement³⁰. Un jour viendra, où elle devra répondre de ses actes devant un Autre.

Bien que défendant une position ouvertement moderne, liée au refus de toute théocratie et à la distinction cardinale entre « ordre profane » et « ordre sacré », Benjamin s'engage dans une voie profondément *énigmatique*, en particulier pour les esprits séculiers. Une lecture trop rapide pourrait laisser penser que la sortie de la violence généralisée passerait exclusivement par la voie religieuse. Ce serait ne pas saisir l'originalité de sa pensée³¹. Parfaitement conscient des violences pratiquées par les monothéismes (qui, dans une large mesure, sont également gouvernés par le droit), il connaît mieux que d'autres l'avertissement de Marx (la religion comme fuite dans le ciel des idées pour ne pas affronter la brutalité du monde matériel). L'enjeu est donc d'un autre ordre. Il s'agit de reconstituer une *scène symbolique* qui, en se situant à l'extrême pointe de l'histoire, paraît seule capable d'interrompre la fascination des hommes pour une violence sans fin.

En filigrane, Benjamin soulève la question du monde fini ou, plus largement, celle de notre rapport à la finitude. Dans son identité même, le rôle de la modernité est de s'opposer à l'obscurantisme. Mais, aussi indispensable soit-elle, cette lutte a ouvert la voie à une conception prométhéenne de la raison, aveugle aux effets destructeurs qui accompagnent le développement de ses potentialités créatrices. Avec un tel raisonnement, ajoute Benjamin, le fini est assumé et reconnu, mais il *sature* l'espace de la pensée, au point qu'une autre pensée devient impossible. Il n'y a rien d'autre que le fini : l'éloge de la finitude s'étend à l'infini. Une autre hypothèse est que le fini soit également une finitude de la pensée elle-même – que le fini soit *effectivement* fini. Ce qui conduit à envisager la possibilité de

30. P. BOJANIĆ, « La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo », *Acta Poética*, vol. 31, n° 1, México, UNAM, 2010, pp. 135-161.

31. Tout au long de son texte, Benjamin prend ses distances avec le registre « religieux » pour lui préférer le domaine du « divin » ou du « sacré ». Par exemple lorsqu'il écrit : « Cette violence *divine* n'est pas attestée par la seule tradition religieuse, elle se trouve aussi dans la vie actuelle, au moins dans une manifestation *sacralisée* » (W. Benjamin, *Critique de la violence*, op. cit., p. 96, souligné par nous).

l'Autre. Non de l'Autre en soi, objet de vénération ou de culte, mais de l'Autre comme prolongement de la finitude. Pont de fuite, se déroband à l'infini³².

Il est alors possible de mieux appréhender la dynamique qui caractérise la violence divine dont, en lisant attentivement le texte, on découvre à quel point il s'agit d'une forme symbolique *mouvante* – tout le contraire d'un état stationnaire ou d'une sanction passive :

- notons d'abord que, pour Benjamin, la violence divine « s'exerce sur tout ce qui est vivant et par amour du vivant »³³. Que signifie-t-il par-là ? Le propre de la violence mythique est de sacrifier « le porteur désigné de la culpabilité : la simple vie »³⁴. Elle verse alors le sang pour venger le sang, engageant les humains dans une spirale sans fin. Tel n'est pas le cas de la violence divine, qui détruit « sans verser le sang, au nom du vivant ». Ce vivant auquel l'auteur fait allusion est la *vie subjective*, la vibration du sens à l'intérieur de soi. Pour Benjamin, la subjectivité n'est pas simplement distincte de la vie organique : elle est cette différence même³⁵ ;
- or c'est précisément dans cette différence que se loge la « colère de Dieu ». Une grande partie de l'histoire sacrée est soudainement mobilisée, la tradition juive en particulier : Dieu est en colère. Il enrage. Et jette ses décrets contre les impies, les ennemis. Le texte biblique mêle à dessein les motifs : esprit de lucre, mépris social, luxure, injustice... La colère de Dieu est sans borne. Cette mise en scène d'une colère ultime retient l'attention. Elle seule est susceptible d'interrompre le cycle infernal des violences humaines. Pourquoi ? Parce qu'une telle violence « anéantit sans verser le

32. Pour les humains confrontés à une violence sans issue, l'enjeu serait de parvenir à se défaire de toute prétention à saturer l'espace de la pensée, y compris au nom de la finitude. Lévinas n'est pas loin... Sur le sujet, voy. notamment : E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Poche, 1990 [1961] et E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Poche, 1990 [1974].

33. L. MÚNERA RUIZ, « Réflexions théoriques sur la violence, à partir de l'expérience colombienne », *op. cit.*, p. 38.

34. *Ibid.*, p. 100.

35. « L'homme ne coïncide justement à aucun prix avec la simple vie de l'homme, aussi peu que la simple vie qui est en lui qu'avec n'importe lequel de ses états et particularités, mieux encore : pas même avec le caractère unique de sa personne physique. Autant l'homme est sacré [...], aussi peu le sont ses états, aussi peu l'est sa vie physique, vulnérable devant ses semblables » (*ibid.*, p. 99, souligné par nous). Plusieurs auteurs ont, dans des registres très différents, poursuivis dans cette voie. Voy. notamment : C. DEJOURS, *Le corps, d'abord*, Paris, Payot, 2003 et J. BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2011.

sang ». Remarquons ici combien les termes utilisés par l'auteur sont puissants : cette violence ne se contente pas de « détruire ». Elle « anéantit ». Mais le fait même que ceci se réalise « sans verser le sang » change tout : cette violence devient le lieu d'une symbolisation sans retour possible. Ce qui est détruit, ce sont tous les supports de la vie simple en ce compris le droit, dès lors que ces supports demeurent prisonniers d'une logique de la vengeance ou exercent une violence compensatrice en vue de « sauvegarder » le fondement juridique de l'ordre social. Cette destruction du droit est d'abord *annoncée* lorsque Benjamin mentionne que la violence divine se dérobe à toute sommation et, par extension, à toute tentative d'encadrer juridiquement l'usage de la violence. Elle est ensuite *prononcée* lorsqu'il évoque « l'absence de toute fondation de droit »³⁶. Mais l'âme du vivant, elle, demeure. Plus encore, cette âme – que l'on peut assimiler à la vie signifiante – ne peut que sortir grandie, « lavée », par une telle violence ;

- la référence à « l'expiation » occupe alors une position centrale dans l'appréhension que Benjamin a de cette forme de violence. De quelle faute faut-il expier ? De cette culpabilité qui vient avec le consentement à la « simple vie naturelle » : « Le déclenchement de la violence juridique remonte [...] à la faute de la simple vie naturelle »³⁷. Culpabilité très ancienne, qui est l'adhésion irréflectée à la vie organique, lieu de surgissement de la vie... dérégulée par la mécanique de la vengeance. C'est cette ambiguïté du sang que la violence mythique pétrifie. Et c'est vis-à-vis d'elle que la violence divine doit établir la plus grande distance possible. La seule issue pour s'arracher à cette attraction est de *symboliser* le monde humain et d'assumer cette symbolisation jusque dans ses conséquences les plus *radicales* – à travers la possibilité du Messie.

Là encore, une lecture trop rapide pourrait rapprocher ces deux versants de la violence divine – la colère de Dieu et l'expiation – des deux figures qui dominent l'Ancien et le Nouveau Testament : le Père d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'un côté, le Christ de l'autre. Mais outre le fait que colère et expiation se retrouvent dans les deux Testaments et s'enchevêtrent continuellement, une telle lecture sous-estime le fait que la référence au Messie se situe à l'interface de

36. Plus haut, il fait explicitement référence à la « destruction du droit » (*ibid.*, p. 95).

37. *Ibid.*, pp. 95-96.

ces différents corpus³⁸. Ainsi, la mise en scène à laquelle procède Benjamin ne saurait se laisser prendre un piège de telle ou telle tradition religieuse. À travers la figure *générique* du Messie, l'auteur pose la question du sens de l'histoire pour les *êtres finis* que nous sommes, tous, indépendamment de notre origine ou de nos appartenances. Par ce biais, il entend déconstruire l'idée que la violence puisse être un « destin », mais aussi inventer une « culture » dans laquelle la sortie de la violence serait une exigence de tous les instants.

Face à la violence : sortir du droit, penser le symbolique

Comment comprendre cet envol final en faveur d'une catégorie que l'auteur entoure d'un halo de mystère³⁹ ? On peut partager la vigueur de la critique du jeune philosophe à l'encontre des théoriciens du droit, à commencer par Weber. Pour autant, la perspective régulatrice ne saurait être purement et simplement abandonnée. Que seraient nos démocraties sans la solidification progressive des États de droit ? Le fait de n'y voir rien d'autre qu'une structure prédatrice ne comporte-t-il

38. Il reste que, dans *Critique de la violence*, Benjamin fait référence à la tradition juive. Rappelons qu'il compte Gershom Scholem parmi ses plus proches amis et que son texte ne peut manquer de faire penser au livre majeur de Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, écrit dans les tranchées et paru la même année (F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil 2003 [1921]). Un exemple typique de cet agencement symbolique se trouve dans le Psaume 18. On y trouve à la fois l'invocation, la colère, l'esprit de vengeance – qui correspond chez Benjamin à la violence mythique – et l'expiation – qui porte la marque de la violence divine. Citons par exemple : « Je t'aime Yahvé, ma force/(Mon sauveur, tu m'as sauvé de la violence)/Yahvé est mon roc et ma forteresse/Mon libérateur, c'est mon Dieu/[...] Dans mon angoisse j'invoquai Yahvé/Vers mon Dieu je lançai mon cri/Il entendit de son temple ma voix/Et mon cri parvint à ses oreilles/Et la terre s'ébranla et chancela/Les assises des montagnes frémirent/(Dans sa colère elles furent ébranlées)/Une fumée monta à ses narines/De sa bouche un feu dévorait/(Des braises s'y enflammèrent)/[...] Vive Yahvé et béni soit mon rocher/Exalte le Dieu de mon salut/Le Dieu qui me donne les vengeances/Et prosterne les peuples sous moi/Me délivrant d'ennemis furieux/Tu m'exaltes par-dessus mes agresseurs/Tu me libères de l'homme de violence/Aussi je te louerai Dieu, chez les païens/Et je veux jouer pour ton nom ». On soulignera, dans la dernière séquence, le *passage* de la violence mythique à la violence divine.

39. On pense en particulier aux derniers mots de *Critique de la violence* : « Mais il faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qui peut être appelée violence arbitraire. Il faut aussi rejeter la violence conservatrice du droit, la violence administrée, qui est au service de la précédente. La violence divine, insigne et sceau, jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine » (W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, op. cit., p. 102).

pas le risque de les fragiliser inutilement, rejoignant ainsi, par la voie de la joute intellectuelle, ce que d'autres ambitionnent par la voie de la conquête politique – leur chute définitive⁴⁰ ? Certes, la thèse benjaminienne est au plus loin de toute entreprise régressive. Il s'agit de penser, non pas en deçà, mais *au-delà* de la raison moderne. Auquel cas, sa perspective messianique constitue une polarité possible de la pensée, en contrepoint de la perspective régulatrice. Mais comment comprendre l'espace ainsi ouvert ?

Une critique de l'envoûtement

En réalité, il semble que Benjamin ait en tête une critique de la *fascination* pour la violence, laquelle a subjugué des générations entières, Weber compris. Il s'agit pour lui de déconstruire une telle fascination, un tel envoûtement, en faisant de la « colère divine » le point d'appui d'un retournement radical. L'auteur semble esquisser une critique proche de celle de Marx à propos du « fétichisme de la marchandise », une critique qui traversait toute sa réflexion sur les « passages ». Une divergence profonde apparaît néanmoins entre ces deux auteurs : la déconstruction de cet envoûtement suppose, pour Benjamin, de *mobiliser* le registre messianique comme point d'appui d'une philosophie de l'histoire, là où, chez Marx, il s'agissait de le *congédir*, du moins dans la forme dominante qu'il avait revêtue jusqu'alors, à savoir la forme religieuse.

Or cette fascination – et c'est précisément sur ce point que le texte de Benjamin est une contribution majeure à la théorie juridique – est à l'œuvre *dans* le droit moderne. Certes, la perspective régulatrice n'ambitionne pas d'extirper définitivement la violence de l'histoire. Mais elle ne cesse d'entretenir l'illusion selon laquelle il serait possible de s'affranchir de la violence sans en exhumer les racines culturelles, sans affronter les sources collectives de la fascination qu'elle suscite. Ce faisant, le droit moderne ne règle pas la question de la violence : en esquivant les difficultés, il contribue à sa reproduction. À travers le droit, Benjamin fait également le procès de la modernité, de cette modernité *fascinée par le droit*

40. C'est à un tel écueil que faisait déjà allusion Hannah Arendt, lorsqu'elle pointait les limites de la critique surréaliste de la « démocratie bourgeoise » dans l'entre-deux-guerres, habitée par une « haine du présent [...] commune aux élites et à la populace » (H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, t. I, Paris, Seuil/Points, 1972, p. 55).

comme garant de la paix. C'est à cet enchaînement de fascinations qu'il convient de s'arracher. Sous sa plume, la violence divine n'a pas d'autre fonction⁴¹.

L'ouverture au symbolique

On comprend mieux, dès lors, la portée d'un autre terme qui accompagne celui de « violence divine » : celui de « violence pure ». Ce terme ne désigne pas un comportement idéal ou vertueux – accolé à celui de la violence, cela n'aurait pas grand sens. Sa portée est essentiellement négative : si la pureté se trouve *du côté de la violence*, elle ne se trouve jamais être *du côté de la raison*. Dit autrement, la rationalité moderne est impure, en particulier la rationalité juridique. Sortir de la nasse suppose un effort d'un tout autre ordre que ce à quoi les Lumières nous avaient habitués. Il s'agit non seulement de s'extraire du cadre imposé par la « rationalisation du monde social », concept central de l'analyse wébérienne, mais de mettre au jour cette impureté elle-même et, par ce biais, de jeter une lumière nouvelle sur les enjeux symboliques qui sous-tendent la matrice juridique de la modernité. Ce qu'un philosophe comme Ernst Cassirer s'est attaché à souligner, à travers sa philosophie des formes symboliques⁴². La référence à Cassirer est importante : en soulignant la diversité des patrimoines symboliques et spirituels, elle ouvre sur la possibilité de *pluraliser* le message que Benjamin voyait principalement dans le messianisme juif. Elle. On peut en déceler la présence dans les différents monothéismes, mais aussi dans les spiritualités animistes ou indigènes. À cet égard, on constatera que thème de la Pacha-Mama (« Terre-Mère ») constitue l'un des noyaux symboliques les plus puissants pour résister, aujourd'hui même, à la prédation écologique sur le continent latino-américain. Loin d'affaiblir

41. Comme évoqué plus haut, Benjamin cite principalement, à l'appui de sa thèse, le droit de la guerre. Au-delà de ce cas particulier, on peut déceler dans ce texte une analyse prémonitoire des formes diverses d'état d'exception (état de siège, état d'urgence, etc.). Ce qui perpétue la violence dans le droit est la prétention du droit d'exception à supprimer la violence dans la société en ayant recours au « monopole de la violence physique légitime ». Benjamin ajouterait que l'état d'exception est, par excellence, l'expression d'un droit *fasciné* par la violence. Sur le sujet, voy. notamment (G. AGAMBEN, *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997).

42. E. CASSIRER, *Philosophie des formes symboliques*, t. I, *Le langage*, Paris, Minuit, 1972.

les luttes sociales, elle les inscrit dans une perspective qui va au-delà du présent immédiat.

On en arrive à l'interrogation finale : que peut faire le droit ? Une première voie consisterait à laisser se déployer, à côté du droit, une critique culturelle de la violence. Mais cette option ne fait que reproduire la scission entre droit et société que Benjamin est le premier à condamner. Voilà pourquoi une seconde voie, plus volontariste, serait de conférer des droits renforcés à ces *communautés critiques* qui, par leur engagement, ne cessent de dénoncer une telle complicité (organisations de défense des droits humains, institutions en charge de la protection des droits fondamentaux, soutien juridique aux populations vulnérables, droits des associations militantes, etc.). Bien que vienne aussitôt à l'esprit l'observation suivante : une telle perspective n'est-elle pas diamétralement opposée à celle de l'État d'exception ? Plus encore, celle-ci n'en menace-t-elle pas constamment la possibilité ? Comment sortir d'une telle difficulté ?

Il n'y a pas de réponse immédiate à de telles interrogations – sinon, précisément, qu'il s'agit de ne jamais se limiter au registre de l'affrontement entre des légitimités contradictoires. L'horizon d'une critique de la violence est d'*excéder* le droit, de se situer à la fois à l'intérieur et en dehors de lui. Ce qu'il s'agit de défaire, ce n'est évidemment pas le droit comme réalité matérielle, mais la fascination insoupçonnée qu'il suscite dès lors qu'il prétendrait apporter une réponse définitive à la violence. Il faut y insister : la perspective messianique a une portée éminemment symbolique. L'exigence qui la traverse résonne comme un appel venu du fond des âges et une interrogation sur le sens de la destinée humaine. Pour Benjamin, la fin de la violence ne pourra jamais avoir lieu sans que l'humanité ne soit, un jour, amenée à répondre à la question : « Qu'as-tu fait ? »

Chapitre 3.
Pour une critique immanente du droit.
Héritages de Benjamin dans la théorie critique
contemporaine
(Honneth, Menke)

par

Louis CARRÉ

Depuis sa parution en 1921, l'essai de Walter Benjamin intitulé « Critique de la violence » (*Zur Kritik der Gewalt*)¹ n'a pas manqué de susciter commentaires et réappropriations. La question demeure ouverte de savoir quelle serait aujourd'hui la contribution de cet essai centenaire à une théorie critique du droit, par quoi il faut entendre une critique *immanente* du droit qui ne s'appuierait ni sur des critères purement externes ni sur des critères strictement internes au domaine juridique. Une telle critique a la tâche difficile de critiquer le droit sans faire appel à des critères qui lui sont extérieurs (par exemple, des principes moraux universels), mais sans non plus s'appuyer sur ses ressources internes (par exemple, des droits réputés plus élevés dans la hiérarchie des normes). Face à une critique externe, une critique immanente du droit se veut en prise directe avec son objet, en même temps que, face à une critique interne, elle s'efforce de montrer les contradictions qui le travaillent de l'intérieur en vue sinon de les dépasser, du moins de les réfléchir. Pour l'exprimer dans les termes de la tradition de pensée hégéliano-marxiste à laquelle on associe le plus souvent une démarche de ce genre, une critique immanente du droit supprime et conserve à la fois la forme existante du droit (« bourgeois ») en le transformant en un droit nouveau (« révolutionnaire »). En nous demandant si la critique

1. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 210-243. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

benjaminienne de la violence juridique relève d'une critique prise en ce sens, nous avons conscience du caractère légèrement déplacé de la question. D'une part, parce que l'influence de l'hégéliano-marxisme ne se laisse vérifier qu'ultérieurement dans l'œuvre et la pensée de Benjamin, après la découverte par ce dernier de *Histoire et conscience de classe* de Lukacs (1923). D'autre part – et de manière plus paradoxale –, parce que l'École de Francfort, avec laquelle on identifie généralement la théorie critique en y incluant les travaux postérieurs du Benjamin des années 1930, a pour une grande part ignorée, à quelques exceptions notoires (Otto Kirchheimer et Franz Neumann), le droit, pour se concentrer sur l'économie politique, la culture de masse et la politique². Conscient de ces difficultés, notre intention ici ne sera pas de repartir du texte de Benjamin lui-même mais d'examiner sa réception chez deux représentants contemporains de la théorie critique francfortoise : Axel Honneth et Christoph Menke. Ces deux auteurs ont chacun proposé des lectures originales de « Critique de la violence » et ont su intégrer, en le modifiant parfois substantiellement, l'héritage de l'essai de Benjamin dans leurs programmes respectifs d'une théorie critique du droit. Définir en quoi leur « réactualisation » de Benjamin participe ou non d'une critique *immanente* du droit, tel est l'objectif que nous entendons poursuivre dans la présente contribution.

Pour le dire d'entrée de jeu, Honneth et Menke héritent de Benjamin l'idée centrale selon laquelle une critique du droit doit se traduire en une critique de la *violence* du droit (*Rechtsgewalt*). Mais là où le premier entend limiter le domaine de validité du droit à la sphère qui lui est propre pour éviter qu'il ne soit la source de « pathologies sociales », le second vise à traverser la violence du droit en le poussant à son « autoréflexion critique ». Ces deux lectures s'écartent en cela de la lettre du texte original. La critique benjaminienne de la violence juridique débouchait en effet non pas sur une limitation ou sur une auto-réflexion du droit mais bien sur sa « destitution » (*Entsetzung*) pure et simple en vue d'atteindre un « au-delà du droit » (*jenseits des Rechtes*)³. C'est sous le couvert d'une « philosophie l'histoire », philosophie de l'histoire du droit

dont les origines profondes s'avèrent « mythiques », que Benjamin *in fine* formule sa critique de la violence juridique. En ce sens, elle relève d'une critique externe : seule une perspective philosophico-historique est en mesure d'offrir à la critique la nécessaire « prise de position distinctive et décisive » (*scheidende und entscheidende Einstellung*) vis-à-vis de son objet⁴. De cette critique externe, l'on peut même estimer qu'elle prend chez Benjamin les allures d'une critique transcendante, lorsqu'il oppose la justice divine au droit et à ses origines mythiques violentes. Des échos de cette critique externe voire transcendante se trouvent d'ailleurs chez certains interprètes contemporains de Benjamin. Pour n'en mentionner que deux, Derrida et Agamben ont chacun fait sien l'idée d'un « au-delà du droit » au nom d'une conception messianique de la justice⁵. L'intérêt des lectures proposées par Honneth et Menke est de résister à la tentation d'un dépassement pur et simple du droit et d'en rester à une critique du droit ne se réclamant pas de critères extérieurs, qu'ils soient philosophico-historiques ou théologiques.

Mais avant d'examiner plus en détail les lectures proposées par Honneth et Menke de Benjamin, il convient d'esquisser à grands traits le problème auquel s'attaque une critique de la violence juridique. En quoi consistent ici le « droit » et la « violence » qu'il exerce ? Et en quoi leur liaison est-elle la cible de la critique ? Dans son acception moderne, le droit revêt une double dimension : celle, « subjective », d'une prétention que fait valoir un sujet sur d'autres sujets ou sur les choses (droit subjectif, *facultas* ou *potentia*, *right*) et celle, « objective », d'un ensemble institué de règles (droit objectif, *norma*, *law*). Bien qu'en tension (le droit subjectif et le droit objectif ne manquant pas de s'opposer), le double sens du droit moderne bénéficie d'une certaine stabilité conceptuelle à condition de le considérer, à la suite de Kant, à l'aune du « droit de contrainte » (*Zwangsrecht*). D'après Kant, le droit objectif exerce une contrainte légitime sur les sujets de droit dans la stricte mesure où il repose sur une limitation réciproque de leur volonté sous une loi générale. En découle une définition générale du droit comme « l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle

2. Cf. J.-M. DURAND-GASSELIN, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012. Il faudra attendre la deuxième (Habermas) et troisième génération (Honneth) pour qu'une réflexion systématique autour du droit soit amorcée au sein de l'École de Francfort.

3. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 242.

4. *Ibid.*

5. Voy. J. DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, et G. AGAMBEN, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

de la liberté »⁶. Qu'elle rende possible des actions ou qu'elle les interdise, la loi objective résulte en dernière instance de l'auto-législation de la volonté subjective. Le « droit de contrainte » permet ainsi la synthèse *a priori* du droit subjectif et du droit objectif. Mais dire que « le droit et la faculté de contraindre signifient une seule et même chose »⁷, c'est dire en même temps que le droit implique l'exercice d'une forme de violence. Une violence dont la légitimité tient néanmoins à ce qu'elle s'exerce au nom d'une loi universelle par laquelle la part d'arbitraire qui habite les volontés subjectives s'autolimité. Face au « droit de contrainte » qui aujourd'hui encore est déterminante pour la conception du droit, le programme que se fixe une critique immanente de la violence juridique est de déterminer la part de violence qui accompagne l'exercice du droit. Une telle critique se doit d'examiner les différentes modalités sous lesquelles la violence du droit s'exerce. Comme nous le verrons, pour nos deux auteurs, celle-ci réside tantôt dans la rationalité instrumentale du droit (Honneth) tantôt dans l'assujettissement juridique de la volonté (Menke). Leurs critiques du droit portent par conséquent des accents différents, Honneth insistant sur le formalisme vide de la raison juridique et sa tendance à coloniser le monde vécu éthique, Menke sur le paradoxe que contient l'idée d'autonomie juridique en tant que soumission volontaire à la loi.

Honneth : la critique du droit comme « art de la séparation »

Dans un article datant de 2006, Honneth a proposé d'interpréter la critique benjaminienne de la violence juridique comme une variante de la critique de la raison instrumentale⁸. C'est parce qu'il repose sur un schéma instrumental d'action, en termes de moyen et de fin, que le droit va nécessairement de pair avec une forme de violence faisant l'objet de la critique. La rationalité instrumentale est ce que, par-delà leurs divergences et même leur antinomie, les deux tendances majeures de la pensée juridique moderne, le jusnaturalisme et le positivisme juridique, ont en commun. Benjamin renvoie en effet

dos à dos le droit naturel et le droit positif en ce qu'ils se montrent tous deux incapables de traiter la violence autrement que comme un moyen au service d'une fin⁹. Le droit naturel comme le droit positif *justifient* tous deux le moyen que constitue la violence, l'un au nom de fins naturelles, l'autre au nom de fins légales. En justifiant la violence au nom de fins naturelles ou comme un moyen au service de l'institution et de la conservation d'un ordre juridique, le droit naturel et le droit positif brouillent le critère de justice, qui se trouve alors intégré dans un schéma de pensée instrumental en termes de moyen et de fin (la fin étant ce qui *justifie* l'usage de moyens violents). Si l'un cherche à « atteindre des fins justes par des moyens légitimes » et l'autre à « employer des moyens légitimes à des fins justes »¹⁰, dans les deux cas une rationalité instrumentale est à l'œuvre qui interfère sur les domaines de la réalité éthico-sociale dénués de violence. En cela, le droit constitue d'après Honneth lisant Benjamin « une institution "pourrie", véritablement pathologique, parce qu'il soumet la vie sociale à un schéma instrumental qui ne sert finalement que les intérêts égoïstes des individus »¹¹. Le droit a ceci de pathologique qu'il perturbe la sphère des interactions éthiques qui ne reposent pas sur le schéma instrumental d'une interaction stratégique.

À la rationalité instrumentale du droit, Benjamin oppose l'idée hautement paradoxale de « moyen pur ». Comme le souligne Honneth, l'idée de « moyen pur » peut être comprise d'au moins deux façons, selon que la pureté du moyen renvoie à ce qui est « dépourvu de violence » ou à ce qui est « dépourvu de but »¹². Relèvent du premier cas les différentes façons de régler des litiges sans qu'intervienne le médium du droit. Benjamin prend pour exemple l'entente langagière qui apparaît comme « dépourvue de violence » en ce que le médium du langage, contrairement aux moyens violents dont dispose le droit, y est non pas un « moyen pour atteindre des fins éthiques » mais « l'expression et le mode d'accomplissement de l'éthicité »¹³. C'est en vue d'une « entente sans violence »¹⁴, et non à des fins de calcul stratégique, que les participants d'une discussion font usage du médium langagier. Le moyen éthiquement pur parce que résolument

6. E. KANT, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit*, trad. A. Renault, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 17.

7. *Ibid.*, p. 19.

8. A. HONNETH, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire. Sur la "Critique de la violence" de Benjamin », in *Ce que social veut dire II. Les pathologies de la raison*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, pp. 117-168.

9. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, pp. 211-212.

10. *Ibid.*, p. 233.

11. A. HONNETH, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 139.

12. *Ibid.*, p. 156.

13. *Ibid.*, p. 157.

14. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 227.

« non-violent » du langage se distingue ainsi de l'instrumentalité du droit en raison de sa structure autotélique : nous communiquons à travers le langage en vue de nous entendre, là où le droit introduit un calcul dans l'usage proportionné de la violence. Mais, à côté du moyen éthiquement pur exemplifié par l'intercompréhension langagière, Benjamin envisage un autre « moyen pur » qui se caractérise non pas par son absence de violence mais par son absence de finalité. La violence n'est pas seulement moyen, elle peut aussi être « manifestation » (la colère étant l'une de ces expressions *immédiates* de la violence). De là, Benjamin distingue deux types de violence pure, la « violence mythique » et la « violence divine », une distinction qui s'avère cruciale pour l'ensemble de sa critique de la violence juridique. Benjamin place aux origines ancestrales du droit la « violence mythique » dont les modes principaux de manifestation sont de tracer des frontières infranchissables entre le licite et l'illicite et d'imposer, à la manière d'un « destin » qui plane au-dessus des sujets, une logique de la faute et de l'expiation. En son caractère phénoménologique de « destin », la violence mythique n'a d'autre fin que l'instauration et la préservation du pouvoir juridico-politique¹⁵. Les origines mythiques du droit trahissent la collusion entre « fondation du droit » (*Rechtsetzung*) et « fondation du pouvoir » (*Machtsetzung*)¹⁶. C'est à cette coïncidence du juridique et du pouvoir politique, d'autant plus intime et cachée qu'elle est originaire, que le droit se condamne de rester aveugle tant qu'il en reste à sa rationalité instrumentale. Le schéma instrumental à l'aide duquel le droit justifie la violence le rend insensible à la question supérieure de la justice qui, note Benjamin, relève de la « finalité divine » (*göttliche Zwecksetzung*) par opposition à la « fondation mythique du droit » (*mythische Rechtsetzung*)¹⁷. L'aveuglement du droit à la justice renforce en retour l'arbitrarité du pouvoir sur lequel il repose¹⁸. Le destin du droit est de reproduire la violence mythique de ses origines tout au long des cycles historiques de l'institution

15. Cf. A. VAN ROODEN, « Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption », *Anthropology and Materialism*, n° 2, 2014, pp. 1-19.

16. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 236.

17. *Ibid.*

18. Cf. A. HONNETH, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire », p. 163 : « dès qu'une relation juridique est complètement institutionnalisée, la légitimité de la violence ne peut plus être appréciée qu'à l'aide de critères instrumentaux, ce qui a pour conséquence qu'il devient impossible de discerner cette perpétuelle transformation des moyens en fins, à quoi aboutit l'ancrage du droit dans le pouvoir ».

et de la conservation du pouvoir. Au cours de l'histoire cyclique de la violence juridique, la distinction entre moyens violents et fins justes perd jusqu'à son sens critique, le pouvoir juridico-politique ne cessant d'auto-justifier et de perpétuer sa propre violence. Or la « violence divine », l'autre forme de violence immédiate, est précisément ce qui vient briser ce « cercle magique »¹⁹ instauré par la violence mythique. Là où cette dernière fonde le droit en entérinant et perpétuant des rapports de pouvoir, la violence divine est ce qui destitue (*entsetzen*) le droit. Elle a pour effet rédempteur de libérer de l'emprise mythique du droit. Benjamin remarque au passage que la « violence révolutionnaire », « la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes »²⁰, est comme l'*analogon* profane de la violence divine.

Le bilan que Honneth dresse de sa lecture de « Critique de la violence » est pour le moins mitigé. Il reproche à Benjamin d'avoir avancé « un concept terroriste du droit, un idéal théocratique de la violence et une vision eschatologique de la révolution »²¹. Terroriste, son concept du droit l'est en ce qu'il repose tout entier sur le rapport de pouvoir exercé par les classes privilégiées. La « domination du droit » (*die Herrschaft des Rechtes*)²² n'est brisée que par l'intervention d'une autorité supérieure, de nature divine, laquelle se traduit dans la classe révolutionnaire en tant qu'elle incarne « l'avant-garde intramondaine d'un retour de Dieu »²³. Honneth conteste la manière dont Benjamin, au fil de son essai, passe subrepticement d'une critique immanente du droit et de la violence sous-tendue par sa rationalité instrumentale à une critique transcendante faisant appel à une « violence divine » pour contrer la « violence mythique ». Le passage d'un registre de critique à l'autre s'opère par un glissement de sens autour de l'idée de « moyen pur ». Au fil de son essai, la « pureté » des moyens en vient chez Benjamin à signifier non plus l'absence de violence (comme dans la pratique éthique de l'entente langagière) mais l'absence de finalité de la violence dans sa manifestation immédiate. Parti d'une critique de la violence dont le droit fait

19. W. BENJAMIN, *Critique de la violence*, *op. cit.*, p. 242.

20. *Ibid.*

21. A. HONNETH, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 167.

22. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 238.

23. A. HONNETH, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 124.

usage comme d'un instrument, Benjamin aboutit à une justification de la violence divine en tant que destitutrice du droit.

En dépit des réticences qu'il éprouve à le suivre jusqu'au bout de sa démonstration, Honneth retient des réflexions de Benjamin le diagnostic critique qu'il pose sur l'interférence « pathologique » de l'agir instrumental propre au droit sur l'agir éthico-communicationnel. La grammaire instrumentale du droit occasionne des pathologies sociales dès lors qu'il y a « irruption de la pensée finalisée du droit dans la sphère sans finalité de la vie éthique »²⁴. Sur cette base, Honneth a pu développer en parallèle une « critique de la liberté juridique »²⁵, qui, contrairement à la critique benjaminienne de la violence, ne résulte pas sur une « critique générale du droit »²⁶. D'un côté, s'inspirant de la systématique hégélienne du droit²⁷, Honneth souligne les limites du modèle de la liberté juridico-formelle. Limites qui résident dans son caractère « négatif » (la liberté juridique est définie négativement comme absence de contrainte), « abstrait » (les actions d'un sujet de droit sont détachées de tout contexte déterminé d'interaction) et « monologique » (le sujet porteur de libertés juridiques se trouve isolé des autres sujets)²⁸. Ces traits caractéristiques de la liberté juridico-formelle produisent en retour un ensemble de pathologies sociales spécifiques : colonisation des rapports communicationnels par le médium du droit, « surjuridification » de la vie éthico-sociale, symptômes découlant du fait de « souffrir d'indéterminité » chez un sujet de droit rendu incapable de participer pleinement à la vie sociale²⁹. En réponse aux limites de la liberté juridique et aux pathologies qu'elle suscite, Honneth fait appel à l'expérience de la « liberté sociale » (ou « éthique »), dans laquelle les sujets conçoivent l'exercice de la liberté non pas comme une possible entrave à leur action mais comme complémentaire à l'articulation de leurs besoins et de leurs attentes dans un

contexte éthique donné. Les individus cessent de « souffrir d'indéterminité »³⁰ aussitôt qu'ils participent à un réseau éthique d'interactions où l'expression de leurs attentes et de leurs besoins est perçue comme dépendant réciproquement les uns des autres. C'est parce qu'elle perturbe la grammaire plus fondamentale du monde vécu éthique que la conception juridico-formelle de la liberté est vectrice de « pathologies sociales ». Un monde dont l'ensemble des rapports intersubjectifs serait régi par le droit formel correspondrait à un monde où le seul régime d'action et de compréhension d'eux-mêmes dont disposeraient les acteurs serait celui du calcul stratégique d'un sujet isolé.

Mais d'un autre côté, Honneth reconnaît, à la suite là encore de Hegel, la validité limitée du droit juridico-formel en ce qu'il contient pour les individus « la possibilité reconnue d'un retrait hors de la vie éthique »³¹. Le droit formel garantit à chacun un droit de non-participation à la vie éthique lorsque celle-ci ne satisfait plus les conditions nécessaires à la réalisation de la « liberté sociale ». Le droit individuel de désolidarisation vis-à-vis de la vie éthique se présente comme le pendant positif des pathologies sociales que le modèle de la liberté juridico-formelle occasionne par ailleurs. On le voit : Honneth oscille entre une *critique négative* de la liberté juridique lorsque celle-ci empiète sur le domaine de la vie éthique et une *reconnaissance positive* de la légitimité d'un droit de se retirer de cette même vie éthique lorsqu'elle devient défaillante.

En résumé, la critique du droit chez Honneth tient à la fois de la critique externe et de la critique interne. Externe, elle l'est en tant qu'elle fait appel à la sphère réputée non-violente de la vie éthique quand il s'agit de mettre au jour la violence qu'exerce le droit de par sa rationalité instrumentale. Honneth a retenu de sa lecture de Benjamin la possibilité pour les individus participant à la vie éthique de mettre en œuvre des formes diverses d'« entente non-violente »

24. *Ibid.*, p. 134.

25. A. HONNETH, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. P. Rusch et F. Joly, Paris, Gallimard, 2015, p. 133.

26. HONNETH, Axel. « « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire », *op. cit.*, p. 168 (nous soulignons).

27. Voy. A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.

28. A. HONNETH, *Le Droit de la liberté, op. cit.*, pp. 128-136.

29. *Ibid.*, pp. 137-149. Par « pathologie sociale », Honneth entend un ensemble d'« évolutions sociales qui conduisent à une détérioration notable des facultés rationnelles permettant de participer aux formes décisives de la coopération sociale » (p. 137).

30. A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel, op. cit.*, p. 68 : « celui qui articule tous ses besoins et toutes ses intentions dans les catégories du droit formel devient incapable de participer à la vie sociale et doit, par suite, avoir à souffrir du fait de rester "indéterminé" ».

31. *Ibid.*, p. 69 : « pour le formuler paradoxalement, la valeur du droit formel consiste selon Hegel dans la pure conscience d'être porteur de droits ; par-là, en effet, ce qui est donné à l'individu, c'est la chance de se préserver soi-même, à l'intérieur de la sphère de l'éthicité, l'ouverture d'une possibilité reconnue de retrait hors de toute éthicité ».

sans qu'intervienne le médium par nature violent du droit. Mais cette critique externe du droit énoncée depuis une perspective éthique s'accompagne de la reconnaissance de la possibilité assurée par le droit de se retirer de la vie éthique. Honneth semble dès lors valider d'un côté ce qu'il avait critiqué de l'autre. Une telle ambivalence s'explique en raison de la « démultiplication » du concept de droit à laquelle lui-même procède³². Le « droit de la liberté » connaît en effet plusieurs déclinaisons qui vont du droit juridico-formel au droit de la vie éthique en passant par le droit de la subjectivité morale. Si chacun de ces droits possède une validité qui lui est propre en tant que modalité de la liberté, une hiérarchisation entre eux est toutefois possible, le droit de participer à la vie éthique occupant pour ainsi dire le sommet de la hiérarchie. La pluralisation et la hiérarchisation du « droit de la liberté » permettent à Honneth de reconnaître la validité *limitée* du droit juridico-formel (lui qui garantit le droit individuel de se désolidariser d'une vie éthique devenue déficiente) et de le critiquer lorsqu'il vient indument interférer sur les domaines de la vie éthique. La critique ressortit alors à un « art de la séparation » entre les différentes figures – juridico-formelle, morale, éthique – que revêt le « droit de la liberté ». L'opération critique consiste à les distinguer les unes des autres et à les départager en fonction du degré de liberté effective qu'elles permettent chacune à sa manière d'atteindre. Alors que le droit formel et la moralité subjective correspondent à une simple possibilité encore abstraite de liberté, la vie éthique est ce qui seule concrétise la liberté au niveau d'un réseau institutionnel d'interactions³³. La critique *externe* du droit formel et de sa violence instrumentale se double d'une critique *interne* au « droit de la liberté » en ce que le « droit juridique borné »³⁴ est ici jugé au nom d'un droit éthique supérieur (sans toutefois, comme la « violence divine » ou « révolutionnaire » de Benjamin, être transcendant).

32. Sur la stratégie de « démultiplication » du concept de droit en droit abstrait, moralité et vie éthique chez Hegel dont Honneth ici directement s'inspire, voy. J.-F. KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, pp. 55-59.

33. A. HONNETH, *Le Droit de la liberté*, op. cit., p. 194.

34. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, § 486, p. 520.

Menke : amener le droit à son autoréflexion critique

Dans son court essai *Recht und Gewalt* (« Droit et violence »), dont le titre trahit à lui seul l'influence de Benjamin³⁵, Christoph Menke a exposé en toute clarté la contradiction qui habite le droit dans ses rapports à la violence : si le droit tire sa légitimation du fait qu'il signifie un dépassement de la violence, il est lui-même susceptible d'être critiqué en raison de l'exercice de la violence que sa propre légitimation suppose. La violence se pose comme la garantie effective du consensus normativement présupposé par le droit³⁶. Elle assure *de facto* le consensus non-violent que le droit est censé garantir *de jure*. Pour Menke, la normativité du droit, ce qu'il nomme le « droit du droit », est fondée en dernière analyse sur une forme de violence qu'il qualifie, à la suite de Benjamin, de destin mythique. À la « violence mythique » du droit, Menke oppose la « destitution » (*Entsetzung*) du droit qu'il conçoit, non pas tant comme son dépassement, que comme son « autoréflexion critique ».

Menke commence sa démonstration en traçant une généalogie du droit moderne dans la tragédie grecque. À partir d'une lecture croisée de l'*Agamemnon* d'Eschyle et de l'*Œdipe roi* de Sophocle³⁷, il montre comment le droit moderne « autonome » s'origine dans le passage d'une justice vengeresse à une justice de droit et dans l'intériorisation, au sein du sujet de droit, du rapport de violence du droit vis-à-vis du non-droit. À la justice vengeresse qui, dans le cycle de l'*Orestie*, consistait à restaurer un ordre naturel qui avait été préalablement bafoué, se substituent dans *Œdipe roi* la procédure judiciaire de l'enquête et son administration rationnelle de la preuve. Là où l'intervention extérieure de la justice des dieux rétablissait *ex machina* l'ordre naturel, la justice de droit repose sur une procédure d'enquête qui porte sur les événements entourant le crime et les preuves de la culpabilité. Contrairement à une justice divine venue d'en haut, l'enquête judiciaire traite d'égal à égal les partis

35. Ch. MENKE, *Recht und Gewalt*, Berlin, August Verlag, 2012. Tous les passages cités par la suite ont été traduits par nos soins. Il en existe une traduction partielle en anglais : Ch. MENKE, « Law and Violence », *Law and Literature*, vol. 22, n° 1, 2010, pp. 1-17. Signalons que Menke a récemment développé son programme d'une critique du droit (où l'influence de Benjamin se fait moins déterminante) dans *Kritik der Rechte*, Francfort, Suhrkamp, 2018.

36. *Ibid.*, p. 9.

37. Menke reprend ici en partie les brillantes analyses de l'*Orestie* proposées par Christian Meier dans : Ch. MEIER, *La naissance du politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1995, pp. 107-171.

en présence, à qui sont reconnus le droit d'attester au moyen de preuves la vérité des événements. Elle présuppose l'égalité horizontale des citoyens sous le règne autonome de la loi (*isonomia*), tout en instaurant l'autorité verticale d'un tiers impartial constitué des juges représentant l'ensemble des citoyens de la cité. Dans la mesure où elles sont le reflet de la volonté générale, chaque citoyen est amené à faire preuve de « respect » (*Ehrfurcht*) à l'égard des lois de la cité. Le passage d'une justice vengeresse reposant sur l'idée d'un ordre naturel intangible à une justice de droit émanant des lois instituées par la cité s'avère décisif pour comprendre la violence inhérente au droit. Celle-ci opère à un niveau plus fondamental que la simple « injustice » (*Unrecht*) comme lésion du droit. En amont de toute « injustice » qui s'inscrit déjà dans une codification binaire entre ce qui relève du droit et du non-droit se trouve la possibilité toujours réelle de l'extra- et du non-juridique (*Ausserrechtlich, Nichtrechtlich*). L'arbitrarité de l'opposition binaire entre le droit et le non-droit ne pouvait apparaître dans le cadre d'un ordre de justice réputé naturel, non-institué, s'imposant de toute éternité. La violence constitutive du droit autonome, la violence qui accompagne le « droit du droit », consiste à devoir en permanence s'imposer (*durchsetzen*) face à la dimension du non-droit qui par définition lui échappe. Ainsi que le résume Menke : « La garantie de la domination du droit sur la possibilité de l'extra-juridique est *dans son essence même*, de part en part, violence. Car le rapport entre droit et non-droit n'est pas de nature normative et donc non plus de nature cognitive. C'est une opposition qui ne peut être comblée par l'intelligence ni médiatisée au moyen de raisons. C'est un rapport de pure imposition – de pure violence »³⁸. Avec le passage d'une justice vengeresse à une justice de droit, le droit s'est autonomisé vis-à-vis de l'idée d'un ordre naturel et de ses limites irréfragables entre le licite et l'illicite. Mais le revers de son autonomisation est qu'il lui faut désormais sans cesse s'imposer face au non-droit en lui faisant violence.

Le rapport de violence du droit à l'égard du non-droit se reproduit au sein même du sujet de droit, moins par sa soumission à une domination arbitraire que par son activité propre de reporter le jugement du droit sur lui-même. C'est ainsi en toute autonomie qu'Édipe décide, au terme de l'enquête et au regard des preuves rassemblées, de se crever les yeux et de se bannir de la cité pour

les crimes qu'il a commis. L'intériorisation subjective de la norme du droit correspond à un processus d'assujettissement juridique, qui, selon Menke, loin d'être un « impératif issu de l'autonomie » (*Gebot aus Autonomie*), signifie un « impératif à l'autonomie » (*Gebot zur Autonomie*)³⁹. « Sois une personne », tel est l'impératif juridique auquel le sujet de droit se soumet d'autant plus volontiers que l'ordre émane des lois autonomes de la cité auxquels il participe. Dans le cadre d'un droit autonomisé, le criminel est celui qui s'inflige à lui-même la peine prévue par la loi dans la mesure où elle l'honore dans l'autonomie de sa personnalité juridique. Pour le dire avec Hegel, la peine procède du « retournement contre soi de la figure même du criminel » : « Les Euménides dorment, mais le crime les réveille, et c'est ainsi la propre œuvre (du criminel) qui s'impose »⁴⁰.

Aux yeux de Menke, l'apport de Benjamin à une critique de la violence juridique est d'avoir mis en évidence les impasses auxquelles conduisent deux approches possibles du rapport entre violence et droit : celle d'un « anarchisme naïf » qui refuse par principe toute violence et celle, jusnaturaliste ou légalo-positiviste, qui justifie l'usage de moyens violents au nom de fins justes poursuivies par le droit. L'un pêche par sa naïveté morale, l'autre par son instrumentalisme plat. Contrairement toutefois à la lecture proposée par Honneth, Menke estime que la violence juridique ne réside pas dans son caractère instrumental de moyen au service d'une fin, mais dans son caractère mythique de destin : « La violence du droit, qui pour cette raison s'appelle "destinale", consiste d'après Benjamin en ceci que son emploi de moyens violents fait disparaître ses fins de justice, dans la mesure où son autoconservation devient l'unique but du droit »⁴¹. La « violence mythique » du droit érige en nécessité absolue la contingence du partage entre le juridique et l'extra-juridique en vue de légitimer sa propre perpétuation. Elle est ce qui pose la conservation du droit comme sa fin ultime. Le droit répète sa violence fondatrice à travers sa violence conservatrice en un cercle infini, clos sur lui-même. La « pourriture » du droit autonome résulte du paradoxe de l'opposition binaire entre droit et non-droit : à son propre positionnement (*Einsetzung*) en tant que droit correspond sa permanente opposition (*Entgegensetzung*) au non-droit, à ce que

39. *Ibid.*, p. 48.

40. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2013, § 101 addition, p. 639.

41. Ch. MENKE, *Recht und Gewalt*, *op. cit.*, p. 53.

Benjamin appelle la « vie pure » en dehors du droit⁴². Menke complète le diagnostic critique posé par Benjamin avec les deux points tirés de sa reconstruction généalogique du droit moderne dans la tragédie antique. D'une part, la légitimité du droit autonome (« le droit du droit ») ressortit à la procédure politique de l'égalité des citoyens en ce qu'elle produit en même temps du non-droit. D'autre part, il y a unité de la légitimité *et* de la violence du droit dans le processus de subjectivation propre au sujet de droit moderne. Si le droit tire sa légitimité de son autonomie, son autonomisation s'accompagne d'un rapport de violence du droit à l'égard du non-droit. Une violence que le sujet de droit intériorise à son tour sous la forme d'un destin qui s'impose à lui – ou plutôt : qu'il s'impose à lui-même.

Le droit autonome a cette ambiguïté de rompre avec la violence de la justice vengeresse *et* de répéter cette dernière en la déplaçant au cœur même du sujet juridique. Le réveil des Euménides vengeresses advient au sein de la conscience du criminel qui a intériorisé la fatalité mythique du destin. Une critique de la violence juridique se voit alors confrontée à un dilemme en apparence indécidable : soit elle désautonomise le droit en courant le risque d'un retour de la justice vengeresse ; soit elle en maintient l'autonomie avec pour effet d'éluder son caractère de destin mythique frappant les sujets de droit. Benjamin de son côté semble avoir voulu trancher le dilemme en en appelant à une « violence divine » annonciatrice d'une « ère historique nouvelle »⁴³ par rapport à la « violence mythique ». Menke envisage une autre voie de sortie qui se dégage du contraste entre l'idée benjaminienne d'une « destitution » du droit et la thèse schmittienne d'une « suspension » du droit⁴⁴. Chez Schmitt, la suspension souveraine du droit sert à libérer et à préserver l'ordre étatique ; chez Benjamin, la déposition du droit a le sens exactement inverse de destituer (*Absetzung*) et de libérer (*Freisetzung*) le droit du pouvoir de l'État. Avec sa destitution, le droit, loin de renforcer comme chez Schmitt le pouvoir de l'État, est relevé de la fonction de pouvoir qu'il assumait de par ses origines dans la « violence mythique ». La destitution du droit, qui a pour effet de le « dépotentialiser » (*Entmächtigung*), peut à son tour emprunter deux voies,

42. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 238.

43. *Ibid.*, p. 242.

44. Ch. MENKE, *Recht und Gewalt*, *op. cit.*, p. 62-65. Sur Schmitt et Benjamin, voy. S. WEBER, « Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt », *Diacritics*, vol. 22, n° 3-4, 1992, pp. 5-18.

l'une régressive, l'autre progressive. La voie régressive revient à poser une indistinction entre le droit et le non-droit dans la « seconde nature » de la *polis* : le droit et le non-droit se confondent dans l'*éthos* civique, c'est-à-dire dans les manières d'être et d'agir des citoyens qui constituent la cité. Cette voie peut être dite régressive dans la mesure où elle conduit à désautonomiser le droit avec le risque afférent d'un retour de l'ancienne justice vengeresse. Menke préconise pour sa part une voie progressive ou résolutive de la destitution du droit, qui consiste non pas à effacer la distinction du droit et du non-droit mais à la réfléchir de manière à la rendre « non-cratique », « non-violente », non-dominatrice. Dans ce cas, un droit destitué serait un droit à même de reconnaître l'altérité extra- ou non-juridique que continuellement il produit. Un droit libéré de sa fonction de pouvoir deviendrait ainsi capable de réfléchir de manière critique la contingence du partage binaire entre droit et non-droit sur lequel tout entier il repose.

Aussi séduisante qu'elle puisse paraître, la voie suivie par Menke d'une « autoréflexion critique du droit » n'est pas sans susciter une série d'objections. La « dépotentialisation » (*Entmächtigung*) du droit, l'idée de délier la « position du droit » (*Rechtsetzung*) de toute « position de pouvoir » (*Machtsetzung*), ne reconduit-elle pas à sa façon l'idée défendue par la tradition du libéralisme politique d'un primat du droit et de la *rule of law* sur le pouvoir de l'État ? En quoi la destitution du droit évite-t-elle l'écueil libéral déjà pointé par Marx et par Schmitt d'une « dépolitisation du politique » allant de pair avec une « naturalisation du social »⁴⁵ ? On peut évoquer ici les analyses de Weber selon lesquelles les deux principaux phénomènes historiques d'où est né le droit moderne sont « l'extension de l'économie de marché » et « la bureaucratisation de l'activité organique des communautés »⁴⁶. En supprimant la centralité du pouvoir étatique, Menke n'en vient-il pas à survaloriser en contrepartie le marché et son « autonomie amorphe » (Weber) ? À vrai dire, il répond lui-même à l'objection en montrant, à partir de la controverse entre Rousseau et Constant, que le libéralisme politique repose sur un dualisme *non-réfléchi* entre la participation autonome au droit en tant qu'expression de la volonté générale (Rousseau) et le droit à la non-participation comme retrait hors de la vie publique (Constant)⁴⁷.

45. Cf. Ch. MENKE, *Kritik der Rechten*, *op. cit.*, p. 10.

46. M. WEBER, *Sociologie du droit*, trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 2013, p. 79.

47. Ch. MENKE, *Recht und Gewalt*, *op. cit.*, pp. 82-86.

Un tel dualisme a-critique entre droit du droit et droit du non-droit charrie avec lui une série d'oppositions : entre les domaines du public et privé, entre les figures du citoyen se vouant corps et âme à sa patrie et du bourgeois occupé par ses affaires, entre les sphères institutionnelles de l'État et de la société civile marchande. Menke se démarque résolument du libéralisme politique en ce que pour lui l'autoréflexion critique du droit ne vise pas à entériner une fois pour toutes l'opposition entre droit du droit et droit du non-droit, mais au contraire à maintenir vivace le paradoxe de leur intrication dialectique *au sein du droit*. Une telle opération critique produit un effet de contraste par rapport aux processus de subjectivation induits par le couple de frères ennemis que forment le républicanisme de Rousseau et le libéralisme de Constant. Sous la perspective d'un droit dont la destitution conduit à l'autocritique, le sujet de droit ne serait *ni* contraint à l'autonomie par le corps social tout entier (« on le forcera d'être libre »)⁴⁸ *ni* quelque chose de donné d'avance dans ses préférences naturelles (« laissez-faire »). Un tel sujet serait libéré du double arbitraire que font peser sur lui le pouvoir politique du souverain et l'agrégation des préférences personnelles sur le marché. La libération vis-à-vis du pouvoir de l'État et du marché, le sujet l'obtient en réfléchissant la contingence du partage binaire entre droit et non-droit. Autrement dit, la « déposition » du droit ne signifie ni la fin eschatologique du droit ni le commencement anarchiste de la non-violence ; elle marque une rupture avec la double violence exercée par le glaive souverain de l'État et par la « main invisible » du marché, par le droit sur le non-droit et par le non-droit sur le droit. Post-souverain, le « nouveau droit » auquel conduit l'autoréflexion critique du droit est aussi et tout autant post-libéral.

Conclusion. Le tribunal (autocritique) du droit

Alors que Honneth proposait une critique tantôt externe (formulée depuis la perspective d'une vie éthique non soumise à la violence de la rationalité instrumentale) tantôt interne (au nom d'un droit supérieur de la liberté) du droit, Menke suggère des pistes pour réfléchir

48. Cf. ROUSSEAU, *Contrat social*, I, 7 : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ».

à une critique véritablement *immanente* du droit. Sans prendre appui sur une vie éthico-communicationnelle supposée sans violence ni sur un droit prétendument plus élevé à la réalisation effective de la liberté, Menke part des contradictions internes au droit moderne afin de l'amener à son « autoréflexion critique ». Face à la tendance proprement violente qui l'habite de s'imposer en un destin mythique, le droit autonome est poussé dans son autocritique à réfléchir la contingence du partage entre droit et non-droit : « L'auto-réflexion du droit consiste dans le fait de reproduire l'opposition du droit au non-juridique, à travers laquelle le droit se produit, au sein du droit ; le droit auto-réflexif "sait" – ce que le droit routinier, non-réflexif, "tel qu'il fonctionne normalement", oublie – qu'il a d'abord été le produit de sa distinction avec le non-juridique contre lequel il doit s'imposer »⁴⁹. Par conséquent, et contrairement à la critique transcendante de Benjamin qui visait un « au-delà du droit » au nom d'une justice divine, il s'agit moins pour Menke de dépasser purement et simplement la « domination du droit » que de réfléchir l'identité dialectique du droit et du non-droit en un sens « non-violent », « non-cratique », non-dominateur. Un droit critique est un droit qui reconnaît la foncière contingence de ce qui l'oppose au non-droit. Reconnaître la contingence du partage entre le juridique et l'extrajuridique signifie se défaire de toute velléité consistant à vouloir « mythiquement » *fonder* une telle distinction. Ce que le droit apprend de son « autoréflexion » par laquelle il se trouve transformé en un « droit nouveau », c'est que le partage entre le droit et le non-droit, au lieu de devoir être tranché par une décision fondatrice, que celle-ci relève de l'État souverain (Schmitt) ou de la justice divine (Benjamin), doit être continuellement réfléchi.

On soulignera que tant Honneth que Menke voient dans le droit une capacité à se désolidariser de la vie éthique, un droit au non-droit qui reconnaît au sujet une part incompressible de « non-reconnaissable » et d'extra-juridicité⁵⁰. Mais tandis que chez Honneth la critique comme « art de la séparation » entre les sphères de la liberté (le droit, la moralité, la vie éthique) laissait pour ainsi dire indemne le droit pour autant qu'il n'empiétait pas sur les autres sphères et se cantonnait au domaine de validité qui lui est propre, l'autocritique

49. Ch. MENKE, *Recht und Gewalt*, op. cit., p. 69.

50. Cf. Ch. MENKE, « Das Nichtanerkennbare. Oder warum das modern Recht keine "Sphäre der Anerkennung" ist », in R. FORST et al. (ed.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 2009, pp. 87-108.

du droit chez Menke va de pair avec son auto-transformation en direction d'un « nouveau droit » découplé du pouvoir souverain de l'État et des mécanismes aveugles du marché. Il en ressort que, du point de vue d'une critique immanente du droit, l'activité de la critique et l'objet de la critique convergent sans pourtant parfaitement se confondre. La critique du droit est synonyme de critique *du* droit au sens du génitif subjectif. De la même façon que, chez Kant, la raison pure se critique elle-même en s'imposant des limites (« le tribunal de la raison »), de même le droit est ici juge de lui-même. Mais le tribunal autocritique du droit apparaît en même temps comme le contraire de sa clôture mythique. Il est radicale ouverture au non-droit, pris dans la dynamique d'une « dialectique négative » (Adorno) où l'altérité de l'autre que sans cesse il produit est recon nue pour elle-même, sans violence de s'imposer à elle.

Chapitre 4.
Walter Benjamin :
entre justice et droit, sortir de la temporalité
de la violence

par

Mylène BOTBOL-BAUM

« On aura compris que derrière la "guerre éternelle"
se cache l'idée d'une guerre culturelle,
que derrière la "dernière guerre"
se cache l'idée d'une guerre technique,
et que les auteurs se montrent incapables d'éclaircir
les relations qui se dessinent de l'une à l'autre. »
Walter BENJAMIN, *Théorie du fascisme allemand*¹

« La lucidité, ouverture de l'esprit sur le vrai,
ne consiste-t-elle pas à entrevoir
la possibilité permanente de la guerre ? »
Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*²

Ce texte interroge le messianisme de Walter Benjamin, non comme discours venant se superposer à d'autres discours, mais comme *arrachement* au temps de l'histoire, laquelle noue indissociablement violence et droit sous la tutelle de l'État rationnel-légal.

1. W. BENJAMIN, *Théorie du fascisme allemand*, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard/
Folio Essais, 2000, p. 203

2. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche, Biblio Essais, 2012,
p. 14.

Ce messianisme irrigue son œuvre, en particulier son texte de 1921, *Critique de la violence*, très largement prémonitoire. Contre la violence légale et la violence mythique, la violence divine « dévaste sans verser le sang » : elle détruit les compromissions humaines scellées par la foi commune dans le progrès. Elle s'attaque à la racine de la violence dans l'histoire et propose de sortir du temps historique pour ouvrir sur l'expérience d'un temps sans fin ni clôture particulière : temps réversible, temps de la remémoration et de l'anticipation, temps où les « vaincus magnifiques » – non les « vainqueurs » – ont encore quelque chose à dire. D'où son enracinement dans une tradition cachée, celle des juifs hétérodoxes situés entre Berlin et Budapest, habités par l'idée d'une extériorité à l'histoire.

Dans cette perspective, notre contribution se découpe comme suit : elle revisite le contexte dans lequel le texte a été rédigé, interroge la place de la violence dans l'histoire, définit le messianisme comme « métaphysique du temps réversible », oppose le *Kairos* (les étincelles du hasard) à la logique implacable du *Chronos* (qui, en énonçant le temps du droit et en occultant les singularités, écrase l'épaisseur du passé et du futur), fait dialoguer la loi et la procédure, évoque la perspective d'une « difficile liberté » et, surtout, ouvre sur la question d'un autre rapport au temps, entre « remémoration du passé » et « anticipation de l'avenir ». La méditation de Benjamin sur la violence du droit dans l'État rationnel-légal ouvre la voie à une alternative : celle d'un autre rapport *au temps du droit*. Ce que la violence divine cherche à faire advenir dans son énigme même.

Penser la violence en contexte : l'arrière-plan de la République de Weimar

Gerschom Scholem range l'essai *Critique de la violence* dans les textes politiques de Benjamin³. Il est néanmoins difficile de se résoudre à qualifier ce texte de « politique », voire de « théologico-politique », tant il rassemble des thèmes aussi divers que le mythe, le temps, l'histoire et le messianisme, au moment où, exilé volontaire en Suisse, Benjamin tente de penser l'échec de la révolution allemande et bolchevique, et leurs lots de violences.

3. W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, Paris, Allia, 2019, p. 51. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

Mais puis-je suivre l'analyse récente de Judith Butler sur la « violence divine » chez Benjamin⁴ ? La violence divine interdit de tuer, le meurtre ne faisant pas partie de la souveraineté immanente, car il confronte le sujet et la loi divine face à face dans la solitude de l'intériorité. Or ceci semble bien préférable pour Benjamin au consensus que construit le droit positif, qui imite les dieux et s'octroie un droit punitif. La question de Benjamin, exilé volontaire, est plutôt de savoir comment sauver des étincelles de culture du *passé* dans cet effondrement global ? Simultanément, la violence de *Chronos* devra être mutée en étincelles de *Kairos* pour réparer le *futur*. Mais de quel passé s'agit-il ? D'un passé qui ne passe pas, dirait Levinas, car il relève de la Loi du bien, que le droit positif n'est pas à même de définir, n'ayant aucun critère de jugement autre que l'autorité et la violence. Quant au futur, la question demeure ouverte : comment sortir de la théodicée de la violence, si ce n'est par un *temps autre*, alors que le droit se révéla, dans les grèves et l'oppression des étrangers, tout aussi violent que les révolutions qu'il devait contenir, et n'a eu pour finalité que d'appuyer la souveraineté politique ? Plus largement, comment justice et droit se sont-ils *séparés* ? Cette interrogation conduit Benjamin à questionner la dialectique du droit positif et du droit naturel, de la violence fondatrice et de la violence destructrice – catégories qui font toutes parties « du cercle magique du droit ». Dans ce cercle, la violence révolutionnaire et la violence divine ne sont que les deux faces de Janus de l'arbitraire de l'histoire sous le déguisement de la nécessité.

Pour trouver un plan de non-réciprocité de ces violences, il évoque le plan messianique et une histoire de l'autre, qui sont deux niveaux herméneutiques qui ne peuvent être assimilés par la dialectique de l'histoire. Il invente en effet une extériorité à l'histoire qui ne peut se révéler que par le travail déconstructif du nihilisme pré-marxiste, devant briser le socle de la répétition par une tempête contre laquelle doit tenir « l'ange de l'histoire » qui voit s'accumuler les débris de l'histoire et des utopies renouvelées. Romantisme ou résistance concrète au rationalisme moderne et à son scepticisme, qui réduit le meurtre d'autrui à une statistique en effaçant son irréductible singularité ? *Critique de la violence* demeure pour Derrida une énigme, mais relève de la « force de la Loi ».

4. J. BUTLER, *Parting Ways*, New York, Columbia University Press, 2012.

Pour Benjamin, c'est donc le mot « Loi » qui servira d'outil de déconstruction aux ambitions du droit positif de la jeune République de Weimar, une expérience politique qui l'a déçu, notamment en raison de la crise du parlementarisme. Un siècle après que Benjamin ait été témoin de la naissance et de l'écroulement de cette expérience, ces questions perdurent dans notre présent. De 1918 au fatidique 30 janvier 1933, la République de Weimar vit se développer une incroyable liberté culturelle, ainsi que de nombreux droits subjectifs, comme un feu d'artifice avant le minuit du monde. Elle symbolisa l'espérance d'une utopie concrète postrévolutionnaire. Benjamin se tenait dans la « fêlure du temps »⁵ de l'entre-deux-guerres, face aux adversaires implacables de l'Allemagne impériale. Mais le chauvinisme était également ce contre quoi s'élevait la République de Weimar, grâce à la culture cosmopolite de figures comme Kandinsky, Klee ou Max Ernst, mais aussi Freud, Einstein, Arendt ou Rosa Luxemburg. Autant de personnalités qui partageaient la dimension universaliste de la *yiddishkeit* de Weimar, soutenant la nécessité d'une « renaissance de l'homme », que devaient avaliser le droit positif et la constitution de la République.

Quelle est, dans ce contexte, la position symbolique des juifs hérétiques qui, comme Benjamin, tournent le dos à la *tradition assimilée* pour révéler une *tradition cachée* et, à travers le geste même de l'arrachement à l'idéal de l'*Aufklärung*, tentent d'arracher ses différents masques à la face de Janus de l'Histoire, qui digère dans l'assimilation ou exclut vers l'exil, en prétendant au droit universel. Plus prosaïquement, comment s'arracher au droit positif pour retrouver la trace messianique de la Loi, enfermée dans la tradition cachée ? Messianique doit être entendu ici au sens étymologique d'« arrachement » en hébreu, vocable qui aura une grande postérité après-guerre et permettra de sortir de la dialectique du temps historique des nationalismes pour lui préférer le temps messianique du sionisme spirituel, à l'œuvre chez Martin Buber ou Gershom Scholem par exemple⁶.

La révolution allemande de 1918, qui inspire le texte de Benjamin, n'avait été à ses yeux qu'une gigantesque escroquerie – Rilke parlait

5. Voy. l'avant-propos de D. COHEN LEVINAS, « Le temps de la fêlure », in *Lignes* 2008/3, pp. 5 à 8, dédié à Stéphane Moses, un des plus grands lecteurs de Benjamin.

6. M. BUBER, *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier, 1977 ; W. BENJAMIN et G. SCHOLEM, *Théologie et utopie, Correspondance 1933-1940*, Paris, Éd. de l'éclat, 2010.

de la « prétendue révolution de 1918 ». Elle n'était qu'une crainte face à la naissance de la République soviétique : la psychose de la guerre fit renaître les termes de *Volk*, *Reich* et *Geist*, incompatibles avec l'esprit culturel du cosmopolitisme. Hugo Preuss, architecte de la constitution de la République de Weimar, était un symbole de la révolution en tant que juif et socialiste. Il avait été tenu à l'écart de l'université et, à lui l'étranger, incombait soudain la responsabilité de dessiner les contours d'une république inclusive⁷. Elle était bien trop utopique pour ceux qui réclamaient l'ordre et la vengeance. La République céda donc vite aux compromissions, qui détruisent le dissensus nécessaire à la démocratie naissante, en construisant le mythe d'une Allemagne invaincue, unifiée et invincible. On reconstruisit la *Dolchtosslegende* (la légende du coup de poignard dans le dos, qui visait à disculper les soldats allemands de la défaite de 1918 en attribuant sa responsabilité aux juifs). Les ennemis devenaient alors, encore une fois, les *ennemis intérieurs* : les juifs et les communistes.

La réflexion sur le droit de Walter Benjamin surgit donc dans un moment fécond qui l'amène à repenser les concepts de « destin » et d'« histoire du droit » dans le contexte de violence extrême des années 1920. Le politique révèle les différences qui résistent aux normes juridiques et à leur prétention à répondre aux violences de classes, au nom de l'égalité abstraite des « droits de l'Homme ». À cette époque déjà, l'irréductible singularité des migrants n'était acceptable qu'en leur faisant violence par une exigence d'assimilation à la culture nationale. Le droit positif consiste à rendre l'histoire racontable en éliminant les marges. C'est pourquoi le texte de Walter Benjamin rédigé en Suisse en 1920 reste hautement d'actualité.

En ce sens, *Critique de la violence* est à la fois un texte politique et « plus » qu'un texte politique se contentant de déconstruire le droit positif face aux violences de son temps. Dans ce texte, la question de la violence y est traitée dans sa *dimension métaphysique*, hors de l'immanence du témoignage, généralement traité en termes de synchronie de l'histoire. Benjamin annonce déjà ses *Thèses sur l'histoire* et sa réflexion sur la signification révolutionnaire de l'avènement messianique comme « violence pure ». Ces textes posent, dans une grande cohérence, la question de savoir comment sortir de

7. P. GAY, *Weimar Culture: The outsider as insider*, New York, Harper and Collins, 1968.

l'histoire et de sa dimension totalitaire, geste qui fonde la philosophie critique si particulière de cette époque et qui nous interpelle encore aujourd'hui à l'ère des *fake news* et des vérités alternatives. Il propose aussi une réflexion sur le meurtre révolutionnaire et sa légitimité, comme si le droit positif pouvait prétendre à autre chose qu'à la conservation du droit. Il situe Benjamin dans une position paradoxale, *dans un présent qui ne parvient à répondre ni du passé ni du futur, mais qui est néanmoins une situation d'ambiguïté choisie, et non une incapacité à choisir son camp.*

De quelle violence parle-t-on ?

Les limites du pacifisme à dire le juste

À un premier degré de lecture, sa réflexion le conduit à poser la question de la transgression par l'État de l'interdit du meurtre qui, d'un point de vue métaphysique, n'est qu'une « contreviolence hostile » et non rédemptrice ou messianique. Contre la faiblesse du droit positif à dire le juste, il présentera la Loi juive comme perspective critique, qui rejette la condamnation à mort, même en cas de légitime défense. Benjamin argumente avec Rosenzweig, qui écrit à ce moment-là sa thèse sur Hegel et l'État, que la violence divine est « insigne et sceau » et qu'elle ne peut porter le nom de « violence souveraine ». Toute violence mythique donatrice de droit est abominable car arbitraire. Néanmoins, le retournement que propose Benjamin est la possibilité d'introduire dans cette réflexion la question du rythme, du cycle de la vie terrestre, « qui est l'éternité d'un crépuscule », ce qui en soi est une critique du thème hégélien de la fin de l'histoire qui digère toute violence dans l'*Aufhebung*. De fait, pour les juifs hétérodoxes situés entre Berlin et Budapest, lecteurs de Kafka, « ce que la raison historique vient exclure, c'est précisément l'idée que le *Telos*, l'achèvement de toutes choses, puisse survenir dès aujourd'hui »⁸. En d'autres termes, Benjamin, comme Rosenzweig qui vient de finir sa thèse, invite à repenser le lien entre finitude et infini. Le temps infini ne renvoie plus à une plénitude ou à une totalité, mais au *sans-fin*. Il s'oppose à l'idée hégélienne selon laquelle l'histoire rejouerait le même scénario de l'apparition et la disparition nécessaire des peuples historiques. Le *Telos* reste pour lui

8. *Ibid.*

une idée régulatrice, qui rejette aux calendes grecques l'idée d'une paix perpétuelle. Dans cette dernière version, l'utopie, tâche infinie, se retourne contre elle-même en étant inatteignable, et son énergie devient sans objet en se perdant dans « les rêveries eschatologiques » de destruction du monde et de fin de l'histoire.

Cette vision fait de la violence le moteur nécessaire de l'histoire, qui exige son lot de victimes. Le messianisme de Benjamin, lecteur de Kafka et Borges, retournera ce récit en son envers. Le temps sera pensé dans sa plus extrême condensation, ou *tzimtzum*, pour se référer au temps hébraïque. Ce temps, qui n'est plus le temps des calendriers ou des horloges, se tient à l'intersection du temps infiniment prolongeable et d'un temps Autre, celui de l'intériorité du sujet découvrant la trace de l'infini en lui comme expérience irréductiblement singulière. Cet universel singulier rend l'utopie conjugable au *présent* de la Loi, que Walter Benjamin nommera « le présent de connaissance ». L'actualité est selon Scholem « de jugement et de destruction » qui mine de l'intérieur la cohérence du temps historique et sa synchronie destinale, « en le pulvérisant par des instants messianiques »⁹.

Cette vision alternative de l'histoire est une critique radicale de la raison historique comme justification de la violence d'État.

C'est alors qu'il conclut sur un programme politique qui relève de l'utopie concrète : avoir la lucidité de « tendre à ce dépérissement [...] telle est la tâche du politique en ce monde, dont la méthode doit être appelée nihilisme »¹⁰. Certes, il faut préciser que ce nihilisme n'est qu'une étape nécessaire visant à une rédemption ou à une renaissance : il se réfère au *tzimtzum* de la cabale, qui est un point de contraction du temps, pour lequel le présent de l'immanence n'existe plus car il est transcendé par son articulation au passé et au futur. C'est le point dont tout peut ressurgir, comme nous le verrons plus loin. Nous sommes alors devant une incertitude sémantique quant aux référents – grecs, hébraïques, ou allemands – qui font que les ruines de l'ange de l'histoire prennent une signification messianique et étymologique d'« arrachement ».

9. G. SCHOLEM, *Benjamin et son ange*, coll. Rivages Poche, Paris, Payot, 1995.

10. *Ibid.*

Comment traduire ce mouvement ?

Certaines formulations restent inaudibles ou perçues comme métaphoriques au sens premier de déplacement de sens vers une « restitution spirituelle *ad integrum* », où la vie nue ne se pose pas au crépuscule mais s'ouvre au bonheur de *l'instant articulé de la signification*, pour tous ceux qui ont subi la violence arbitraire d'un droit inique. Nous sommes face au passage entre universalisme et internationalisme dans une histoire au bord du gouffre, d'une utopie qui ne parvient pas à se faire concrète et cherche, contre la naïveté du pacifisme, à trouver la frontière entre violence de droit et violence légitime, entre assimilation d'une part et sionisme ou renaissance nationale d'autre part. Comment dépasser ces paradoxes si ce n'est par une théorie critique qui puisse intégrer résistance au fascisme et critique de l'assimilationnisme sous la République de Weimar – à une époque où, dans l'Europe des années 1920, le capitalisme mondialisé se superpose à la théorie de la révolution permanente ? Ces intellectuels sont pris dans la contradiction entre *Bildung*, qui leur permet de participer à la culture allemande, et *Sittlichkeit*, qui les privent de l'accès aux attributs de respectabilité et de reconnaissance réservés aux Allemands « de souche » qui les « tolèrent ».

À un siècle de distance, ce texte semble réveiller les questions de notre temps présent, même si les impasses se sont déplacées vers d'autres groupes minoritaires ou identitaires. Le marxisme semble alors une voie de sortie hors de la tension entre droit naturel et droit positif, en laissant espérer un droit international qui dépasse la « terre allemande », même si s'annoncent déjà, avec la troisième internationale, les revers du stalinisme et les impasses de la contre-révolution théorisée par Spengler et Schmitt, Ernst Jünger, ou Carl Schmitt.

Il n'est donc pas anodin que cet article ait été écrit en Suisse lors d'un exil volontaire. C'est aussi de l'idée d'usurpation de la souveraineté que traite le texte, qui fait de la révolution l'autre face de la violence mythique du monarque.

Dans un passage au droit collectif, Benjamin suggère que la classe ouvrière puisse exercer une violence légitime contre ses oppresseurs, seulement dans le cadre pur où le commandement précède l'acte et questionne le *Naase vé nichma* (« nous ferons et nous entendrons ») de la Bible, qui n'est « pas un critère de jugement » mais bien une norme de l'agir pour la personne ou la « communauté agissante ».

L'essentiel pour Benjamin consiste, me semble-t-il, à contester la coïncidence, que présuppose le droit positif, entre droit et justice, afin de rappeler pourquoi l'être humain ne peut être confondu avec la vie nue¹¹. Confusion qui a mené aux pires violences de son siècle et à l'instrumentalisation des corps nus. Ainsi, Benjamin récuse-t-il l'idée selon laquelle l'existence n'a de sens que si elle est juste : « la proposition qui place l'existence au-dessus de l'existence juste est abjecte et fausse ». Car la question principale est de savoir qui aurait, dans un monde de l'immanence, la capacité de déterminer ce qui est juste.

La violence divine, antithèse de la violence mythique ?

La pensée hébraïque renouvelée des hérétiques assimilés que sont Bloch ou Benjamin peut-elle agir comme une force critique ? C'est le moment où les échanges de lettres avec Gershom Scholem, qui choisira le sionisme (et quittera l'Allemagne dès 1923), révéleront le rôle critique que jouera leur double culture contre le nationalisme et les visées totalitaires. En même temps, le diasporisme ne paraît plus tenable, car le droit positif redevient exclusif, alors que l'universalisme utopique concret du marxisme se développe. D'où son dialogue avec Ernst Bloch, qui se superpose à sa lecture de Rosenzweig ou de Buber, lesquels s'appuient sur une théologie de l'immanence, et se méfient des promesses émancipatrices du sionisme qui ne sont à leurs yeux qu'un nationalisme parmi d'autres.

L'article de Benjamin exige en fait une lecture de type talmudique – c'est-à-dire d'enquête précise dans le cadre du texte – de la manière dont le droit et la loi ont été séparés et ont perdu toute signification rédemptrice pour ceux qui subissent la violence légale de l'État. En même temps a été oubliée la fonction rédemptrice ou émancipatrice de la violence divine, qui demeure au niveau du symbolique « [et se définit] par les moments de son accomplissement non sanglant, qui frappe et délivre de la faute, et finalement par l'absence de toute fondation de droit »¹². Si le droit positif prétend à une rébellion contre des règles mythiques, il s'avère n'être finalement que l'autre face de Janus de la violence juridique de la modernité. Il se donne pour but de détruire toute violence de résistance, en se

11. W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, op. cit., p. 51.

12. *Ibid.*, p. 48.

basant sur le principe que l'ignorance de la loi ne protège pas du châtement. Ce qui est en jeu est donc la déconstruction de la condition de possibilité « rédemptrice du droit positif », qui confond le monde profane du jugement et la loi pure divine en s'en appropriant sa force symbolique.

L'intention d'une lecture contextuelle de *Critique de la violence*, que je propose ici, vise à questionner la manière dont le jeune Benjamin interroge, en lecteur rigoureux de Kafka mais de façon quasi prémonitoire, les notions de « droit naturel » et de « droit positif » comme supports de la violence d'État justifiant le retour de la guerre qui pointe, tout en interrogeant d'un point de vue séculier ce que la loi perd de sacralité dans sa traduction purement politique. La dimension anarchique de la violence contre le droit positif de l'État est en effet à la fois révolutionnaire et divine pour Benjamin. Comment réarticuler en les inversant ces deux dimensions ? C'est une question qui me semble être au cœur de son texte. L'auteur nous rappelle que « c'est dans la relation la plus matérielle, celle des conflits humains à propos des biens, que s'ouvre le territoire des moyens purs »¹³. Il exige de redéfinir le sens de la fonction du « messianique » comme échec qui libère de l'idée de progrès par ce qu'il appelle un rythme alternatif de l'histoire, mais aussi du mythe lui-même¹⁴. Levinas répondra plus tard en écho que « les puissances primitives font éclater la phraséologie misérable sous la poussée d'une force élémentaire »¹⁵. Cette affinité élective entre Benjamin et Levinas est récurrente. Leur point de rencontre se situe chez Heidegger, puis chez Rosenzweig. Le marxisme et le matérialisme de l'histoire permettront de prendre le contre-pied d'une certaine culture européenne pour qui la conscience détermine l'Être, dans l'ignorance de « l'intuition originaire comme source de toute vérité »¹⁶. Ce sera également un référent d'où émerge le messianisme, visant l'arrachement à l'histoire – histoire elle-même vécue comme enfermement dans le présent de la norme, où l'agent perd

13. *Ibid.*, p. 31.

14. Cf. le terrible mythe de Niobé, évoqué dans le texte, qui se réfère à la violence divine du monde païen et grec et qui relève du seul destin.

15. E. LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, Paris, Payot, 1997 [1934], p. 52.

16. Cf. les analyses de Levinas sur les idées de Husserl dans : E. LÉVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Livre de poche, 2000 [1994].

toute possibilité de dire ou de dédire le juste sous forme d'un conflit d'héritage¹⁷.

Le messianisme comme métaphysique du temps réversible

Benjamin utilise une herméneutique fondée sur « une paradoxale réversibilité réciproque du politique et du religieux » dans la pensée du droit de la modernité, comme il l'écrit à Gershom Scholem¹⁸. Il est en cela moins idéaliste que Rosenzweig sur la question du politique. Ces termes seront basés sur l'idée d'un messianisme comme *métaphysique du temps réversible*, comme éternel présent et justice de « l'être-là ». Ce messianisme se manifeste dans la tradition kabbalistique comme « étincelles de hasard » et dissout l'idée grecque de destin. Ces étincelles se transformeront à travers les textes de Benjamin en arrière-fond marranique d'une véritable philosophie critique de l'histoire. Leur juxtaposition vise à résister à l'idéologie du progrès, ce qui donnera une fonction nouvelle au messianisme. Elle sera développée dans les thèses sur le concept d'histoire qui nouent les fils de cette œuvre éclatée dans la figure de l'ange de l'histoire, sur laquelle nous reviendrions.

Critique de la violence est rédigé à Genève alors que Benjamin, exilé volontaire en Suisse, se trouve auprès d'Ernst Bloch dont il lit avec avidité *L'esprit de l'utopie*. Il met déjà en correspondance le passé et le futur de la rédemption : « Le passé apporte avec lui un index secret qui le renvoie à la rédemption »¹⁹. Pour Benjamin en effet, chacun d'entre nous aurait une faible force messianique qui lui permettrait de faire entrer en correspondance passé et futur. Ses *Thèses sur l'histoire* mettent en correspondance le passé des abstractions métaphysiques et les expériences politiques concrètes dans une forme d'hybridation visant à réintégrer les vaincus dans l'histoire. Il faut également souligner qu'au même moment, en 1919 précisément, Scholem rédigeait ses *Thèses sur le concept de justice*,

17. Le talmud, quant à lui, offre dans sa structure visuelle même un texte imprimé en lettres hébraïques carrées, entouré d'étroites colonnes de glossateurs français du moyen-âge où coexistent la *midra* (texte en évolution) et la *guemara* (commentaire) dans une paix messianique. Cette idée s'oppose en soi à la synchronie des récits et à l'acceptation de la catastrophe comme destin tragique.

18. W. BENJAMIN et G. SCHOLEM, *Théologie et utopie*, Correspondance 1933-1940, Paris, Éd. de l'éclat, 2011.

19. W. BENJAMIN, « Thèse II. Sur le concept d'histoire », in M. LÖWY, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie*, Paris, Éd. de l'éclat, 2018, p. 60.

qui inspireront celles de Benjamin sur l'histoire, dont des fragments apparaissent déjà dans le texte de 1921 (*Critique de la violence*) et qu'il évoquait dans sa correspondance comme une forme de révolution.

Je partage donc avec Michael Löwy l'idée que ce texte n'est pas « le texte de jeunesse, le texte confus d'un théologien qui rencontre le marxisme », comme l'a écrit Habermas, ni même une « sociologie de la violence » comme l'aurait voulu Weber. Certes, certains concepts essentiels de Benjamin ne se trouvent que de manière embryonnaire dans ce texte. Il n'empêche : *Critique de la violence* est un texte profond et dense qui réclame une attention très spécifique, car il ose un questionnement sur la violence, le droit et l'histoire qui n'avait pas d'équivalent à l'époque – et n'en a pas eu depuis. Dans la suite de notre exposé, nous nous concentrerons sur la signification qui se dégage du contexte de ces années-là (fin de la première guerre mondiale, révolution allemande de 1918-1919, proclamation de la République de Weimar). Ces événements rendaient la vie invivable pour les Parias qu'étaient ces intellectuels juifs hétérodoxes qui entouraient Benjamin. Ils n'entraient pas dans le récit national et ses tendances fascisantes, malgré leurs efforts d'assimilation et leur croyance en un cosmopolitisme de résistance, défendant un universalisme impuissant face à la montée des nationalismes.

Par-delà le *religio*, le droit ou la loi ?

Comment dès lors comprendre que Benjamin fasse de la destruction de toute violence de droit une nécessité ? Il ne s'adresse pas seulement au droit *en général*, mais également à celui de la *grève*, qui est fondatrice de droit tout en révélant la violence du droit qu'exerce l'État. C'est qu'il existe une force non violente du droit dans le commandement divin, car celui-ci relève d'une transcendence qui est *an-archè*, qui n'est fondé en rien, et ne peut donc être interrompu car il n'appartient pas à l'histoire. Paradoxe ? Sauf si l'on comprend que le commandement divin n'est pas coercitif mais renvoie à la responsabilité « malgré soi » de l'agent. Sans cette dimension d'extériorité, pas de justice, comme le montrera plus tard Levinas²⁰. Le *tu ne tueras point* est en effet u-topique (sans *topos*).

20. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Amsterdam, Martinus Nijhoff, 1978, dans le chapitre 6 intitulé « Au dehors ».

Il s'agit d'une demande impossible mais fondatrice d'espérance, et qui a seule le pouvoir de résister au droit naturel ou à la violence mythique, laquelle se veut destin de l'histoire et s'octroie, sans commandement extérieur, la fonction d'être juge de la culpabilité des existences.

La destruction réalisée par la violence divine a précisément pour objet le mythe des dieux pluriels et de leur guerre inévitable – reflet du conflit des égoïsmes – pour être les maîtres de la vie et de la mort, mais aussi du juste et de l'injuste. Lecteur de Bergson, Rosenzweig, Kafka, Scholem, Benjamin rassemble les outils pour penser une *extériorité à l'histoire*, qui est aussi une extériorité vis-à-vis du droit positif sur lequel prendront appui les totalitarismes et fascismes des années 1920 à 1940. C'est pourquoi la violence du droit doit être détruite : elle n'a pas de fondement légitime dans la justice qui, elle, est *an-archè*, demeure extérieure à l'idolâtrie de la nature, et oppose à « la violence mythique sanglante exercée en sa propre faveur [...] la vie divine qui est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie »²¹.

Il me semble néanmoins que cette manière de rappeler l'hétéronomie comme condition de l'autonomie a subi de multiples contresens, de Habermas à Judith Butler. Car l'autonomie vise toujours à l'égalité abstraite, sans tenir compte de l'hétéronomie de la proximité et de la capacité d'oubli de soi, qui meut la justice et rend capable d'agir contre l'injustice. Tant que l'indistinction entre proches et lointains reste une utopie, l'égalité de tous demeure abstraite : elle est portée par mon inégalité concrète. Dans cette perspective, la définition du vivant consiste précisément à effacer la particularité des visages, en éliminant leur irréductible singularité et le doute que toute loi d'une ontologie finaliste présuppose.

Pour Benjamin, le commandement a à voir avec la *signification de la vie* plus qu'avec la *vie même*. C'est pourquoi le suicide est envisageable dans la pensée hébraïque, comme sortie possible de la totalité lorsque l'histoire se transforme en impasse tragique. Cette tradition ne valorise pas d'abord la vie comme *bios* mis comme *zoé*, dans les termes d'Hannah Arendt. Dans son texte, Benjamin montre que le contrat avec l'État ne s'est pas débarrassé de la dimension proprement religieuse de la violence mythique ou de la culpabilité chrétienne au cœur de la souveraineté du roi. Ce contrat entre

21. W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, op. cit., p. 211.

religion et droit est précisément ce qu'il dénonce comme traduction inadéquate du droit naturel dans le droit positif.

L'ange représente alors cette tempête divine qui libère de toute culpabilité de destin. C'est la seule violence légitime car elle porte sur la préservation d'une Loi qui vaut pour tous et non pour les *happy few* d'une bourgeoisie exerçant ses privilèges temporaires au nom du droit et, de surcroît, par consensus. Il nous rappelle que tout présent finit dans les ruines et la poussière et que le pouvoir est un papillon éphémère, alors que notre finitude nourrit notre force spirituelle. Comment ne pas confondre loi et droit, transcendance et immanence, mais les articuler pour les transformer ? Une telle interrogation est au cœur du texte de Benjamin qui ne sépare pas l'agentivité messianique d'un côté, et langage du droit positif d'un autre côté. L'enjeu de *Critique de la violence* est au contraire de viser leur réarticulation dans le présent du temps, en demeurant disponibles aux « étincelles du hasard » caractéristiques du *Kairos*.

De Chronos au Kairos

Nous sommes en 1920, l'État possède le monopole de la violence physique légitime, à travers le droit de la guerre, la peine de mort, ou le pouvoir policier à des fins légales, dans une modernité sécularisée qui méprise les grands récits. Cet État rationnel vise à punir l'infraction et à établir de nouveaux droits aux ayants droit, plutôt que la justice universelle comme promesse pour les oubliés de l'Histoire. Benjamin insiste sur le fait que seules certaines personnes ont conscience de l'ignominie d'un tel privilège – celui du droit de coercition –, qui protège l'État et non les vulnérables ou les gens réfléchis. « En effet dans l'exercice de la violence sur la vie et la mort, le droit se renforce lui-même, bien plus que n'importe quelle autre application de la loi »²². Il note que la police est devenue elle-même fondatrice de droit²³, alors que le droit, fondé sur la justice extérieure au pouvoir, se définit par son indécidabilité même à trancher « entre le juste et le faux »²⁴ et n'est pas habilité à châtier.

22. *Ibid.*, p. 220.

23. Je ne connais pas de meilleure critique de ce fait de l'échec de la modernité que le film *Léviathan* d'Andrey Zvyagintsev, 2014. Il repose la même question dans l'ère post-soviétique et pseudo-démocratique de l'état de droit de Poutine.

24. W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, op. cit., p. 40.

Ces réflexions-clés nécessitent la connaissance contextuelle de la *Mitteleuropa*, pour laquelle le cosmopolitisme est une version moderne et émancipée du marranisme, dont la tradition était jusqu'ici cachée, même si elle dépasse l'idée de frontières géographiques, puisqu'elle existe dans un espace essentiellement littéraire et philosophique. Ce mythe d'un âge d'or qui aide à vivre – comme l'Andalousie séfarade avant l'expulsion d'Espagne faisait figure de paradis perdu – et les événements violents des années 1920 ont mené les intellectuels de l'époque à questionner l'idée selon laquelle le droit serait « le passage nécessaire vers la paix ». Car de quelle paix s'agit-il ? Celle qui serait basée sur le compromis qu'ils abhorrent ? La paix des vainqueurs qui efface les vaincus ? C'est cette tradition du retournement du statut des vaincus qui inspire la philosophie de l'histoire de Benjamin : « Il faudra déranger les habitudes les plus chères à nos esprits »²⁵. Le terme de « dérangement » fait partie d'un lexique radical, que réutilisera d'ailleurs Foucault dans *Le désordre des familles*²⁶, et qui oblige à sortir d'un soi-même, normé par la discordance des temps, extérieure au savoir académique et pouvant s'autoriser la clairvoyance au prix de l'impuissance. Face au positivisme du siècle qui fige le réel, le messianisme va lui permettre de mettre *le temps en mouvement*.

Ce déplacement de sens deviendra son opérateur épistémologique. De ses lectures talmudiques à ses textes critiques sur l'*Aufklärung*, il le traduira dans le geste marrane de la tradition cachée. Dans un monde en miettes, dans un bric-à-brac de chiffonnier qui aurait perdu le sens de la signification, une telle intention lui permet de déployer un regard d'anthropologue sur son propre temps, un regard éloigné qui produit de la différence, par déplacement sémantique dans le temps passé. Mais ce temps autre doit également féconder le futur comme pour redonner sens à l'histoire enfermée dans la superficialité journalistique du présent. Le messianisme a précisément ce rôle d'arrachement au présent pour envisager l'utopie concrète d'un après où « le présent ne serait plus le produit passif d'une séquence dont le sens lui échappe ». Comme nous y invite Benjamin, il faut penser

25. *Ibid.*, p. 40.

26. M. FOUCAULT, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, coll. Archives, n° 91, Paris, Gallimard, 1982, cité par Arlette Farge dans : A. FARGE, « Walter Benjamin et le dérangement des habitudes historiennes », *Cahiers d'anthropologie sociale*, « Walter Benjamin. La tradition des vaincus », n° 4, vol. 1, 2008, pp. 27-32.

le « a-présent ». Cela renvoie à l'idée messianique d'une *réversibilité du temps* qui permet de réactiver l'archaïsme d'une société sans classe, ou le matriarcat des sociétés primitives, qui efface les hiérarchies et qui a fasciné les premiers marxistes²⁷. D'où ses désaccords fondamentaux avec les penseurs rationalistes post-hégéliens, y compris au sein de la tradition critique²⁸, et son décalage vis-à-vis du droit, qui instaure la *souveraineté de la loi* au lieu de faire de la loi le lieu d'une *promesse de justice*.

L'éthique, au-delà du droit

Il est vrai qu'après-guerre l'idée de souveraineté de la loi a été associée aux horreurs perpétrées par les États totalitaires et qu'elle a fait place aux droits subjectifs ou aux régulations procédurales, en particulier celle de l'éthique de la discussion développée par Jürgen Habermas. Cela dit, il est intéressant de noter que celui-ci a écrit son essai, *Droit et démocratie*²⁹, en remettant en question sa propre approche procédurale. Il a précisé ces éléments dans un article consacré à Derrida, qu'il interroge essentiellement sur le moment de sa séparation d'avec Heidegger, question politique précise-t-il³⁰. Car le questionnement de Derrida sur les droits humains, la poursuite en justice des crimes contre l'humanité, la référence répétée à l'autonomie ou l'appel à la résistance et à la désobéissance civile, sont une gifle de plus à la face du verdict heideggérien d'un « événement » indéterminé. Habermas admet que l'on se trouve face à l'opposition entre une trahison néopaienne et un héritage loyal vis-à-vis du monothéisme. Dans son discours de 2001 pour la réception du Prix de la Paix des libraires allemands³¹, il affirme que Benjamin, mais aussi Marx, Bloch, Adorno et Derrida, avaient élaboré des intuitions qu'ils devaient à une *socialisation religieuse*, laquelle leur avait permis de ne pas confondre l'éthique et les théories modernes de la justice. L'éthique, contrairement au droit, ajoute-t-il, propose

27. Voy. l'article de Walter Benjamin sur Johan Jakob Bachofen en 1935, in W. BENJAMIN, *Écrits français*, coll. Essais, Paris, Gallimard, 2003 [1935], p. 123-146.

28. Cf. son désaccord avec Horkheimer ci-dessous.

29. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, coll. Essais, Paris, Gallimard, 1997.

30. *Ibid.*

31. J. HABERMAS, *Discours de réception du Prix de la Paix des libraires allemands*, 9 juin 2001, dans lequel il reprend la thèse publiée dans J. HABERMAS, *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.

une perspective inclusive par laquelle nous reconnaissons les droits d'autrui en contexte, laissant à chacun le droit d'être un autre, ce qui est le fondement du pluralisme. Au contraire, le droit moderne défend une perspective égalitariste abstraite, qui efface l'irréductible singularité du sujet ainsi que toute référence à ses récits, réduisant la philosophie du droit à un discours formel s'abstenant de prendre parti sur les questions les plus fondamentales de nos vies personnelles ou communautaires. Cela a conduit à payer au prix fort la division des tâches du droit et de l'éthique.

Toujours dans ce discours, Habermas souligne que ce fut une des controverses qui divisa Walter Benjamin et Max Horkheimer avant la survenance de l'Holocauste. La division s'est focalisée sur l'idée défendue par Benjamin d'une force du pardon, qui pourrait renverser le cours de l'histoire et amener au messianisme laïque inscrit dans la langue hébraïque. Au-delà du mythe, il s'agissait pour lui de réintroduire le rêve, u-topique par excellence, de l'idée de renaissance juive, caractéristique des années 1920, comme une forme de *résurrection* des victimes innocentes, comme une forme de *renaissance* à travers laquelle le sujet dédie son existence à un Autre absolu qui conditionne sa propre liberté. *A contrario*, pour Horkheimer, la vérité éternelle est morte avec Dieu. Face au défaitisme de la philosophie surgit la norme, qui restitue les vérités pragmatiques et historiques, bien que celles-ci soient incapables de répondre aux questionnements d'un âge désespéré, contemplant sa finitude dans le miroir d'un progrès se voulant infini. Par sa tentative de compromis et de démarche procédurale, fondée sur un universalisme égalitaire, cette pensée serait pour Benjamin à la source de la violence institutionnelle comme telle – et il la rejette vigoureusement. C'est ainsi que Habermas a fini par reconnaître la justesse des positions de Derrida et de Lévinas, qui consistent en une loyauté envers une tradition. Complémentairement, Benjamin a donné la première place à une vision crypto-théologique renouée plutôt que socratique – juive plutôt que grecque – de la pensée d'Heidegger. Pour ces juifs de la République de Weimar, il s'agissait de remplacer une mythologie par une philologie rigoureuse, sans pour autant renoncer à l'épaisseur spirituelle, au fond d'extériorité de la tradition juive hétérodoxe.

Benjamin vient d'achever sa thèse sur le drame et la tragédie et ses travaux sur le langage à partir de l'analyse de la Genèse. Il y introduit des catégories théologiques telles que la « création », « la faute », « la réconciliation », « la prophétie », « l'écriture », « la

halakha » et « la haggadah », qui seront essentielles à sa double critique du droit naturel et du droit positif, en lui permettant une forme de « théologie politique », faisant de l'idée de Messie une figure politique, associant le royaume messianique et l'idée révolutionnaire, où la société sans classe est un écho cosmopolite au romantisme allemand. Comme l'a souligné Heinrich Blücher, Benjamin a renouvelé la tâche de la philosophie, qui devrait renoncer à produire du rêve pour dire « la vérité sur la genèse historique de la notion de droit positif, et l'opposer à la Loi comme horizon messianique »³². Ce qu'Habermas reconnaitra en 2001, en parlant de « raison profane mais non défaitiste ». Quoiqu'importante, cette reconnaissance est encore en deçà de la perspective benjaminienne. Benjamin veut dire la vérité selon laquelle les hommes ont été chassés du paradis. « Mais voici le temps où l'humanité pressent cette réalité [...] et fait la dernière démentielle tentative de réaliser ici-même le paradis sous la forme d'un enfer sanglant, et quand elle en aura eu assez, il faudra commencer à lui parler raisonnablement »³³. Il n'est pas anodin de rappeler que Benjamin a connu Heidegger lorsqu'ils étudiaient ensemble à Frankfort, mais qu'il se détacha très rapidement de sa vision totalisante de l'Être, dont la continuité avec Hegel lui sembla évidente comme le lui montra sa lecture de Rosenzweig.

Cette question de la violence chez Benjamin a été analysée avec une grande acuité par Judith Butler dans un chapitre de son livre *Parting Ways*, intitulé « Walter Benjamin and the critique of violence. »³⁴ Sans pouvoir reprendre cette discussion dans toute sa complexité, je souscris à l'analyse de Butler selon laquelle la position essentielle de Benjamin est de s'opposer à ceux qui donnent plus d'importance à la vie qu'à l'existence singulière – et à la vision de la vie bonne de chacun –, fut-ce au prix d'une violence archaïque. Pour Benjamin, l'homme ne coïncide pas avec sa simple vie biologique mais avec la signification de celle-ci, articulant passé et futur. C'est une telle distinction qui donne la force de s'opposer à la violence

32. H. ARENDT, *Walter Benjamin, 1892-1940*, Paris, Allia, 2014, p. 42.

33. S. MOSES, *L'ange de l'histoire*, coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 2006, « Introduction », p. 21.

34. Dans son chapitre sur Walter Benjamin, Judith Butler écrit : « *There is in this solitary-coming-to-terms-with-the-commandment a nongeneralizable moment that destroys the basis of law, one that is called forth by another law in the name of life and with the hope of a future for the living outside the shackles of coercion, guilt, and accountability that keep the legal status quo unchallenged* », J. BUTLER, *Parting Ways*, op. cit., p. 85.

du droit positif en faisant appel à une autre forme de Loi, celle qui relève de la mémoire du corps, celle qui permet de s'arracher, de se soulever, de démanteler. Néanmoins, un point me semble important à interroger : à la fin de son texte, Butler opère un retournement de sens. Benjamin, qui se trouve dans un entre-deux tragique, ne choisit pas entre le diasporisme ou le sionisme comme réponse à la violence envers les juifs dans l'histoire, car il ne croit à aucun nationalisme et ne soutient qu'une forme de sionisme spirituel. Ceci l'empêche de juger la question de la légitimité d'Israël à se défendre, car il ne veut pas trancher entre ce qui relève du droit de l'État et ce qui relève de la Loi intérieure. Que l'on puisse questionner l'échec du sionisme politique à défendre son éthique en temps de guerre, c'est une évidence, mais choisir un coupable est précisément ce que refuse de faire Benjamin. Or Butler opte pour le diasporisme, qu'elle oppose au sionisme, au risque de sous-estimer les limites de chacune de ces deux possibilités, mais aussi de l'alternative elle-même.

Néanmoins, sa réflexion évoluera dans *The Force of Non-violence*³⁵. Rejoignant Levinas et Derrida, elle y écrit : « To be subject to a calculation is already to have entered the gray zone of the ungrievable. »³⁶ Cela l'amène à réviser son idée d'égalité, privilégiant sans les confondre l'éthique du commandement et une politique plus pragmatique, fondée sur le fait de la violence du droit positif. Or, pour Benjamin, ce sont deux temporalités qui ne peuvent pas être confondues : dans *Critique de la violence*, il ne croit déjà plus aux lendemains qui chantent. Il leur oppose les étincelles de bonheur dans l'immanence, qui dépendent des ruines d'une Loi du passé dont chacun est le Messie – ruines qui sont arrachées aux normes subies pour retrouver une liberté intérieure conditionnée par la soumission à une loi hétéronome. Ceci fait appel à une autre forme de Loi non-immanente, qui précède la raison d'État et que la mémoire de la tradition cachée peut questionner dans l'intimité de la vie intérieure. Cependant, Butler associe l'*an-archè* de Benjamin à l'anarchisme syndicaliste, ce qui me semble une lecture abusive du texte, qui ne rend pas compte du lien entre *an-archè* et messianisme ou encore entre *an-archè* et métaphysique du temps réversible, ce à quoi je vais tenter de m'intéresser ici comme réponse à la violence.

35. J. BUTLER, *The Force of Non-violence*, London & New York, Verso, 2020.

36. *Ibid.*, p. 107.

Une tradition cachée

La position de Benjamin n'est en effet compréhensible, selon moi, qu'en référence à une tradition cachée, à une forme de marranisme de la pensée hébraïque, présent dans la pensée de juifs allemands assimilés. Dans l'évènement de *L'Étoile de la rédemption*, qui questionne l'hypocrisie d'un universalisme qui exclut l'altérité, Rosenzweig interroge l'assimilation comme fondement d'une approche universaliste, et redéfinit la fonction du cosmopolitisme, ce qui aura un impact sur le diasporisme de Benjamin et son rapport distancié au sionisme de Scholem, voire de Buber, qui donna lieu dans ce courant de pensée à un judaïsme libertaire, dont Michael Löwy a fait la cartographie dans *Juifs hétérodoxes* et dans *Rédemption et utopie*³⁷.

Il faut resituer cette position dans le contexte de la *Mitteleuropa* des juifs hétérodoxes, en rupture avec les orthodoxies mais aussi les versions libérales du judaïsme européen et assimilé, qu'Arendt nommait les « parvenus ». Associé au romantisme allemand, ce non-conformisme en faisait des hérétiques pour toute forme d'idéologie, mais aussi des passeurs qui permettaient d'en imaginer la sortie utopique grâce à une forme d'anarchisme dans la relecture des sources hébraïques. Les choix herméneutiques qu'ils assument pour penser les questions de leur temps les libèrent de toute adhésion à l'idée d'appartenance nationale, en tant que diasporiques assumés et méfiants du sionisme. Au même moment les nationalismes tendent à effacer tout pluralisme culturel et annoncent les années de catastrophe qui mèneront Benjamin à son suicide à Port-Bou, dans la tradition des vaincus magnifiques, ceux qui préfèrent – comme Socrate – subir l'injustice plutôt que la commettre.

Les sources hébraïques sont pensées dans le cadre d'un rapport à la littérature – celle de Baudelaire, de Heine et de Kafka en particulier. Nous nous concentrerons ici sur Kafka et son rapport à la Loi, mais surtout, avec Benjamin, sur la question de « l'antinomie entre allégorie et symbole de Kafka ». Benjamin donnera une forme sémantique à sa propre œuvre en l'appuyant là encore sur la traduction des termes *allégorie* et *symbole* qui, dans la pensée hébraïque, forment la trame de la pensée talmudique avec la *haggadah* (allégorie, loi orale) et la *halakha* (loi écrite), l'une dérangeant l'autre

perpétuellement, entre dédire et dire. Benjamin dira de la *halakha*, la thora de Kafka, qu'elle « garde un écho d'un monde primitif sans foi ni loi »³⁸. C'est de ce monde qu'émerge une violence divine associée au juste : dans cette tradition, la question « puis-je tuer » devient subitement sans réponse, du moins dans les termes et la langue du droit positif. Laquelle ne connaît pas la tension entre *din* et *khesed*, loi et rédemption – siège de la pure immanence et des conflits d'intérêts où le nom de Dieu sert d'excuse à la justification de la guerre.

Dans ce contexte, la *haggadah* de Kafka redevient une révolte, ou un retournement de la loi du Père. « Les paraboles de Kafka ne se couchent pas tout simplement au pied de la doctrine, comme la *haggadah* se couche aux pieds de la *halakha* » écrira-t-il³⁹. Benjamin dénonce alors l'usage des aphorismes pour interpréter l'œuvre « devant la loi » dans *Le procès*, et n'hésite pas, comme le dirait Levinas, à faire violence au texte et à accentuer la *haggadah* (le dédire) par rapport à la *halakha* (le dire).

Il interprète Kafka comme une invitation à lire et écrire l'Histoire et le Droit autrement. L'auteur comme narrateur doit devenir producteur d'idées et se délester de la fidélité herméneutique du judaïsme orthodoxe ou de l'historicisme. Si Benjamin adopte une lecture romantique de la tradition juive, il en retient surtout la vitalité non institutionnelle, ses aspects « mythiques » et « anti-bourgeois », selon le terme de Gershom Scholem dans son livre sur la Kabbale de 1919⁴⁰. Cette approche critique entre en écho avec l'utopie concrète de Bloch ou de Buber, et la dimension critique des images ou métaphores utopiques telles « le royaume messianique », qui renversent le passé religieux en futur utopique. C'est ainsi que, dans sa critique de la violence, il établit une équivalence entre la contre-violence légitime de la grève générale et les anarcho-syndicalistes dont l'horizon messianique est de détruire la violence de l'État... et la violence divine⁴¹.

Il récuse toute lecture qui consisterait à détecter dans les textes une *intention* de Kafka qu'il faudrait restituer selon sa méthode de citation-traison revendiquée. Il articulera ces deux questions obsessionnelles à l'œuvre de Kafka : le messianisme et l'oubli. Benjamin

38. W. BENJAMIN, *Sur Kafka*, Caen, Nous, 2015, « Introduction », p. 19.

39. W. BENJAMIN, *Sur Kafka*, Caen, Nous, 2015, p. 19.

40. G. SCHOLEM, *La kabbale*, coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 2003.

41. W. BENJAMIN, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 230. Pour les autres éditions de ce texte, cf. introduction.

37. M. LÖWY, *Rédemption et utopie, le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Éd. du Sandre, 2009.

lit en effet dans Kafka un messianisme déformé par un monde redevenu primitif, ayant oublié la loi. Tel est le paradoxe qui nous intéressera, et qui mènera Walter Benjamin à écrire l'histoire de la violence de classe à rebrousse-poil dans son fameux « concept d'histoire », dénonçant l'historicisme comme le récit (ou *haggadah*) des vainqueurs, qu'il s'agit précisément de déconstruire en y insérant la dimension performative du narrateur au présent. « Chaque témoignage de culture est en même temps un témoignage de barbarie » (in *Thèse VII*)⁴². Il reprend ici la thèse de Nietzsche dénonçant « l'admiration nue du succès » ou « l'idolâtrie du factuel » pour l'articuler à une critique marxiste de la servilité des historicistes devant la puissance de l'histoire, car il récuse que cette critique du progrès se fasse au nom de la vie héroïque.

Benjamin, comme le souligne justement Löwy, parle au nom des vaincus, « ceux qui sont couchés sous ces chars majestueux et magnifiques appelés civilisation »⁴³, qu'il associe à la violence envers les vulnérables de l'histoire. Il propose une approche descriptive (« haggadique ») qui renversera la perspective de la dialectique bourgeoise ou conservatrice de la loi (« halakha ») par une méthode de renversement temporel, inspirée mais non conforme à la vision matérialiste et marxiste de l'histoire : il y ajoutera un élément d'utopie, l'éthique du « pas encore », inspirée par Ernst Bloch. C'est ce qu'il appellera *écrire l'histoire à contresens*. La vision éthique consiste à renverser la violence pour faire advenir le sujet comme agent de l'histoire. Dans sa *Thèse XVI*, parlant de la révolution de juillet 1830 comme l'éveil d'une conscience historique du peuple, il écrit : « Au soir du premier jour de combat on vit en plusieurs endroits de Paris au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges »⁴⁴, comme s'ils pouvaient se désaliéner du temps des horloges.

Paradoxalement, ce désir révolutionnaire n'est pas séparé d'un désir de reconstruire une tradition dont il révolutionnera le sens, annonçant l'approche constructiviste de la nouvelle anthropologie.

Cela part du constat d'une rupture d'une certaine tradition du récit de soi : « Trouve-t-on encore des gens capables de raconter une

histoire ? »⁴⁵. Son diagnostic est celui d'une crise de la transmission orale, qui a mené à une rupture de lien entre *haggadah* et *halakha*, qu'il souligne dans *Le narrateur*⁴⁶ : le narrateur ne peut se dédire et ne peut rester figé dans le définitif, confondant, comme toute la modernité, exactitude et fidélité du traducteur, qui suppose une réécriture d'une réponse du passé à une question du présent.

Ce processus narratif emprunté à la *haggadah* lui permet de fabriquer une tradition sans répétition, car la véritable tradition, comme le rappelle Scholem, est une *tradition cachée*. « La célébration, ou encore l'apologie, s'efforce de recouvrir les éléments révolutionnaires du cours de l'histoire [...] elle néglige les passages où la tradition s'interrompt et donc les escarpements qui dans l'œuvre offrent une prise à celui qui veut aller au-delà. »⁴⁷. Telle est la violence de l'histoire, qui s'écrit comme tradition sans rapport normatif et « halakhique » au passé. Il restitue par ce geste le rôle du présent dans la constitution du contenu de la tradition, permettant au sujet narrateur d'être acteur de cette articulation et se libérer de tout positivisme, en particulier celui de l'École historique, enfermée dans la synchronie d'une logique causale. Le processus de transmission est donc intrinsèquement violent, car le passé devient butin des vainqueurs, mis à la disposition de leur seul présent. Cette façon de se libérer de toute obligation envers le passé et les vaincus de l'histoire ignore par là même l'injustice à leur égard et la dette de l'histoire envers la signification spirituelle. Tous les courants révisionnistes de l'histoire nous le rappellent, en redoublant la violence par l'oubli. « La présentation matérialiste de l'histoire conduit le passé à mettre le présent dans une position critique »⁴⁸, ce que rappellera également Vassili Grossman dans *Vie et destin*.

Ainsi, Benjamin se nourrit-il des textes d'Ernst Bloch sur le judaïsme, mais plus précisément de *Traces*⁴⁹, une notion qui aura une grande importance dans le judaïsme d'après-guerre, notamment chez Levinas et Derrida. La notion de « traces » signale la trace d'une absence, celle de l'homme qui n'est pas encore et qui ouvre tous les possibles *contre* l'Histoire, en partant de l'idée qui résume

42. W. BENJAMIN, *Écrits français, Thèse VII*, Paris, Folio essais, 1991, p. 427.

43. M. LÖWY, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie*, op. cit., p. 14.

44. W. BENJAMIN, *Le concept d'Histoire*, in *Œuvres*, Paris, Folio, p. 440.

45. W. BENJAMIN, *Écrits français, Le narrateur. Réflexion à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov*, Paris, Gallimard, 1990 [1936], p. 254.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, op. cit., p. 488.

49. E. BLOCH, *Traces*, Paris, Gallimard, 1968.

la vision tragique de l'époque tout en s'appuyant sur le « principe espérance » : « Je suis, mais je ne suis pas en possession de moi-même. Telle est l'origine de notre devenir »⁵⁰. Sa réflexion renverse le temps en se demandant ce que savent de nous les choses oubliées⁵¹. C'est d'ailleurs Scholem qui invite Benjamin à rédiger une critique de la biographie de Kafka réalisée par Brod. Il mourra avant d'avoir finalisé ce projet.

Difficile liberté

L'*u-topos*, le non-lieu, n'est pas un choix mais un déterminisme qui sera renversé en opportunité, voire en responsabilité de résistance à l'étouffement des sujets par la violence étatique, de plus en plus généralisée dès la fin des années 1920. Comme l'a montré Miguel Abensour⁵², Walter Benjamin incarne aujourd'hui toutes les contradictions de cette culture juive hétérodoxe, qui a cherché à repenser le terme hébreu *daat* ou « connaissance de la loi » – malencontreusement traduit dans les langues occidentales par « religion ». Cette erreur de traduction me semble être au cœur de la pensée utopiste d'a-présent de Benjamin, qui se réfère aux sources juives, qu'il découvre grâce à Kafka, Rosenzweig, ou Gershom Scholem, tout autant qu'à la vision de la violence et son concept d'histoire, comme je vais tenter de le montrer. Mon intention est ici de contrer l'idée d'une pensée incohérente entre le messianisme juif et le marxisme révolutionnaire, qui n'est incohérente que dans une vision synchronique du temps du progrès ou de l'histoire hégélienne.

Que vaut le discours d'un dissident hérétique sur la norme de la loi, se demandent les pragmatiques qui constatent l'échec de Benjamin à dépasser sa propre tragédie ? C'est précisément cette extériorité et ce désintéressement qui nous intéressent comme *possibilité critique*, à partir d'une trace inscrite dans un passé immémorial, voire utopique et athée, inaugurée par cette culture juive hétérodoxe

50. *Ibid.*, p. 7.

51. Voy. l'introduction de Christophe David au livre de Benjamin, *Sur Kafka*, *op. cit.*

Voy. également M. Löwy, « Le point de vue des vaincus dans l'histoire de l'Amérique latine : réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin », *Cahiers d'anthropologie sociale*, « Walter Benjamin. La tradition des vaincus », n° 4, vol. 1, 2008, pp. 63-71.

52. M. ABENSOUR, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

de l'entre-deux-guerres qui, privée d'avenir, se réfugie dans un passé de la signification pour récolter quelques étincelles d'espoir. La Loi ne serait-elle audible que par les vaincus ? Le commandement divin, contrairement au droit institutionnel, est non-despotique car il n'a pas force d'autorité, si ce n'est celle de l'agent de l'histoire qu'il responsabilise en lui donnant une Loi qu'il peut refuser ou détruire dans la solitude de son âme.

La liberté, comme chez Levinas, est une « difficile liberté »⁵³, un combat avec l'ange de l'histoire, qui agit comme hétéronomie de la conscience. Laquelle ne se limite pas au *cogito* car elle est déjà face à face, dialogue intersubjectif qui, plus que le bonheur ou la justice, est la capacité d'entendre le commandement de ne pas tuer et ses exceptions qui exigent le jugement subjectif de l'intériorité, dans la légitime défense ou dans le soulagement des souffrances d'autrui. En effet, le légitime précède et contraint le légal, divin ou humain d'ailleurs. Comme le fera plus tard Levinas dans ses lectures talmudiques, Benjamin sépare le sacré du saint. L'intériorité de l'institutionnalisation du sacré n'a rien de surnaturel dans le monisme hébraïque⁵⁴.

Entre remémoration et anticipation : un autre rapport au temps

Là encore, j'aimerais souligner les affinités électives entre la philosophie du temps de Walter Benjamin et les réflexions d'Ernst Bloch et d'Emmanuel Levinas : dans la dernière partie de cet article, je souhaiterais les mettre au jour pour spécifier la manière dont la théorie du temps est, chez ces auteurs, liée à une *forme de résurrection*

53. E. LEVINAS, *Difficile liberté, essai sur le judaïsme*, Paris, Le livre de poche, 1976 [1963].

54. Contrairement, il me semble, à l'analyse qu'en propose Judith Butler dans son chapitre consacré à Benjamin dans *Parting Ways*, on pourrait être tenté de dire que Benjamin, lorsqu'il évoque cette vie, « souscrit à une doctrine surnaturelle de l'âme et du sacré ». Mais il précise que « l'homme reste identique dans la vie sur terre, dans la mort ou la survie ». L'existence est plus que « la vie nue », plus que sa dimension tragique, ce que ne semble pas entendre non plus Agamben qui fait, selon moi, une lecture erronée de Benjamin. Contrairement à l'idée que « la violence divine accomplit un processus qu'elle ne cause pas », comme le suggère Judith Butler, qui reste dans une pensée de recherche des coupables et des victimes, juifs ou palestiniens, l'existence appartient à un *autre ordre que celui d'une visée finaliste et causaliste de la modernité*. Cette modernité qui précisément mélange le niveau du politique et du juridique, et perd ainsi tout accès au fondement du juste et du bien, ce que dénonce Benjamin. La grève générale et la révolution sont donc perçues par Benjamin comme des violences légitimes *contre* les institutions arbitraires de l'État et du droit, qui n'ont d'autres fins qu'elles-mêmes ou leur classe.

et de messianisme de la loi, qui sert de fondement critique au droit positif, sans être pour autant un retour au droit naturel.

Il nous faut ici quitter le texte un moment pour évoquer le fameux tableau de Klee *Angelus Novum*, l'Ange de l'histoire, rendu célèbre par les *Thèses de l'histoire* de Benjamin : « Il a le visage tourné vers le passé. Là où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui fut brisé. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus refermer. »⁵⁵

Cette tempête nous dit Benjamin dans les *Thèses de l'histoire*, est ce que nous appelons « l'utopie du progrès », où affleure une mélancolie qu'il puise à la fois chez Nietzsche et dans le *spleen* baudelairien. Grâce à l'utopie concrète de Bloch et sa *conscience anticipante*, Lévinas, dans son ontologie, la retournera en *conscience non intentionnelle*, changement majeur qui lui permet de séparer radicalement l'intentionnalité du rêve et l'intentionnalité de la remémoration. Dans ce dernier cas, Lévinas fait référence à un présent immémorial, comme rassemblement synchronique d'une même « intrigue de l'être », en écho au fameux « a-présent » de Benjamin. Celle-ci rompt avec le temps cyclique du devenir dans l'éternité, mis en forme par Auguste Blanqui à travers le mouvement des astres – image qui a fasciné les marxistes hétérodoxes :

L'univers tout entier est composé de systèmes stellaires. Pour les créer, la nature n'a que cent corps simples à sa disposition. Malgré le parti prodigieux qu'elle sait tirer de ses ressources et le chiffre incalculable de combinaisons qu'elles permettent à sa fécondité, le résultat est nécessairement un nombre fini. La nature doit répéter à l'infini chacune de ses combinaisons originales. Tout être humain est donc éternel dans chacune des secondes de son existence. Le nombre de nos sosies est infini dans le temps et dans l'espace. [...] L'éternité joue dans l'infini imperturbablement les mêmes représentations⁵⁶.

Ce texte de Blanqui, qui a influencé Nietzsche, est lui-même inspiré de la table des éléments et reprend l'idée de l'Ecclésiaste :

55. W. BENJAMIN, « Thèse IX », in M. LÖWY, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie*, op. cit., p. 114.

56. A. BLANQUI, *L'éternité par les astres*, Paris, Sens & Tonka, 2000, pp. 73 et 76.

« Ce qui a été est ce qui sera ». Cet aspect infernal de l'éternel retour formera le thème de l'*aura* chez Benjamin, dans lequel les étoiles sont privées d'atmosphère dans les ciels de la modernité, qui perd son aspect bénéfique ou son utopie, car les étoiles sont privées d'*aura*, et donc de rayonnement. L'*aura* représente un paradis perdu, et relance le cycle incessant de la nouveauté. Benjamin démasque la fantasmagorie de l'éternel retour de Nietzsche : à la fois incessante répétition de l'identique et prétendue unicité de l'instant. Celle-ci n'explique pas la réalité de la modernité mais est expliquée par elle. Pour Benjamin, mais aussi là encore pour Lévinas, cette double crise de la modernité n'est en réalité qu'un « fantôme métaphysique ».

Dans *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, Benjamin écrit : « Une collectivité qui rêve ignore l'histoire. Pour elle, les événements se déroulent selon un cours toujours identique, la modernité est le temps de l'enfer, car rien ne peut y advenir de nouveau »⁵⁷. C'est précisément dans ce qu'il y a de plus nouveau que paradoxalement la face du monde ne se transforme jamais. « Cette extrême nouveauté reste en tous points toujours la même »⁵⁸. Face à l'idée benjaminienne du « temps de l'aujourd'hui », la vision du temps synchronique et celle de l'éternel retour sont les deux pôles opposés et complémentaires d'une seule et même antinomie du temps historique. Que nous apportent Lévinas et Bloch sur ce point ?

Il s'agit de formaliser le temps au-delà d'Heidegger, qui fait éclater le temps en fragments discontinus impossible à réarticuler. Tel est ce à quoi s'oppose la métaphysique du temps benjaminien puis levinassien. La violence suprême est la violence envers la subjectivité des corps que régit le droit – le « biodroit » dirons-nous aujourd'hui. Benjamin ne veut se référer ni au temps linéaire, ni au temps circulaire, qui sont les deux faces d'une même tradition métaphysique, pour sortir du rationalisme plat du progrès associé au temps des horloges. Ce qu'il apporte comme dimension critique se situe dans un double rapport au passé et à l'avenir. Il permet de penser le présent comme une *réactualisation*, un « *tikkun* » ou une *réparation* du passé, qui se trouve également au cœur de la métaphysique de l'absence immanente de Lévinas.

Pour lui, la tension utopique vers l'avenir, ou encore l'anticipation de l'avenir, coexistent au sein même du présent. D'où ces questions :

57. W. BENJAMIN, *Écrits français*, op. cit., p. 381.

58. *Ibid.*, p. 382.

l'utopie est-elle une fonction de la mémoire chez Benjamin ? Comment la mémoire du sujet fonctionne-t-elle comme une forme de résistance à l'Histoire ? Le visionnaire tourne le dos à l'avenir, nous dit Benjamin, dans *Les passages* : « C'est dans les brumes du passé qu'il en entrevoit le visage »⁵⁹. Ce thème du visage, surdéveloppé par Levinas, est un *point d'articulation* entre le visage comme résistance au temps du droit, et le temps du déjà dit, celui de la violence faite au sujet privé de parole propre.

C'est dans ce rapport utopique à un passé immémorial, mais aussi arrachement au présent de la violence que l'on pourrait resignifier, que la remémoration devient un acte de conscience émancipatrice. Ce retournement diffère du surgissement du souvenir chez Bergson ou Proust, en ce qu'il associe le rêve à la mémoire. Ce geste peut transformer la souffrance achevée, en quelque chose d'inachevé... et le temps en natalité qui s'arrache de *l'il y a* et permet d'y substituer *la capacité*. Cette efficacité rétroactive du présent sur le passé, permet d'en changer, ou d'en réparer la signification. Il faut rappeler qu'en hébreu seul le passé et le futur existent ; le présent n'est que leur articulation. Le temps historique a une dimension d'accueil de l'intériorité subjective, et ne peut se concevoir comme destin passif. Levinas oppose, lui, de manière épistémologique, en proposant une altérité autre que logique, le temps du déterminisme, ou de la croyance au destin, et un temps ouvert qui résiste au temps neutre et accumulatif que véhicule le rationalisme moderne, conçu sur une idée simpliste du temps physique comme synchronique. À partir de la philosophie hébraïque, il oppose au temps irréversible de l'histoire l'idée d'un temps qui n'est pas irréversible, dans lequel l'après peut modifier l'avant. C'est une idée que l'on trouve déjà dans les *Thèses de l'histoire* de Benjamin et qui permet de désensorceler l'avenir, par la *remémoration*, ou encore, comme l'a montré Stéphane Moses⁶⁰, par une *actualisation du temps lointain dans le présent*. Ce qui permet de déchiffrer les *traces* du passé dans le présent : « L'histoire est pareille à un texte dans lequel le passé a déposé des images comme sur une plaque sensible à la lumière. Seul l'avenir possède des réactifs assez puissants pour faire apparaître cette image dans tous ses détails »⁶¹.

59. *Ibid.*, p. 382.

60. S. MOSES, *L'Ange de l'Histoire*, coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 2006.

61. W. BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée (1936) », in *Écrits français*, op. cit., p. 158.

Si la divination suppose un lien nécessaire et synchronique entre passé et futur par analogie destinale, la causalité, qui unit le présent au passé, est le passage de la puissance à l'acte. Au contraire, la remémoration n'institue aucun lien *nécessaire* entre le passé et le futur : elle n'implique pas le désespoir, la destinée tragique, mais l'espoir. Entre les deux instants, la remémoration rassemble, elle suggère un lien qui n'existe pas en dehors d'elle. Ni relation causale, ni relation d'analogie. L'affinité est librement créée... Ce qui guide le rapport au passé, c'est en effet la volonté de le sauver, de l'arracher à l'oubli ou à la sclérose, mais aussi de tisser dans le présent une relation responsable entre générations.

C'est la rencontre de la mémoire et de l'utopie comme passé, a-venir, qui caractérise l'éthique de l'infini et de la substitution chez Levinas. Elle est aussi fondée sur le refus d'une certaine notion de mémoire. Il oppose en effet la philosophie juive aux sirènes de la magie de l'avenir, qui est désarticulé du passé, comme la fatalité est désarticulée de son rapport à la liberté – cette liberté qui promet une équation entre le vrai et le bien, comme le souligne Levinas dès l'introduction de *Totalité et infini*⁶². De son côté, la théorie marxiste du sens de l'histoire n'est pas plus rationnelle que la croyance antique dans l'inéluctabilité des événements à venir. Mais prétendre comme Levinas et Bloch que le passé puisse être modifié par le présent heurte la conscience des modernes dans son caractère réversible du temps du vivre et du mourir. L'idée de remémoration est contraire à l'analyse de Ricœur, pour qui les jugements de l'histoire sont sans appel, à la manière du processus biologique de la sélection naturelle. L'idée selon laquelle l'évolution de l'humanité se mesurerait par la disparition des vaincus et la survie des vainqueurs est précisément ce que Walter Benjamin dénonce comme violence absolue, dont la loi peut se faire la gardienne si elle n'écoute pas les récits singuliers des vaincus.

Mais Levinas, lui, défend les droits de *l'autre* homme, le droit du vaincu de l'histoire, de ceux qui se contentent de devenir, non des vainqueurs mais des vivants.

Une temporalité aléatoire peut permettre à chaque instant la correction des erreurs du passé. Tel est le potentiel utopique de l'*espérance*, par le surgissement incalculable de possibles nouveaux... Ceci rejoint certaines théories physiques du temps et confirme que la

62. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit.

rationalité subjective ne peut être opposée à la rationalité scientifique, mais se doit de la nourrir par une rationalité autre, qui suppose le temps de l'altérité, une forme de sociologie sauvage, la capacité de s'identifier à autrui et le refus de l'identification à soi-même, qui est à la source de toute violence. L'horreur de l'altérité temporelle ou matérielle est inscrite dans une philosophie qui, assimilant tout à l'être, est devenue allergique à toute forme d'altérité, perçue comme pathologie.

Le droit positif, étant incapable de dépôt de souveraineté qui permet d'accueillir « un universel latéral », exigeant une capacité de transformation, brise le modèle de l'identification qui fonde la violence mythique, source de toute violence envers l'Autre. Sommes-nous condamnés à repenser le sacré ? Du moins ce que Pierre Clastres appelait la « pensée sauvage »⁶³, qui précède la fusion du politique et de l'État. Cette fusion a exclu toute forme d'étranger à l'issue du suicide de la République de Weimar – qui restera cette utopie de la rencontre entre culture et politique – pour déboucher sur la violence sans nom du troisième Reich et du stalinisme. La remémoration et le messianisme profane œuvreront contre ces totalitarismes par l'élaboration d'une pensée de la non-violence dans le devenir historique lui-même.

Tout en se rappelant la parabole de la tour de Babel, une cité qui voulait dominer le monde dans la violence de la précipitation – et que Kafka retournera dans *Le procès* en la tour qui ne peut pas être construite –, dans la tradition des vaincus de l'histoire, Benjamin et son ange de l'histoire se retrouvent face aux ruines de la précipitation dans laquelle se lance le progrès au mépris des désirs singuliers. En ces temps d'anthropocène, il nous rappelle que l'effort de l'humanité vers son accomplissement idéal est conditionné par l'échec de cet effort, qui préserve la finitude humaine de l'hubris de la violence mythique. L'ange résiste à la tempête de l'histoire pour faire place au maintenant. Ceux qui se remémorent les vies fracassées par les tragédies de l'histoire visent à conserver le nom d'humain dans un temps autre que celui des violences successives de l'histoire, dont les normes se traduisent en droit positif et échouent à faire justice aux sujets.

63. P. CLASTRES, *La Société contre l'État, Recherches d'anthropologie politique*, coll. Critique, Paris, Éd. de Minuit, 1974, développé également dans : P. CLASTRES, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éd. de l'Aube, 1977.

Pour Benjamin, cette parabole n'est pas un programme politique mais une *orientation éthique de résistance* à la collaboration du droit et du politique. Son messianisme ne peut être confondu avec le messianisme politique d'aujourd'hui, qui surgit non seulement au Moyen Orient mais dans les mouvements terroristes à travers le monde. Le messianisme de Benjamin, au contraire, est un arrachement à cette histoire et une tentative de renouer avec un temps de l'intériorité, qui permet au sujet de résister aux tempêtes récurrentes du fascisme, du nazisme, et des autres formes de totalitarismes.

Yoram Kaniuk, auteur israélien et lecteur de Benjamin, illustre ces questions dans ses romans *Le dernier berlinois* et *Le dernier juif*⁶⁴ comme position qui permet de s'arracher au discours politique et offre ainsi un point d'appui critique au consensus national, fondé sur la tension entre *kairos* et *chronos*, là encore. Il parle ainsi de Hassia-Masha, dans *Le dernier juif*, femme rescapée de la shoah, qui a perdu son fils lors de la guerre d'indépendance : « Elle avance avec une espèce de désengagement absolu envers le présent, et une absence totale de foi en l'avenir. Tu sais, lui ai-je dit, en hébreu biblique le présent n'existe pas »⁶⁵. Dans la *Thèse IX de l'histoire*, le regard de l'ange avance à reculons, résistant au temps du progrès. Il n'y a pas de solidarité entre l'historien et le temps des vaincus, car pour Benjamin le temps est saturé de contemporanéité. L'historien matérialiste est invité à faire communier passé et présent. Il doit être sensible « au souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier », pour rédimier ses vies passées en usant de la faible force messianique qui lui est accordée, et sur laquelle le passé fait valoir une prétention⁶⁶.

64. Y. KANIUK, *Le dernier berlinois*, Paris, Fayard, 2003.

65. Y. KANIUK, *Le dernier Juif*, Paris, Fayard, 1981, p. 73.

66. Ma lecture de : W. BENJAMIN, « Thèse VIX », in *Écrits français*, op. cit., p. 443.

Chapitre 5. Walter Benjamin et le conflit armé colombien. Questions et perspectives

par

Leopoldo MÚNERA RUIZ

Ce chapitre propose de revisiter les propos de Walter Benjamin sur la violence et le droit à partir d'une expérience particulière : celle du conflit armé colombien¹. Pour diverses raisons – la durée du conflit, la gravité des faits, la variété des acteurs, mais aussi l'implication de l'appareil d'État – ce conflit interroge nombre de représentations « européennes » sur la violence. En Colombie, la violence ne se réduit pas au chaos : elle structure l'ordre social et façonne des subjectivités. Le droit y joue un rôle fondamental. Le conflit armé colombien semble donc donner raison aux analyses de Benjamin, en particulier à cette idée selon laquelle « la violence est à la fois productrice et conservatrice de droit ».

De fait, la façon dont le droit s'est immiscé dans la « gestion » du conflit armé souligne la profondeur du lien entre violence et droit dans ce pays de plus de 40 millions d'habitants, marqué par des décennies de violences multiples. L'actuel processus de paix n'y échappe pas, qui connaît des remises en cause récurrentes de la part de ceux – ils sont nombreux – qui n'ont pas intérêt à la paix. Notons également que ce conflit déroge au schème de la « guerre » qui a marqué le XX^e siècle européen (une guerre totale, sans médiation possible mais limitée dans le temps), si bien que le texte de Benjamin paraît trouver des échos dans des régions du monde très

1. Ce chapitre reprend textuellement et approfondit certaines analyses déjà présentées dans : L. MÚNERA RUIZ, « Réflexions théoriques sur la violence, à partir de l'expérience colombienne », in M. DE NANTEUIL et L. MÚNERA RUIZ (eds), *La vulnérabilité du monde. Démocratie et violence à l'heure de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2013, pp. 29-42.

éloignées de celles que lui-même observait. À bien y regarder, un tel constat est moins surprenant qu'on ne le pense : ses analyses déstabilisaient profondément la scène intellectuelle européenne de l'époque et annonçaient un rapport à la violence que les Européens n'ont jamais su véritablement reconnaître, tant il paraissait contraire à leur propre histoire. De ce point de vue, *Critique de la violence*² est un texte largement prémonitoire, qui a une portée globale : à l'heure du capitalisme financiarisé, des politiques sécuritaires ou de la destruction de la biosphère, la façon dont toutes les sociétés *composent* avec la violence n'est plus à démontrer.

Mais le conflit armé colombien ne se contente pas de servir d'illustration idéale pour les thèses de Benjamin sur la violence. Il en souligne également les limites : la tripartition que cet auteur établit entre « violence légale », « violence mythique » et « violence divine » n'est pas sans ambiguïté. Dans le monde humain, les frontières entre ces catégories sont poreuses : contrairement à l'idée qu'en avait Benjamin, la « violence divine » peut se traduire en contre-violence émancipatrice, puis se muer en violence constitutive... Là encore, la référence au conflit armé colombien est utile pour faire apparaître ces difficultés.

C'est donc entre ces différentes polarités que cet article se propose d'avancer. Prenant appui sur l'expérience d'un conflit de longue durée, il entend revisiter le lien entre violence et droit dans l'œuvre de Benjamin, en examinant successivement les points suivants : les questions que ce conflit pose aux sciences sociales ; la violence comme moyen et comme principe ; la tripartition établie par l'auteur entre « violence légale », « violence mythique » et « violence divine » ; enfin, les limites de la conception benjaminienne de la violence au regard, notamment, des enseignements du conflit armé colombien. Dans l'ensemble, cet article soulignera l'actualité du propos de Benjamin, tout en proposant une analyse originale de ces questions à travers une expérience non-européenne de violence de masse.

Des violences interconnectées et structurantes

Depuis la fin du second conflit mondial, on peut dire que la société colombienne a connu toutes les formes de violence, et ce,

2. W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

de manière simultanée. Dès lors, il est impossible de comprendre la structuration du pouvoir politique colombien sans tenir compte de l'interconnexion entre toutes ces violences, mais aussi de l'existence de différents « ordres de violence »³, fortement reliés les uns aux autres. Par-là, nous voulons souligner la façon dont la violence s'accompagne de règles précises, mais aussi de rôles sociaux, de rapports de pouvoir ou de dynamiques collectives, qui font l'objet d'un apprentissage spécifique et lui confèrent un caractère « structurant »⁴. Ces ordres sont produits tour à tour par l'État – qui est partie prenante du conflit armé – mais aussi par les guérillas, les groupes paramilitaires ou les narcotrafiquants, sans oublier les ordres qui sont simultanément façonnés par la rencontre entre différents types de violence ou différents acteurs, y compris quand ceci apparaît contradictoire sur le plan de la logique de la guerre.

Ce dernier cas apparaît lorsque, par exemple, dans des territoires déterminés, l'armée fait alliance avec des narcotrafiquants pour combattre la guérilla, ou lorsque celle-ci s'allie aux paramilitaires pour lutter contre un autre « groupe rebelle » (*grupo insurgente*). On voit également surgir ce type d'alliance lorsque la guérilla déploie des stratégies violentes pour contrôler les organisations populaires qui expriment des revendications face aux grands propriétaires terriens : ces derniers n'hésitent pas à passer des accords avec des groupes rebelles pour se protéger de ces organisations. Pour ce qui est de la rencontre entre différents types de violence, on pense en particulier au déplacement forcé, qui peut être le fait d'un seul acteur armé, mais apparaît le plus souvent comme l'effet d'une *situation de guerre*, où se mêlent différents protagonistes⁵. En outre, le déplacement forcé est une violence qui se combine fréquemment à d'autres

3. L. MÚNERA RUIZ, *Relaciones de poder y movimiento popular en Colombia (1968-1988)*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1997.

4. M. PALACIOS, *Violencia pública en Colombia, 1958-2010*, Bogota, Fondo de Cultura Económica, 2012 ; G. GUZMÁN CAMPOS, O. FALS BORDA et E. UMAÑA LUNA, *La violencia en Colombia, Tomos I & 2*, Bogota, Taurus, 2005 ; F. E. GÓNZÁLEZ, I. J. BOLÍVAR et T. VÁSQUEZ, *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*, Bogota, CINEP, 2003.

5. M. DE NANTEUIL et A.-F. MORA CORTES, « La muerte diferida. Desplazamiento forzado y violencia de masa en Colombia », in A. FIELD, L. QUINTANA et E. TASSIN, (eds), *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas*, Bogota, Uniandes, 2016, pp. 17-53 ; A. REYES, *Guerreros y campesinos. El despojo de la tierra en Colombia*, Bogota, Grupo Editorial Norma, 2009 ; M. ROMERO, « Desplazamiento forzado: entre la guerra y le economía política del despojo », communication à la conférence « Colombie : des chemins vers la paix », UCLouvain, avril, Louvain-la-Neuve, non publié, 2007.

violences : il peut suivre un massacre, s'accompagner de violences spécifiques vis-à-vis des femmes, d'exécutions extra-judiciaires, etc.

En Colombie, nous sommes au plus loin d'une représentation simpliste de la violence, qui verrait dans le conflit armé une simple juxtaposition de violences disjointes, délimitables empiriquement et conceptuellement, sans rapport les unes avec les autres. Il y a bien sûr des types de violence de nature et d'ampleur différente, que les observatoires ou les rapports sur les droits humains suivent de près⁶. Mais comprendre un tel conflit suppose de s'éloigner définitivement de l'idée selon laquelle telle ou telle forme de violence pourrait être analysée indépendamment de son rapport aux autres. Cela exige, simultanément, d'appréhender la « brutalisation »⁷ de la société colombienne sur la longue période.

Or cette interconnexion a ouvert, dans le pays, un espace d'indétermination dans lequel tout principe visant à assurer l'inaliénabilité du sujet humain est comme suspendu : un espace pareil à une terre de personne et de tous, sur laquelle règne une violence nue qui, pour reprendre les mots de Giorgio Agamben, donne lieu à une « zone d'anomie » caractérisée par l'absence de droit et la vulnérabilité sans retour de ceux qui y sont soumis. Etendue à la société entière, cette situation caractérise l'État d'exception : « L'État d'exception n'est pas une dictature (constitutionnelle ou inconstitutionnelle, policière ou souveraine), mais un *lieu vide de droit*, une zone d'anomie dans laquelle toutes les déterminations – et, en particulier, la distinction

6. Parmi les catégories principales, on mentionnera : assassinats, exécutions extrajudiciaires, disparitions forcées, bannissement/déplacement forcé, viols, tortures, mais aussi autres violences socio-économiques, violences de genre, racisme. Pour une actualisation des données chiffrées, voy. notamment : CONSULTORÍA PARA LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DESPLAZAMIENTO (CODHES), *Un año y saldo en rojo: breve balance sobre los derechos de la víctimas en la implementación normativa del acuerdo de paz en Colombia*, n° 13, Bogota, décembre 2017 ; *Boletín de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. Desplazamiento creciente y crisis humanitaria invisibilizada*, n° 79, Bogota, mars 2012 ; COMISIÓN COLOMBIANA DE JURISTAS (CCJ), *Situación de derechos humanos y derecho humanitario en Colombia 2013-2017. Informe conjunto de las organizaciones de derechos humanos colombianas para el Examen Periódico Universal de Colombia*, Bogota, ARFO Ediciones, octobre 2017 ; HUMAN RIGHTS WATCH, *Colombia. Events 2017* : <https://www.hrw.org/es/world-report/2018/country-chapters/313305>, consulté le 9 mars 2017.

7. Selon l'expression d'Etienne BALIBAR, dans : E. BALIBAR, « Sur la "brutalisation" de l'Europe », in M. DE NANTEUIL et MÚNERA RUIZ, Leopoldo (eds), *La vulnérabilité du monde*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2013, pp. 193-205.

même entre le public et le privé – sont désactivées »⁸. À l'intérieur de celui-ci, la vie des êtres humains est absolument non-protégée : tout peut lui être infligé, sans qu'il soit pour cela nécessaire de suivre les rituels et les procédures requis. C'est la vie *nue* de l'*homo sacer*⁹.

Les statistiques sur les assassinats politiques, séquestrations, disparitions forcées, exécutions extrajudiciaires, viols, détentions arbitraires, bannissements internes ou externes, sont particulièrement éloquentes à cet égard : il est inutile d'y revenir, dans la mesure où elles reflètent la face visible de la violence colombienne. Il suffit de rappeler que plusieurs acteurs politiques sont, dans ce pays, responsables de violations systématiques des droits de l'homme ou du droit international humanitaire : forces armées, police, guérillas, paramilitaires, narcotrafiquants ou bandes criminelles. Et que, pour commettre de tels forfaits, chacun a dû compter sur la complicité tacite ou expresse de membres de différents gouvernements (national, régional ou local), partis ou mouvements politiques légalement reconnus. Cette violence nue n'est pas, en Colombie, le seul fruit de la « violence divine » qui détruit le droit, comme l'interprète Agamben lorsqu'il analyse l'œuvre de Benjamin¹⁰, mais bien le fruit de la libération, dans l'exercice de n'importe quel type de violence, des attaches que lui imposent le droit ou l'éthique. De là sa nudité.

Brossé à grands traits, un tel portrait pose bien des questions. Est-il seulement possible de mettre un terme à un conflit qui paraît « faire corps » avec la société elle-même ? Le droit pourrait-il être l'instrument d'une sortie du conflit armé, lui qui est impliqué dans la « gestion » des violences, à différents niveaux ? Mais surtout, doit-on penser qu'une telle situation caractérise exclusivement la société colombienne ? Ne peut-on considérer que ce caractère à la fois « interconnecté » et « structurant » est également à l'œuvre dans le mouvement actuel de globalisation, quoique sous des formes différentes ? Un mouvement qui, malgré des avancées importantes en termes de mobilité ou d'échanges culturels, se caractérise par l'avènement d'un capitalisme financiarisé sans limites propres, la généralisation de politiques sécuritaires et la destruction continue de

8. G. AGAMBEN, *Estado de Excepción. Homo sacer II*, 1, Valencia, Pretextos, 2004, p. 75, souligné par nous.

9. G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003, pp. 106-112.

10. *Ibid.*, pp. 86-87.

la biosphère. Ces questions n'appellent pas de réponse simple. Notre hypothèse de travail est néanmoins que les écrits de Walter Benjamin – singulièrement, son court essai intitulé *Critique de la violence* – permettent d'aborder ces questions de façon originale et profonde.

En d'autres termes, la critique que Benjamin faisait de la violence quelques années après le Premier conflit mondial ouvrait *déjà* la voie à une analyse capable d'appréhender cet *enchevêtrement* de violences, le fait que celles-ci contribuent à façonner *des ordres sociaux* – et pas seulement du chaos – et qu'elles sont insérées dans la *profondeur* de la vie collective. Sur cette base, il traçait une perspective de dépassement de la violence... À une condition cependant : analyser le lien intime entre droit et violence en s'éloignant de l'idée selon laquelle le droit serait, à lui-seul, l'instrument de ce dépassement. Il est temps de plonger dans les aspects les plus importants de son texte.

La violence comme moyen et comme principe

En 1921, entre les deux guerres européennes et face à la crise de la démocratie représentative, Walter Benjamin ébauche sa critique de la violence, laquelle tourne autour de la fondation ou de la conservation du droit. La violence (*Gewalt*) apparaît chez lui comme structurant un pouvoir politique, lequel est légitimé par sa forme juridique. Elle n'est pas seulement un instrument qui doit être justifié par une fin déterminée, comme chez Arendt¹¹, mais une force coercitive qui se légitime comme pouvoir politique, reconnu et accepté socialement. La relation entre la violence, la justice et la loi est déterminante dans la critique de Benjamin.

Cela étant, la réflexion de Benjamin a un objectif moins visible : forger des *outils* pour questionner le caractère purement instrumental de la violence, mais aussi des *critères* pour voir s'il est possible de la considérer comme « éthique », indépendamment des fins, justes ou injustes, qui sont censées être atteintes par son intermédiaire. Par opposition au jusnaturalisme, Benjamin affirme que la violence n'est pas un simple moyen naturel légitimé par une fin juste – du moins tant qu'on n'abuse pas de lui, par exemple à travers son usage illégal – mais qu'elle est, selon le juspositivisme, un produit historique, dont les conditions d'utilisation varient au fil du temps, selon les

acteurs, les institutions et les normes en présence. La question que pose le juspositivisme est néanmoins celle de la légitimité du recours à la violence comme telle, indépendamment des fins poursuivies. Par conséquent, Benjamin se demande si la violence *en soi* peut prétendre à la moindre justification « éthique », c'est-à-dire à la fois comme *moyen* pour parvenir à des fins justes et comme *principe*.

Dans le juspositivisme, qui est selon lui « aveugle à l'inconditionnalité des fins », Benjamin trouve un critère pour répondre à ce défi. Il entend distinguer la violence sanctionnée, historiquement reconnue, et la violence non sanctionnée. Cependant, ce critère n'est pas à proprement parler un critère de justice, mais un critère de légalité. Il s'inscrit, plus précisément, dans le cercle tracé par la *légalité* (*Rechtmäßigkeit*) et la *légitimité* (*Berechtigung*). Le moyen est légitime parce qu'il est légal, tandis que la fin est légitimée par la légalité du moyen. Pour cette raison, Benjamin affirme que les deux courants, le jusnaturalisme et le juspositivisme, se retrouvent dans un même « dogme fondamental » : les fins justes (*gerechte Zwecke*) peuvent être atteintes par des moyens légitimes (*berechtigte Mittel*) et des moyens légitimes peuvent être utilisés à des fins justes. Alors que le droit naturel aspire à « justifier » les moyens par la justice des fins, le droit positif doit « garantir la justice des fins par la légitimité des moyens »¹². Mais un tel dogme, on le comprend, laisse l'énigme de la violence largement irrésolue. En étant essentiellement référée à la justice des fins ou la légitimité des moyens, la violence n'est pas analysée pour elle-même. Il convient donc de produire d'autres catégories.

La critique du juspositivisme permet à Benjamin d'élaborer sa propre critériologie – quoique formulée de façon implicite – pour parvenir à une classification de la violence, selon les processus et les discours historiques dont elle fait partie et à travers lesquelles elle acquiert du sens, de la signification. En conséquence, il établit trois nouvelles catégories : la « violence légale », qui fonde et préserve la loi – et qui, dans les faits, renvoie au processus légal caractéristique de la modernité européenne – ; la « violence mythique », qui fait référence à la domination politique et, plus largement, à la situation de souveraineté de celui qui exerce le pouvoir suprême ; la « violence divine », qui décrit le processus d'émancipation, lui-même compris

11. H. ARENDT, *Sobre la Violencia*, Madrid, Alianza, 2005.

12. *Ibid.*, p. 24.

comme une « salvation » voire une « rédemption ». Examinons ces différentes catégories.

La tripartition de la violence

Afin de mettre en œuvre une analyse critique du caractère purement instrumental de la violence – qui ramène celle-ci à un simple rapport moyen/fin –, Benjamin est donc amené à inventer de nouvelles catégories, selon que la violence présente un caractère « légal », « mythique » ou « divin ». Les deux premières fondent et conservent le droit. La dernière le détruit. Selon Benjamin, les théoriciens du droit naturel prétendent, par le canal de la violence instrumentale, « “justifier” les moyens par la justesse des fins », tandis que les théoriciens du droit positif cherchent, par ce biais, à « “garantir” la justesse des fins à travers la légitimation des moyens »¹³. Dans les deux cas, la violence est appréhendée, comme chez Arendt, en tant qu'instrument en vue d'atteindre un objectif qui la conditionne. Néanmoins, Benjamin met en relief le fait que, dans ces deux courants théoriques, la violence est également structurante, elle est un élément constitutif de la vie sociale : elle fonde le droit et crée le pouvoir politique.

Enfin, si les instances juridiquement compétentes ne sont pas celles chargées de mettre en œuvre la violence, celle-ci se convertit en menace pour l'ordre juridique tout entier, dans la mesure où elle sortirait du domaine de compétences défini par le droit et constituerait, dès lors, une menace pour la structure juridique elle-même, laquelle repose, précisément, sur un usage exclusif et excluant de la violence¹⁴. Les limites d'une perspective qui prétend ramener la violence au statut de moyen subordonné à une fin saute aux yeux quand, dans l'œuvre de Benjamin, il apparaît clairement qu'une telle violence ne peut être séparée du droit ou de l'ordre social moderne, dont elle constitue l'une des dimensions essentielles. Citons-le : « La violence comme moyen est toujours, ou bien fondatrice du droit, ou bien conservatrice du droit. Renoncer à l'un de ces prédicats lui retirerait toute validité. De ces caractéristiques, il découle que, dans la majorité des cas, toute violence utilisée comme moyen participe à la problématique du droit en général »¹⁵.

13. *Ibid.*, p. 24.

14. *Ibid.*, pp. 26-27.

15. *Ibid.*, p. 33.

Derrida¹⁶ et Esposito¹⁷ insistent, quant à eux, sur la nécessité de dépasser la dichotomie entre moyens et fins caractéristique du pouvoir politique, qui demeure un trait saillant de l'œuvre de Benjamin : « La violence ne se contente pas de précéder le droit, ni de le suivre : elle l'accompagne – mieux, elle le *constitue* – tout au long de sa trajectoire, à la manière d'un mouvement pendulaire qui va de la force au pouvoir et du pouvoir à la force. À l'intérieur de ce mouvement, on peut distinguer trois passages, distincts et imbriqués : 1. il y a toujours, au commencement, un fait de violence – infondé juridiquement – qui fonde le droit ; 2. ce dernier, une fois institutionnalisé, doit rejeter toute autre violence à l'extérieur de lui-même ; 3. mais une telle exclusion ne peut se réaliser sans faire appel à une violence ultérieure, non pas institutrice, mais conservatrice du pouvoir établi. À ce dernier stade, le droit consiste en ceci : une violence faite à la violence pour le contrôle de la violence »¹⁸.

La digression sur les moyens non-violents qui ne fondent ni ne conservent le droit, comme c'est le cas pour la sphère langagière de l'intercompréhension ou pour la « grève générale » chez Sorel, conduit Benjamin à conclure que les moyens légitimes ne sont pas nécessairement orientés par des fins justes, ou encore qu'il existe des violences qui ne servent pas de moyen pour une fin déterminée¹⁹. Dans un tel contexte, il introduit une différence entre « violence instrumentale » et « violence mythique », laquelle ne serait pas un moyen en vue d'une fin, mais la pure manifestation des dieux, de leur volonté et de leur existence²⁰. Dans ce contexte, la légende de Niobé et Prométhée²¹, humains arrogants qui provoquent la colère des habitants de l'Olympe, permet de caractériser ce type de violence : selon Benjamin, celle-ci n'est pas mise en œuvre « pour outrager le droit, mais pour défier le destin dans une lutte que celui-ci va remporter, et dont la victoire requiert nécessairement d'être accompagnée par un droit »²².

16. J. DERRIDA, « El nombre de pila de Walter Benjamin », in *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 69-151.

17. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrotu, 2002.

18. *Ibid.*, p. 46, souligné par nous.

19. W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, op. cit., p. 38.

20. *Ibid.*, p. 39.

21. Fille de Tantale et épouse d'Amphion. Elle se moque avec superbe de la Titanide Léto, mère d'Apollon et d'Artémis.

22. *Ibid.*

La référence mythique est utilisée ici pour représenter la violence qui fonde le droit : *manifestation* de la volonté et de l'existence d'un sujet dominant et non *finalité* recherchée intentionnellement. De fait, une telle référence garantit le pouvoir en établissant les limites de ce qui est autorisé, « quoiqu'en aucun cas, le vainqueur ne dispose d'une supériorité absolue quant à l'usage des moyens violents »²³. Ce dernier impose l'égalité entre ce qui n'est pas équivalent, ou encore, institutionnalise les hiérarchies dérivées de la guerre, sous la forme de l'égalité des droits : « Ici apparaît, dans sa terrible ingénuité, l'ambiguïté mythique des lois qui ne doivent pas être "transgressées", celles auxquelles fait allusion le satyre français Anatole France, quand il dit : aux riches et aux pauvres, la loi interdit, de façon identique, de passer la nuit sous un pont. De même, quand Sorel suggère que le privilège (ou la prérogative juridique) des rois et des puissants est à l'origine de tout droit, et qu'une conclusion de nature historique-culturelle frôle toujours une vérité métaphysique »²⁴. Il n'a pas d'objectif à proprement parler : il matérialise la volonté de celui qui domine et définit les conditions de la subordination. Pour avoir défié ses supérieurs, Niobé doit vivre pétrifié, et pleurer la mort de ses enfants avec des larmes de marbre. Car tel est le nouveau droit des dieux, qui répond avec la violence de sa supériorité à l'« arrogance » des êtres humains.

Le troisième type de violence, la « violence divine », ne poursuit aucune finalité : son principe est la justice. Elle détruit ou révoque le droit, sa finalité principale ; elle ne le fonde ni ne le conserve. Elle aplanit les frontières, est à la fois mortelle et rédemptrice, sans provoquer d'effusion de sang. Elle accepte les sacrifices, sans les exiger pour autant, et s'exerce « sur tout ce qui est vivant et par amour du vivant »²⁵. Les caractéristiques d'une telle violence, que Benjamin considère comme pure et immédiate, sont assez hermétiques dans son texte ; elles permettent différentes interprétations autour des problématiques de la révolution et de l'État d'exception, comme l'illustrent les travaux de Žižek, Agamben et, quoique de façon plus équivoque, Derrida, qui considère ce type de violence comme l'un des fondements du nazisme²⁶.

23. *Ibid.*, p. 40.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 42.

26. S. ŽIŽEK, « Allegro: violencia divina », in *Sobre la violencia. Seis reflexiones*, Buenos Aires, Paidós, 2009 ; G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit. ; J. DERRIDA, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la auto-ridad*, op. cit.

Malgré le pluralisme herméneutique que permet une telle réflexion, c'est Bojanić²⁷ qui, en étudiant le seul exemple que donne Benjamin pour illustrer ce type de violence, celui de Korah²⁸, nous offre des pistes convaincantes pour en comprendre la portée. La violence divine, pure et absolue, serait la mise en œuvre d'un acte de justice (un acte de Dieu) contre toutes les injustices, y compris celle des faux messies et des pseudo-révolutionnaires, qui se révoltent contre le droit pour fonder un nouveau droit. En outre, elle serait l'ultime violence, celle qui anticiperait la non-violence. C'est pour cela que la violence divine ne conserverait ni ne fonderait le droit, mais qu'elle le détruirait²⁹.

Elle représente l'illusion d'une violence rédemptrice qui rend inutile l'utilisation postérieure de la violence elle-même, dans la mesure où elle créerait une situation sociale post-politique. Elle efface le pouvoir constitué pour maintenir vivant le pouvoir constituant. Elle est un acte messianique et fondationnel, qui tente de créer le royaume divin de la justice au milieu des êtres humains. Commentant Benjamin, Bojanić écrit : « Pour que la violence comise soit imputée à Moïse ou à Dieu – ce qui semble être la conclusion de Benjamin –, il semble nécessaire que cette même violence puisse simultanément effacer et conserver le moment révolutionnaire et négatif de la communauté (mais aussi : le protéger, le différer, le conserver, le réserver). La suppression révolutionnaire de Korah et de sa tribu exige une nouvelle réparation de la communauté, mais d'une manière différente. Celle-ci n'est possible qu'à l'aune d'un monde à venir, quand le Messie appellera "toute la communauté de la Terre", y compris les méchants et les rebelles. "Dans la mesure où tous sont saints (« *kedoshim* »), lui demeurant au milieu d'eux" »³⁰.

Cette lecture résume le projet de Benjamin de « congeler » la violence au moment de la révolution. Toutefois, contrairement à son intention, il se trouve que, dans le monde des êtres humains, la

27. P. BOJANIĆ, « La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16) », *Acta Poética* 31 (1), México, UNAM, 2010, pp. 135-161.

28. Selon la Bible, Korah (Coré dans la traduction française) est l'un des chefs du peuple hébreu qui, au nom de l'égalité, se révolte contre Moïse, Aaron et, indirectement, contre leur Dieu, lequel le punit de façon violente.

29. W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, op. cit., p. 41.

30. P. BOJANIĆ, « La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16) », op. cit., pp. 158-159. L'expression « toute la communauté de la Terre » est tirée de *Sanhedrín*, 108a.

violence divine façonne un nouvel ordre et un nouveau droit qui altèrent le sens de la violence divine elle-même. Cette violence n'est pas un instrument, elle n'est pas la manifestation d'une volonté de domination : elle est *l'expression d'une émancipation* ou d'une libération qui ouvre la société à la structuration de nouveaux ordres ou de nouveaux désordres, loin de l'intention des acteurs qui en font usage. Ses effets sont *conséquentiels*, mais non recherchés.

Au-delà des connotations métaphysiques implicites qui traversent l'analyse de Benjamin, sa critique éclaire les trois formes par lesquelles la violence structure le pouvoir politique et l'ordre social : comme *moyen* pour atteindre une finalité institutionnalisée, comme *expression* institutionnalisée d'une domination, et comme *conséquence* d'une lutte rédemptrice – ou émancipatrice – contre les injustices. En tant que *moyen structurant*, elle n'est pas un simple instrument, dans la mesure où elle façonne l'exercice même du droit et du pouvoir politique, dans la mesure également où elle définit les conditions de formation des consensus sociaux. Comme *expression institutionnalisée* d'une domination, elle délimite le périmètre de sa légalité et de sa légitimité, ou fixe les règles de bases de son utilisation sociale, en fonction des croyances et des références culturelles qui rendent la pratique d'un certain type de violence politiquement tolérable. Comme *conséquence* d'une lutte *rédemptrice*, elle renverse ou déstabilise les frontières établies entre le légitime et l'illégitime, le légal et l'illégal. Sous ces trois formes, la violence apparaît inséparable du pouvoir politique au sein de la modernité occidentale : à travers elle, la politique et le politique se structurent mutuellement pour administrer la violence ou, plus précisément les violences : physique, symbolique et sociale.

Pour autant, on ne peut conclure que le pouvoir *soit* la violence – ou inversement. La violence peut constituer la négation du pouvoir en étant une force qui interdit le gouvernement des autres et la mobilisation des forces sociales en vue d'un objectif collectif. Évoquant le problème de la légitimité de la violence dans la modernité occidentale, Guglielmo Ferrero explique, non sans candeur et sans clarté, que le désordre politique et le gaspillage social peuvent générer, sur le terrain de l'exercice du pouvoir, l'usage indiscriminé et permanent de la violence (assimilée à la « force ») : « Nous avons vu que les instruments de la force terrorisent à la fois ceux qui en souffrent et ceux qui l'utilisent. De même, nous avons vu que la crainte du Pouvoir atteint son paroxysme lors de l'action et de la réaction réciproque entre le Pouvoir et ses sujets ; mais que la crainte des sujets

terrorise également le Pouvoir, car elle engendre la haine, si bien que l'esprit de révolte croît simultanément. Plus il y a de la peur, plus il est nécessaire de faire sentir la peur³¹.

Cela étant, le pouvoir politique peut impliquer l'administration de la violence passée et, éventuellement, de la violence future, en fonction de la réalité présente. C'est ce qu'entend Luhmann lorsqu'il évoque la relation entre « pouvoir » et « violence physique » dans l'État moderne : « La violence est le *commencement* du système et conduit à la sélection des règles, dont la fonction, la rationalité et la légitimité est de les rendre indépendantes des conditions initiales de l'action. Par-là, la violence est décrite comme un événement futur, dont l'origine peut être contournée dans le moment présent par l'intermédiaire de la loi. Il s'agit de remplacer la pure omniprésence de la violence par un présent régulé/administré, qui est compatible avec les limites temporelles d'un passé et d'un futur différents, mais non actifs »³². Et ce indépendamment de la distinction entre le légitime et l'illégitime, le légal et l'illégal. C'est la raison pour laquelle la violence *structure* le pouvoir, bien que son exercice permanent le *détruise*, comme l'avait bien noté Arendt.

Pour conclure. La violence divine dans le monde humain...

Au-delà de la contribution irremplaçable de l'analyse benjaminienne aux sciences sociales, ainsi que des débats fort suggestifs qu'elle n'a pas manqué de susciter, il importe d'en souligner les limites. Et là encore, le conflit armé colombien peut servir de point d'appui à la réflexion.

La perspective qui demeure ouverte à ce stade est la suivante : même restituée dans sa dimension symbolisante, la violence divine ne résout pas le problème de la fondation et de la conservation du droit. Mobilisée par les humains, elle présente à son tour un caractère temporel et éphémère. S'il importe d'insister sur le rôle du symbolique dans la résistance à la violence³³, on ne peut sous-estimer le fait que, dans le monde humain, la référence à une violence « salvatrice » ou « rédemptrice » puisse produire des effets précis. En d'autres

31. G. FERRERO, *Poder. Los Genios Invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 312.

32. N. LUHMANN, *Poder*, México, Anthropos y Universidad Iberoamericana, 1995, p. 93.

33. Cf. le chapitre de Matthieu de Nanteuil, ici même.

termes, l'horizon d'une violence *définitive*, capable d'abolir toutes les violences antérieures, pourrait produire bien des (des)illusions, dans la mesure où celle ou celui qui l'exerce ne disposera jamais des propriétés exceptionnelles et sacrées requises pour la rédemption. Le risque est alors qu'un tel acteur finisse par la convertir en violence instrumentale, en violence légale ou en violence mythique.

Or une telle illusion est précisément ce qui caractérise les stratégies politiques et rhétoriques qui ont marqué l'histoire du conflit armé colombien, en particulier lorsqu'il s'est agi d'y mettre « un terme définitif » ou, à l'inverse, de « renverser définitivement » le pouvoir d'État et de lui substituer une légitimité populaire, au nom de la justice sociale.

Pour surmonter la conception instrumentale de la violence, qui s'est répandue à tous les étages de la société colombienne, différents processus de paix ont jalonné l'histoire du conflit armé, des pourparlers de La Uribe, Meta (1982-1986) à ceux de La Havane (2012-2016). Néanmoins, et bien que recherchée avec sérieux, la « paix » ne s'est jamais élevée au rang d'une violence rédemptrice : elle fut toujours la scène de rapports de force, de calculs d'intérêt ou de stratégies politiques habiles, et parfois cyniques. De même, la trajectoire économique du pays – autrement dit, la *matérialité* de la paix –, n'a cessé d'habiter l'histoire du conflit armé comme ses tentatives de dépassement.

Une autre version de cette impasse de la « violence divine » est qu'au nom d'une supposée sortie du conflit, on a vu – et on voit encore – l'appareil d'État osciller entre le *déni* pur et simple du conflit armé et la *répression* vis-à-vis de ceux qui en rappellent la gravité pour tenter d'en sortir, notamment en articulant paix et justice sociale. Au nom d'une libération définitive vis-à-vis d'une histoire jugée pesante, pouvant constituer un obstacle à l'attraction des investisseurs internationaux, le déni va fréquemment de pair, dans ce pays, avec le renforcement de la violence d'État, autre nom de la « violence légale » chez Benjamin. Quant à la « violence mythique », on la voit à l'œuvre derrière différentes tentatives de salvation : (a) lorsqu'un chef politique entend se dresser au-dessus des lois pour agir avec l'arbitraire de celui qui se croit détaché du droit et qui prétend apporter, une fois pour toutes, une « solution » au conflit armé – ce fut particulièrement le cas, dans l'histoire récente, des deux mandats exercés par le président Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 et 2006-2008) ; (b) à l'inverse, lorsque les guérillas pratiquent

la violation des droits fondamentaux au nom de la conquête du pouvoir d'État par la lutte armée, en prétendant mettre un terme définitif aux injustices structurelles observées dans le pays.

Ce que Benjamin n'a pas pris en considération est donc la porosité pratique entre ces différentes catégories de violence. Car dans le monde humain, la violence divine n'est pas une catégorie *séparée* des autres, mais bien une perspective *parmi* d'autres, pouvant générer des contre-effets particulièrement graves dès lors que la rhétorique de la « rédemption » ou de la « salvation » est utilisée indépendamment de l'architecture que Benjamin lui avait assignée. Ainsi, celui-ci a largement sous-estimé le passage problématique de la violence divine en contre-violence émancipatrice, puis de celle-ci en violence constitutive. La violence divine suppose l'existence de dieux qui ne vont pas essayer de l'instrumentaliser pour créer un nouvel ordre et un nouveau droit, et qui vont donc laisser libre cours à sa radicalité. Paradoxalement, une telle visée présente des risques élevés de violence policière puisque, dans cette optique, les fins de l'action politique peuvent changer continuellement et que celle-ci cherchera toujours à adapter les moyens dont elle dispose aux buts mutants de la transformation révolutionnaire. C'est pourquoi la maxime que Benjamin établit en parlant de violence policière est prémonitoire : « La violence comme moyen est toujours, ou bien fondatrice du droit, ou bien conservatrice du droit. Renoncer à l'un de ces prédicats lui retirerait toute validité. De ces caractéristiques, il découle que, dans la majorité des cas, toute violence utilisée comme moyen participe à la problématique du droit en général »³⁴.

Par son travail original et profond, Benjamin a su montrer à quel point la violence est *dans* le droit, mais il ne nous a pas dit comment *dénouer* ce nœud gordien. Tout en s'appuyant sur *Critique de la violence* et en reconnaissant l'apport remarquable de ce texte aux sciences sociales, une perspective plus réaliste pourrait consister à reconstruire, dans la diversité des territoires de la violence, des ordres sociaux alternatifs, c'est-à-dire des ordres sociaux qui ne s'appuient pas sur la violence pour définir des règles, imposer des rôles, façonner des subjectivités. Une manière de passer de la violence divine à « l'antiviolence », entendue comme la réduction permanente du domaine d'exercice de la violence *dans* la société ?

34. W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, op. cit., p. 33.

Chapitre 6.
Lire Walter Benjamin dans une
perspective afro-critique. Droit, violence
et nécropolitique en (post)colonie

par

Aymar NYENYEZI BISOKA¹

« Être africain ou afrodescendant, c'est provenir d'un peuple dont l'humanité fut contestée sur les plans juridique, scientifique, philosophique, théologique, économique, psychiatrique. [...] La dignité est ce que le Blanc essaie d'abolir lorsqu'il exerce sa violence sur le Noir. Mais c'est aussi ce dont le Blanc se prive lui-même lorsqu'il exerce sa violence sur le Noir. Enfin, c'est ce que le Noir réaffirme collectivement lorsqu'il s'engage contre la domination blanche. Lorsque la dignité d'un jeune Noir est prise d'assaut, lorsqu'il est violé ou assassiné par les représentants de l'État, c'est une longue histoire de lutttes, de conquêtes et d'affirmation d'une humanité africaine qui vacille et tremble sur ses bases. [Il faut] renouer avec l'histoire méconnue de la pensée radicale des mondes noirs. Les révoltes d'esclaves, la négritude, les usages révolutionnaires du christianisme en Amérique du Nord et en Afrique du Sud, l'ontologie politique seront autant d'étapes d'un véritable parcours de libération. La dignité est la capacité de l'opprimé à tenir debout entre la vie et la mort.

Norman AJARI, *La dignité ou la mort*²

1. Mes remerciements à Philippe Coppens, pour la relecture et les commentaires. Ma gratitude aussi à Matthieu de Nanteuil, pour la relecture et les suggestions sur une première version de ce texte, fruit de nos réflexions et projets en cours sur l'étude de la violence à partir des terrains et traditions critiques divers (Afrique, Europe et Amérique latine).

2. N. AJARI, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019.

En s'intéressant à la situation des migrants qui, dans leur grande majorité, sont laissés aux portes de l'Union Européenne et s'abîment en Méditerranée, ce texte propose de compléter l'analyse de la violence faite par Walter Benjamin dans son texte-phare, *Critique de la violence*. Pour cet auteur, la violence est intimement liée au droit : elle est à la fois « produite » et « conservée » par le droit, en particulier lorsque les États de droit cherchent à maintenir l'ordre social ou à protéger la communauté politique qu'ils représentent vis-à-vis de l'extérieur. Mais que se passe-t-il lorsqu'une violence surgit à la périphérie du droit ? Dans le cas qui nous occupe, il faut en effet distinguer la violence que subissent ceux qui, en Europe, viennent en aide aux migrants et font l'objet d'une criminalisation de la part des États et les migrants eux-mêmes, qu'on « laisse-aller-mourir » aux portes de l'Europe. Si la première a été anticipée et théorisée par Benjamin, la seconde demande à être appréhendée comme telle, avec et au-delà de lui.

De façon générale, on ne peut pas dire que Walter Benjamin ait une vision universaliste des groupes de personnes qui subissent la violence. Il s'oppose en tout point à une perspective qui ferait reposer l'idée de communauté politique sur l'existence d'un sujet homogène et abstrait, un sujet qui serait toujours déjà intégré à la totalité sociale et bénéficierait du statut de sujet de droit. Benjamin fait en effet partie de cette tradition de juifs allemands hétérodoxes, vivant dans la *MittelEuropa* de l'entre-deux-guerres, qui, plus que d'autres, est demeurée sensible au déficit d'intégration, à la marginalité, à cet écart qui constitue une identité dans la *résistance* aux normes. Parallèlement, Benjamin ne s'est jamais prononcé en faveur d'une approche différentialiste de la violence, qui conduirait, non seulement à s'intéresser à chaque singularité, mais à juxtaposer les singularités dans la course à la reconnaissance et à la réparation. Si chaque souffrance vécue est singulière – unique, dirait Arendt, comme le visage humain lui-même –, il s'agit pour lui de penser les *catégories* qui rendent cette singularité pensable et exprimable pour la communauté politique tout entière. À ce propos son diagnostic est sans appel : ces catégories doivent être profondément transformées. Les notions de « violence légale », de « violence mythique » et, surtout, de « violence divine » n'ont pas d'autre but.

De plus, on ne peut comprendre la relation très spécifique que Benjamin entretient à ces questions sans les resituer dans le plan épistémologique fondamental qui est le sien : celui du rapport à

l'histoire. Les vaincus sont d'abord les vaincus *de* et *dans* l'histoire : ils ont été écrasés par les vainqueurs ; ils subissent le récit des vainqueurs, qui est l'appropriation par les acteurs dominants du langage et du temps de l'histoire ; pourtant, les vaincus n'ont jamais quitté la scène de l'histoire et continuent de se tenir debout, dans l'attente d'une *promesse de justice*, qui est à la fois remémoration du passé et invention de l'avenir. Dans leur diversité même, les vaincus s'opposent à toute identité homogène, mais aussi à l'idée qu'une concurrence inéluctable les conduirait à s'entre-déchirer. Le sort du vaincu n'est pas de s'entretuer mais de résister au destin qui le voue à sortir de l'histoire, en subissant le triomphe des vainqueurs. Triomphe qui, de son côté, se traduit moins par l'exercice de la force que par la soumission continue aux nécessités fonctionnelles du système social, visible à travers une demande d'intégration sociale toujours plus poussée, articulée à la généralisation du droit positif, qui peut aller jusqu'à effacer la trace de chaque être singulier, mais aussi la mémoire de ce qui *fut* ou la promesse de ce qui, dans l'espérance, pourrait un jour *advenir* autrement.

Cet apport de Benjamin est pour nous fondamental. Au regard de l'actualité de la question nègre – celle d'une *sous-humanité* qui fut constituée comme telle au centre de l'Europe des Lumières et qui, par ce fait même, permit l'expression d'une *humanité* à prétention universelle, comprise comme expression de la raison critique et lutte contre les inégalités au sein d'une communauté de semblables –, son texte sur la violence nous paraît devoir être reconnu comme une contribution majeure. À l'opposé de la concurrence des victimes, la voie ouverte par ce juif allemand hétérodoxe est que la voix des vaincus est constitutive du destin du monde. Elle est à la fois le « vrai » visage du monde, contre toutes les dénégations qui sous-tendent les logiques étatiques et souverainistes, et l'expression de ces visages en attente de justice dans le monde, qui, les yeux tournés vers l'avenir, espèrent le renouvellement en profondeur de la culture et la vie.

Néanmoins, à près d'un siècle de distance, il est important de rappeler que, si Benjamin fut un défricheur, ses travaux ne permettent pas de relever entièrement les défis contemporains. Deux questions – l'une théorique, l'autre pratique – sont à l'origine de notre réflexion.

Sur le plan théorique, notre question est la suivante : dans sa déconstruction du droit moderne, Benjamin noue de façon inextricable droit et violence, pouvant laisser penser qu'il n'y a de violence

qu'à travers le droit, ou que la violence ne s'exerce que vis-à-vis de ceux qui ont en quelque sorte le privilège d'être intégré – et soumis – à l'État comme sujet de droit. Mais qu'en est-il de ceux qui n'ont pas même ce privilège, de ceux que l'État n'a pas encore définis comme étant sa propre cible, de ceux qui se tiennent non seulement *en marge* du droit, mais *en dehors* de lui ?

Sur le plan pratique, notre question porte sur le thème de la domination coloniale et postcoloniale. Cette domination articule sans les confondre les effets matériels et mémoriels de la conquête coloniale, les multiples procédures d'exclusion à l'égard des ressortissants non européens, issus pour la plupart des anciennes régions colonisées, ainsi que les formes contemporaines de racisme, y compris sous la forme de ce qu'Achille Mbembe ou Etienne Balibar nomment un « racisme sans race ». Cette expression peut à son tour être comprise comme l'exclusion indéfinie d'une différence à l'intérieur de sociétés de plus en plus ouvertes sur le monde, bénéficiant du *support* du droit et justifiant ses actions *au nom* des nécessités fonctionnelles de l'État, mais aussi de la communauté politique qu'il représente.

Peut-on essayer de penser ces questions avec et au-delà de Benjamin ? C'est à un tel questionnement qu'est dédié notre travail. Il repose sur un raisonnement en trois temps. Tout d'abord, il essaie de montrer comment la perspective afro-critique pourrait contribuer à enrichir sa réflexion sur la violence, en situant la violence à la « périphérie » ou « en dehors » de la modernité occidentale. Pour ce faire, l'article souligne l'apport de Benjamin à l'analyse de la violence pratiquée *dans* et *par* les États de droit, puis il expose brièvement les deux types de violence qui s'exercent autour de la « gestion des flux migratoires », envers les citoyens qui soutiennent les migrants et envers les migrants eux-mêmes. Ensuite, l'article illustre cette perspective à partir d'une étude de cas, qui porte sur la manière dont les Européens non-migrants et les migrants non-européens sont soumis à l'exercice d'une violence différentielle. Enfin, il propose de caractériser le type de violence qui affecte les non-européens comme une « nécropolitique » – considérée comme « espace de l'indigne » créé par le fonctionnement de l'État moderne.

Cela conduit à distinguer la « biopolitique » (le « faire-vivre », ou la production et la régulation et le contrôle des flux de population), la « thanatopolitique » (le fait de « donner la mort », qui caractérise les formes diverses de massacres, nettoyages ethniques, exterminations mais aussi la peine de mort) et la « nécropolitique » (le « laisser-aller-mourir »), où des vivants oscillent constamment

entre vie et mort, dans la proximité avec la vie dont jouissent les sujets d'une communauté politique qui les défend, à la manière du Nègre et de son maître. Le texte se conclut en se demandant s'il est possible de compléter la réflexion de Benjamin par une telle perspective et, surtout, si son concept de « violence divine » ne pourrait pas servir d'appui à la perspective d'une destruction symbolique de l'idée de communauté politique moderne, qui semble au fondement de la « nécropolitique ».

Walter Benjamin et la pensée afro-critique

Le premier point que nous aimerions aborder est de savoir si le fait que des groupes humains soient affectés différemment par la violence du droit modifie – ou permettrait de préciser – les rapports entre violence et droit chez Walter Benjamin.

Walter Benjamin et « l'objet » universel de la violence

Ce dernier écrit *Critique de la violence*³ dans un contexte où se pose la question de la légitimité de la violence et, plus spécifiquement, celle de la violence contre-révolutionnaire. Sa réflexion est capitale pour réfléchir à la question de savoir si, et dans quelles conditions, la violence de l'Europe contre les migrants, mais aussi contre ses propres citoyens, est justifiée ou justifiable. Pourtant, il ne s'agit pas de penser la violence à partir de la seule critique de la perspective instrumentale. Pour lui, la position du droit naturel qui estime qu'en servant une « fin juste », un acte violent peut être justifié, n'apporte aucune réponse satisfaisante, tant la question de savoir ce qu'est une « fin juste » est elle-même soumise à la concurrence des points de vue, voire à ce que Weber appelait la « guerre des dieux ». Au contraire, il propose de penser les rapports entre droit et violence à partir de la tradition positiviste où les fins justes sont celles qui sont poursuivies par des « moyens légitimes » ou « reconnus par le droit », que ces moyens soient violents ou non. Là encore, sa réflexion aboutit à une critique sévère du droit positif, car une telle tradition soumet le jugement moral à une contrainte fonctionnelle et, en pratique, abandonne le principe de l'autonomie

3. W. BENJAMIN, *Pour une critique de la violence*, Paris, Allia, 2019. Pour les autres éditions du texte de Benjamin, cf. introduction.

du jugement moral. Tout en reconnaissant l'apport du droit positif, qui constitue lui-même l'armature des États de droit, Benjamin en propose une critique implacable : cette tradition est fondée sur un lien de complicité tacite – et invisibilisé – avec la violence. Il est donc vain de penser qu'elle pourrait contribuer à diminuer le niveau de violence dans l'espace social. Le droit positif ne limite pas la violence, mais en modifie l'économie générale : son usage dépend désormais de la légalité et de la légitimité des moyens utilisés. De ce point de vue, Benjamin propose une perspective particulièrement pertinente pour critiquer la violence de l'État moderne, mais aussi celle exercée par ce support privilégié qu'est le droit positif.

Pourtant, une lecture attentive de son texte tend à montrer que sa perspective n'est pertinente qu'à la condition de se situer dans le cadre des rapports entre droit et violence au sein d'une communauté régie par ce droit. Car, pour Benjamin, la violence est intrinsèquement liée au droit, qu'elle soit « fondatrice » ou « conservatrice » de droit. C'est à partir de cette double distinction que Benjamin fournit des outils importants pour penser la question de la violence dans les États. Mais qu'en est-il de celle qui s'exerce à leur périphérie ? Ou encore, de celle qui s'exerce, non vis-à-vis de ceux qui font *déjà* partie d'une communauté politique, mais aspirent à y entrer et n'y sont donc pas *encore* ? La question des migrants est particulièrement illustrative de ce que les États membres de l'Union européenne, en plus de mettre en œuvre les directives européennes sur la question des migrations, instituent un droit national qui criminalise la solidarité à l'égard des migrants.

Benjamin souligne les risques de ce redoublement à partir de l'exemple de la police qui, au lieu de se contenter d'exécuter le droit posé par le parlement, en pose un autre par des règlements quasi-autonomes. Or le risque est de décider simultanément des règles sur la sécurité et l'ordre public d'une part, et de celles qui doivent guider leur interprétation et leurs limites d'autre part. Dans ce contexte le droit ne limite pas la violence : il en réorganise les flux, en limitant effectivement certaines expressions, mais en en suscitant d'autres et en faisant en sorte que, par ce biais, cette complicité tacite échappe à toute remise en cause. Dans cette perspective, l'un des « mythes fondateurs » de la modernité politique demeure inattaqué, celui d'une domestication de la violence par le droit positif. Dans ce contexte, la violence du droit s'auto-présuppose : apparaissant comme inévitable, elle se tient en amont du droit et peut se reproduire indépendamment de la question des moyens et

des fins. Ainsi, pour Benjamin, le droit est intrinsèquement fondé sur la violence : l'un des enjeux essentiels est de libérer la violence du droit pour pouvoir la penser dans la diversité de ses expressions, y compris lorsqu'elle s'exerce contre ceux qui ne sont pas encore reconnus comme *sujets de ce droit*.

Mais de quelle violence parle cet auteur ? Dans quelle mesure la description de la manière dont différents groupes sont affectés par la violence du droit permet-elle de préciser les rapports entre violence et droit chez Benjamin ? On peut formuler la question d'un point de vue épistémologique, de la manière suivante : dans quelle mesure l'historicisation des concepts en modifie le sens ? Il s'agit là d'une question qui, ces dernières années, a préoccupé tout un champ de recherche, celui qui recouvre ce que nous appellerons, pour faire vite, « la perspective afro-critique ». Cette perspective radicale émerge dans l'entre-deux-guerres. Elle s'appuie sur une matrice constituée par trois concepts : la « race », la géographie et ses imaginaires⁴, et l'émancipation vis-à-vis de l'esclavage et de la colonisation, mais aussi de l'apartheid et de leurs différentes formes modernes⁵. La perspective afro-critique se nourrit également de plusieurs courants théoriques, dont principalement : le post-structuralisme⁶, l'existentialisme⁷, le marxisme-léninisme⁸, la métaphysique bergsonienne⁹ et la tradition des luttes politiques pour les droits civiques aux USA¹⁰.

Une expérience spécifique de la violence : la perspective afro-critique

De façon générale, la perspective afro-critique disqualifie toute perspective euro-centrée qu'elle considère non comme « la simple tendance à prendre pour objet d'étude des phénomènes issus de

4. V. MUDIMBE, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

5. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit.

6. A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Kartala, 2000.

7. L. S. SENGHOR, *Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

8. C. A. DIOP, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence Africaine, 1967.

9. B. DIAGNE, *Bergson postcolonial : l'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS, 2011.

10. N. YALA KISUKIDI, « Laetitia Africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie », in A. MBEMBE et F. SARR (eds), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar, Jimsaan, 2017, pp. 53-69.

l'actualité ou de l'histoire européennes » mais comme la généralisation induite des « catégories issues de l'expérience européenne »¹¹. Son intérêt est de conceptualiser des formes spécifiques de biopolitique où la violence n'a rien à voir avec *l'absence* ou la *présence* du droit. Elle s'exerce au sein de l'État de droit sans que celui-ci ait à la réguler¹². Cette forme de violence a eu lieu en colonie. Elle a été à la fois l'autre côté mortifère de la modernité occidentale et l'expression d'une « barbarie » envers une catégorie sociale spécifique, essentiellement constituée par une différence vis-à-vis de l'occupant : les noirs. En colonie, le colon subissait aussi la violence : dans les tensions permanentes vécues sur place, dans le traitement différencié – voir l'oubli – dont il faisait l'objet de la part des citoyens de la métropole, puis dans la violence qu'il subira lors des luttes indépendantistes. Mais jamais de la même manière que le colonisé.

D'ailleurs, distinguer ces violences ne conduirait-il pas à repenser les rapports entre droit et violence pour mieux les préciser ? Comme dit Fanon, « il suffit, pour comprendre cette "sensitivité", d'étudier, d'apprécier le nombre et la profondeur des blessures faites à un colonisé pendant une seule journée passée au sein du régime colonial »¹³ « pour comprendre l'ampleur des pathologies mentales produites par l'oppression »¹⁴. Pour Fanon, la vie en colonie avait des allures de la mort, une mort qui, « dans un acte de réversion permanente, prenait la mort pour la vie et la vie pour la mort »¹⁵. En colonie, vivre ne signifiait pas « construire un monde commun » mais survivre sans mourir, « maintenir la vie ». La violence vécue ou ressentie par le colonisé a été une expérience de « lutte permanente contre une mort atmosphérique »¹⁶.

Pourtant, au-delà de l'État colonial, la perspective afro-critique cherche également à qualifier les rapports entre l'État occidental et la violence dans la période post-coloniale. Elle montre que ces formes spécifiques de violence qui touchaient les noirs se sont prolongées à

11. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 88.

12. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

13. F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961, p. 625.

14. A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, 2006, pp. 101-127.

15. Ibid.

16. F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 115 [1961].

la fois dans les anciennes colonies et dans les démocraties libérales. Comme l'écrit Mbembe :

« À l'âge génomique et à l'âge digital, [...], on assiste à un retour du racisme, mais un racisme désormais sans races, parce qu'il se fonde sur une stigmatisation de la culture, des modes de vie, des religions, sur la différence entre ceux qui peuvent voyager et ceux qui ne le peuvent pas, assignés à résidence, parqués dans des réserves, des camps »¹⁷.

Mbembe fait ici une distinction intéressante sur la manière dont la violence touche différemment « ceux qui ont le *droit d'avoir des droits* et ceux qui n'ont pas ce *droit* »¹⁸. Ces derniers sont ce qu'il nomme les nouveaux Nègres, qui font suite à ceux qu'on a connus durant la période coloniale. Ce sont « les Afghans, les Palestiniens, les Irakiens... Ce sont aussi la masse des gens emprisonnés aux États-Unis, ou ceux qui meurent en Méditerranée », ces migrants touchés par la violence, quoique différemment de celle qui frappe ceux qui les aident et sont reconnus comme citoyens européens. Ces derniers peuvent encore être protégés, ne serait-ce que pour vivre, ce qui n'est pas le cas des migrants. Ainsi, à travers Mbembe, la pensée afro-critique *déracialise* la « *question nègre* » et, par-là, la *question coloniale elle-même*. Elle montre aussi que la violence du droit est intrinsèquement différenciée dans son principe selon les appartenances, ce que Walter Benjamin avait imaginé sans avoir pu en tirer toutes les conséquences.

La perspective afro-critique montre que, dès lors qu'on s'intéresse à « la périphérie » ou au « dehors » de la modernité, les concepts fabriqués à partir d'elle sont subitement fragilisés. Ainsi, l'État moderne occidental a pu, à la fois, nourrir un projet de lutte contre les inégalités sociales au sein des métropoles européennes et se métamorphoser en « pure force » à l'extérieur de l'Europe. Là, le retour à l'État de nature a toujours tempéré l'intérêt de la distinction entre violence fondatrice et violence conservatrice. Face aux « barbares » qu'on retrouve dans la figure du Nègre, le droit est subitement extrait du projet moderne pour laisser place à une violence longtemps refoulée. Sous cet angle, l'éthique présumée par la modernité devient inopérante et la raison juridique retourne à des

17. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

18. A. MBEMBE, « Entretien avec Olivier Doubre sur *Critique de la raison nègre* », en ligne <https://nsae.fr/2013/11/12/achille-mbembe-ce-devenir-negre-dumonde>, 2013, visité le 12 décembre 2018.

réflexes coloniaux, où « le Nègre d'en face » est une « chose » à laquelle le droit ne doit rien.

D'où la nécessité pour la perspective afro-critique de dialoguer avec la réflexion de Walter Benjamin sur les rapports entre droit et violence. Mais ceci suppose d'aller au-delà d'une réflexion sur la violence dont la finalité serait la simple *disqualification* du droit. Il faut au contraire penser comment, historiquement, le fonctionnement quotidien de l'État de droit a produit la nécropolitique en colonie comme en postcolonie, ces dernières étant considérées comme la « périphérie » ou le « dehors » de la modernité face auxquels le projet moderne apparaît subitement sous une figure monstrueuse. C'est autant la métamorphose elle-même que son caractère soudain, imprévisible, non régulable en ce sens, qui retient l'attention. Autrement dit, son surgissement dans un double rapport de continuité et de discontinuité avec la dimension émancipatrice qui avait participé à la naissance du projet moderne dans l'Europe des Lumières et pour lequel le droit joua un rôle si fondamental¹⁹. Ce sur quoi débouche cette métamorphose, c'est l'espace subi de l'indigne²⁰. Espace du Nègre, non pas au sens d'une identité particulière, mais au sens que Mbembe donne désormais à ce terme : celle ou celui que les États modernes ne peuvent ou ne veulent protéger – et finissent par laisser-mourir. Voilà pourquoi il s'agira aussi de réfléchir à une issue au problème de la nécropolitique sans recourir à l'idée d'appartenance politique. Car la répression que subissent les migrants et, à travers eux, les marges de la modernité, se fait toujours au nom de la « protection » d'une communauté politique qui leur préexiste. Mais avant d'y parvenir, il faut aller sur le terrain. L'étude de cas ci-dessous montre empiriquement comment une telle distinction prend forme, entre une violence *liée au droit* exercée vis-à-vis des citoyens de l'UE qui sont venus en aide aux migrants et une violence *déliée du droit* exercée vis-à-vis des migrants eux-mêmes, qui prennent alors la figure du Nègre.

Criminaliser la solidarité et laisser-mourir : une étude de cas

Début juin 2020, en pleine crise sanitaire, trois personnalités européennes débarquent à Goma, la capitale de l'une de vingt-six

19. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

20. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit.

provinces de la République Démocratique du Congo (RDC) et épicentre des groupes armés qui endeuillent l'Afrique des Grands Lacs depuis plus de deux décennies, mais aussi d'Ebola. Il s'agit de Janez Lenarčič, commissaire européen chargé de la gestion des crises, Jean-Yves Le Drian, ministre français en charge de l'Europe et des Affaires étrangères et Philippe Goffin, ministre belge des Affaires étrangères et de la défense. Officiellement, leur mission s'inscrit dans le cadre de la mise en place d'un pont aérien humanitaire qui vise à appuyer les pays africains pour lutter contre la Covid-19.

Cette action est très médiatisée et saluée en Europe, comme à chaque fois que le vieux continent se présente en leader mondial de la solidarité internationale. Mais en Afrique, les médias et plusieurs hommes politiques sont sceptiques quant aux raisons de la visite évoquées par l'UE. Le doute s'empare aussi de certains médias européens. À ce propos, la journaliste belge Colette Braeckman écrit : « Face à la Chine et à l'influence politique des États-Unis, il s'agit de rappeler [...] que l'Afrique centrale demeure pour l'Europe une zone d'influence et d'intérêt [...] c'est aussi ce qui s'appelle marquer son territoire »²¹. On assiste à la même réaction à Goma où certains militants considèrent que l'action de l'UE doit être liée à ses actions précédentes concernant la pandémie d'Ébola. Ces actions avaient été critiquées pour avoir eu recours à des actes illégaux concernant le test de vaccins²².

Gaspard, un jeune migrant de trente et un an, est originaire de Goma. Comme beaucoup de congolais, il ne comprend pas cette solidarité européenne et ses contradictions. Il ne comprend pas pourquoi, en Afrique, l'Europe se présente en champion de « l'humanisme » et de la « solidarité internationale » dans certaines situations comme celles d'Ébola et de la Covid-19, alors qu'elle maintient une posture d'une extrême violence dans d'autres situations telle que la chasse aux migrants. La critique de Gaspard n'est pas liée à l'action de l'UE en tant que telle, mais à la contradiction entre l'action humanitaire ciblée et une politique migratoire vécue comme mortifère. En effet, Gaspard vit en Turquie depuis quelques années. Il a plusieurs fois essayé d'entrer en Europe à partir de la Grèce, mais fait partie de ces migrants que les garde-côtes grecs pourchassent pour les en empêcher.

21. *Le Soir*, 11 juin 2020.

22. A. NYENYEZI BISOKA, « Ebola in the Congo: a forgotten conflict became a danger to world health », *The Conversation*, 9 septembre, 2019.

Au sein de l'UE : criminalisation de la solidarité, à travers une conception élargie de la « traite des personnes »

L'histoire de ces migrants, compagnons de route de Gaspard, a été découverte par les médias européens lorsqu'ont été diffusées les images de ces garde-côtes tirant à balles réelles sur les bateaux qui tentaient de rejoindre l'Europe. Depuis au moins 2012, on sait aussi que beaucoup d'associations européennes qui essaient de secourir les personnes comme Gaspard sont considérées comme criminelles : détentions, harcèlements, intimidations, poursuites judiciaires, arrestations et condamnations se sont succédé contre les activistes et membres de ces organisations de la société civile²³. Et depuis 2015, la surveillance des activités de ces organisations dans plusieurs pays européens s'est accrue. Il en est de même de la stigmatisation, de l'intimidation et de la suspicion des organisations et des volontaires qui essaient d'aider les migrants.

Pour ces pays européens, l'appui aux migrants illégaux, qu'ils soient ou non en détresse, est considéré comme relevant de « la traite des personnes » ou encore « du trafic illicite de migrants ». Selon Caritas Europa²⁴, la « directive facilitation » de 2002 de l'UE définit le trafic de migrants comme « l'aide à l'entrée, au transit et au séjour irréguliers sur le sol européen ». Elle oblige les États membres à prévoir des sanctions pour l'aide intentionnelle à l'entrée ou au transit de manière clandestine, mais aussi pour l'aide au séjour illégal. La décision-cadre de 2002, quant à elle, renforce le cadre pénal, obligeant les États membres à prendre les mesures pour que l'aide aux migrants soit passible de sanctions pénales effectives, proportionnées et dissuasives.

Plusieurs interprétations de la loi européenne et/ou nationale continuent à considérer des actes d'aide humanitaire comme du trafic de migrants en soulignant, par exemple, la satisfaction morale de la personne qui aide comme étant une compensation²⁵. Dans certains

pays comme l'Espagne, il a été interdit de documenter les arrestations des migrants et leurs traitements violents²⁶. Plusieurs citoyens européens ont alors été arrêtés et condamnés sur base de ces lois. Nous sommes ici au cœur de ce que Benjamin nomme la « violence légale ». Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le spectre de la « violence mythique » n'est pas très éloigné : même si la culture de la construction européenne est profondément démocratique – notamment en référence à ses origines anti-totalitaires –, de telles dispositions participent de la construction du mythe constitutif de la modernité européenne, celle d'une violence justifiée par la nécessité de « protéger » une communauté politique, communauté dont les valeurs abstraites sont celles de la liberté et de l'égalité pour tous ses membres.

Pour les citoyens européens les plus engagés dans le soutien aux migrants, l'Europe serait aveuglée par sa peur de ses populations *différentes*, ce qui la conduit à mettre en place un arsenal juridique qui génère la violence contre ceux qui, parmi ses propres citoyens, viennent en aide aux migrants. Cette peur susciterait de l'aveuglement face aux principes mêmes dont l'Europe revendique, à commencer par la protection de ses citoyens contre toute forme de violence, la promotion de la solidarité envers les démunis, ainsi que la nécessité de leur garantir l'accès aux services et aux droits fondamentaux²⁷. On relèvera néanmoins que l'UE n'a pas retenu la définition restrictive de l'ONU pour caractériser la traite des personnes : « La traite des personnes désigne le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil de personnes, par la menace ou le recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, [...] à des fins d'exploitation » (souligné par nous)²⁸. En Europe, la conception de la traite est une conception élargie, qui facilite la criminalisation de la solidarité elle-même, le motif « à but lucratif » n'étant pas nécessaire pour pouvoir qualifier l'aide aux migrants d'infraction criminelle.

23. S. CARRERA, J. ALLSOPP et L. VOSYLIŪTĖ, « Principales conclusions de recherche du projet ESRC sur les effets des politiques européennes de lutte contre le trafic illicite sur les acteurs de la société civile », 2016 : http://picum.org/Documents/Others/ESCR_Project_Main_Findings_Report.pdf, visité le 21 septembre 2020.

24. CARITAS EUROPA, « La "criminalisation" de la solidarité envers les migrants », 2019 : <https://www.caritas.eu/wordpress/wp-content/uploads/2019/07/CE-criminalisation-solidarite-FR-2019.pdf>, visité le 15 septembre 2020.

25. COMMISSION NATIONALE CONSULTATIVE DES DROITS DE L'HOMME, « Avis sur la situation des migrants à la frontière franco-italienne », 19 juin 2018 :

http://www.cncdh.fr/sites/default/files/180619_avis_situation_des_migrants_a_la_frontiere_italienne.pdf, visité le 17 septembre 2020.

26. Espagne. *Loi organique 4/2015 de protection de la sécurité publique*, 30 mars 2015 : <https://boe.es/buscar/pdf/2015/BOE-A-2015-3442-consolidado.pdf>, visité le 17 septembre 2020.

27. Voy. par exemple la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne.

28. Protocole des Nations unies contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer, additionnel à la Convention des Nations unies contre la criminalité transnationale organisée, 2000 : https://www.unodc.org/documents/middleeastandnorthafrica/smuggling-migrants/SoM_Protocol_English.pdf, visité le 15 septembre 2020.

À l'extérieur de l'UE : politique de la mort et laisser-mourir

Mais si la violence que le droit européen exerce à l'égard des organisations et des bénévoles qui soutiennent les migrants est à la fois réelle et grave, elle est fondée sur une rationalité tout à fait différente que celle que subissent les migrants comme Gaspard. Pour les citoyens européens, la violence subie relève d'une application du droit communautaire et/ou national : elle renvoie à une question d'interprétation des textes, sur la base du contrat qui unit le peuple à la Nation dans un acte réciproque de droits et d'obligations. Sur un plan plus anthropologique, il traduit une forme de reconnaissance due aux citoyens européens, considérés en tant qu'êtres humains, sujets des droits fondamentaux. Vis-à-vis d'eux, la criminalisation est violente, mais ne leur retire pas le statut de *sujet juridique* : au contraire, elle les constitue paradoxalement comme tels, dans la sanction même qu'ils subissent.

Or la violence qui s'exerce à l'égard des migrants est d'une toute autre nature. Elle a des allures d'une politique de la mort, d'une politique qui se tient en retrait du droit, et non d'une politique fondée sur les droits fondamentaux. En d'autres termes, pour les migrants, le droit ne les concerne que négativement ; ils sont « l'extérieur » de l'UE, ils n'existent pas comme sujet de droit pour le droit européen. Plus encore – et là aussi, Benjamin insiste sur ce point –, la violence exercée à l'égard de ceux qui se rendent solidaires des migrants est « conservatrice de droit » : par la sévérité dont l'UE fait preuve vis-à-vis des migrants, elle rappelle l'existence du droit européen comme tel, elle fait exister l'ordre juridique lui-même. Mais pour les non-citoyens que sont les migrants, l'activation de ce droit qui les ignore se métamorphose en une politique mortifère. Laquelle se manifeste empiriquement par l'acte de laisser-aller-mourir-en-mer.

En effet, le droit européen reste muet sur l'obligation internationale de secourir les personnes en détresse en mer et sur les opérations de recherche et de sauvetage²⁹. Ce silence laisse aux États membres toute la latitude pour décider de façon assez quasi-souveraine et, surtout, pour organiser une violence différentielle entre citoyens non-migrants et migrants non-citoyens. Dans ce dernier cas, le droit cesse d'être un simple droit : il débouche sur une politique de la mort, qui

trouve ses conditions de possibilité dans l'idée même de l'État de droit moderne lequel, en se constituant, produit automatiquement son dedans et son dehors ; la possibilité de vivre et de mourir.

Or c'est exactement ce contraste – pour ne pas dire cette contradiction – entre le discours humaniste de l'Europe et sa production de la mort que déplore Gaspard. Si, sur le plan rhétorique et discursif, l'Europe considère que tous les humains se valent et ont droit à la vie et à la dignité, la mise en application de ce droit envers les populations vivant « en ses marges », populations se tenant « en-dehors » de la modernité, produit ce que les auteurs de la perspective afro-critique considèrent comme « les Nègres » de la modernité occidentale, à savoir : un vaste ensemble de populations qui, à travers un retournement pervers, à travers l'opération visant à « protéger » le berceau de l'humanisme et de la raison critique, sont constitués en sous-humanité d'une humanité à vocation soi-disant universelle.

En effet, depuis plusieurs années, la mer Méditerranée est devenue un immense cimetière où l'Europe laisse se noyer plusieurs dizaines de milliers de migrants, de diverses origines³⁰. Il s'agit de ceux qui ont eu la chance d'échapper à esclavage en Afrique du nord, même si, pour beaucoup d'entre eux, ils seront ensuite renvoyés dans des zones de non-droit et de violence nue. « Ceux qui parviennent à traverser la mer sont souvent enfermés dans des conditions inhumaines dans de nombreux camps qui parsèment l'Europe. Parmi ces prisonniers, certains seront ligotés et renvoyés de force dans le désert du Sahara où l'Europe sous-traite à des États et à des mercenaires l'éloignement de ces humains de seconde zone »³¹.

Ainsi, si Benjamin nous permet de comprendre la manière dont l'État moderne et le droit rendent possible la violence, il ne nous permet pas de comprendre la différence, voire l'abîme, entre, d'un côté, ceux qui sont réprimés au nom de leur appartenance à une communauté politique, dans les limites de la légalité et de la légitimité en vigueur, et, d'un autre côté, ceux pour qui ce droit est supplanté par la force. Dans un cas, la vie est redressée, contrôlée, régulée, à

29. CARITAS EUROPA, « La "criminalisation" de la solidarité envers les migrants », *op. cit.*

30. Voy. : ONU, « La barre des 20.000 migrants morts en Méditerranée franchie après un naufrage au large de la Libye », 6 mars 2020 : <https://news.un.org/fr/story/2020/03/1063431>, visité le 16 octobre 2020.

31. A. NYENYEZI BISOKA, « "Please, I Can't Breathe": The Liège Tag and European "Sadonarcissism" », SSRIC, August 27, <https://kujenga-amani.ssrc.org/2020/08/27/please-i-cant-breathe-the-liege-tag-and-european-sadonarcissism>, visité le 12 octobre 2020.

l'instar de la microphysique du pouvoir et de la biopolitique chez Foucault ; dans un autre cas, elle cède le pas au laisser-mourir, la distinction entre vie et mort ayant elle-même été effacée³².

Les particularités de la violence mortifère qui attend les migrants renvoyés chez eux ou condamnés à mourir en mer doivent donc être conceptuellement distinguées de la violence dissuasive qui touche les Européens qui aident ces migrants. Cette distinction ouvre des pistes intéressantes pour approfondir la réflexion de Benjamin sur les rapports entre droit et violence. Tout en s'appuyant sur lui, il s'agit d'aller au-delà de l'auteur de *Critique de la violence* pour penser comment, historiquement, le fonctionnement quotidien de l'État moderne a toujours produit la nécropolitique en (post)colonie, c'est-à-dire « en périphérie » ou « en dehors » de la modernité occidentale. Comment penser cette différenciation interne au concept de violence ? La partie qui suit propose un début de réflexion.

La dignité face à la communauté politique moderne

Dans cette partie, nous nous attachons à montrer comment l'État moderne s'est construit sur la base d'une frontière opposant un « dedans » et un « dehors », cette frontière ayant à son tour généré un double processus : de constitution du sujet de droit en son sein, à la fois reconnu et assujéti ; et de formation de non-sujets en ses bords, résidents précaires de ces « espaces d'indignité » qui forment la périphérie elle-même. Dans de tels espaces, la nécropolitique a comme condition de possibilité l'idée même de communauté politique – et non seulement de droit – au sens de la modernité occidentale.

Nécropolitique et indignité du Nègre

Beaucoup d'associations continuent à se mobiliser pour venir en aide aux migrants vivant en grande précarité en Europe et aux bords de l'Europe. La question de la dignité de ces migrants face à la violence qu'ils subissent oriente cette solidarité. Comme nous venons de le voir, cette violence quotidienne est produite par un dispositif

de gestion de la vie des populations européennes mis en place par l'UE et les États membres, lorsqu'elle n'en est pas la conséquence. Il s'agit donc, pour ces Européens, de subir les effets d'une « biopolitique », pratique qui s'oppose à la « thanatopolitique », laquelle désigne un ensemble de dispositifs de « mise à mort » de populations qualifiées d'« indésirables » voire de « dangereuses » pour la survie ou la reproduction de l'État³³. Grâce à la pensée de Benjamin, mais aussi au-delà de lui, il est possible de comprendre cette opposition entre « biopolitique » et « thanatopolitique », en particulier dans les relations qu'elles entretiennent vis-à-vis du droit.

Il reste que le cas des migrants est très difficile à capter empiriquement car il n'y a pratiquement jamais d'ordre de « donner la mort ». À la place, on assiste plutôt à une politique du « laisser mourir » ou, plus exactement, du « laisser-aller-mourir ». C'est d'ailleurs cela qui avait nourri l'indignation européenne lorsque des garde-côtes tiraient à balles réelles sur les bateaux de migrants : une telle attitude contrevenait objectivement au « laisser-aller-mourir »³⁴. Pourtant, les personnalités politiques qui protestaient n'envisageaient aucune remise en cause radicale. Leur protestation s'inscrivait dans un espace séparant deux manières de réguler la mort : elle n'avait pas pour objectif de faire entrer dans l'espace de la communauté politique ceux qui sollicitaient l'hospitalité. Néanmoins, cette idée de « laisser-aller-mourir » ne peut pas s'expliquer par la seule mise en œuvre du droit européen. Elle est plutôt liée à une pluralité de facteurs – juridiques, politiques, historiques, économiques – qui relèvent du fonctionnement quotidien de l'État de droit en Occident et se tiennent à la périphérie du droit.

Pour le comprendre, il faut sortir de la conception occidentale qui oppose de façon dichotomique le « vivre » et le « mourir ». Cette conception, la perspective afro-critique l'a toujours trouvée incapable de rendre compte adéquatement la manière dont l'État de droit produit de la violence pour des catégories *spécifiques* d'êtres humains, tout en protégeant d'autres et/ou en permettant que d'autres puissent ménager des espaces de survie³⁵. Pour cette perspective, l'expérience historique de l'Afrique montre une différence entre une politique de

32. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 ; G. AGAMBEN, *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduction par Marilène Raiola, Paris/Seuil, 1997.

33. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit.

34. Voy. la vidéo sur BM TV : https://www.bfmtv.com/international/moyen-orient/syrie/des-gardes-cotes-grecs-tirent-en-pleine-mer-sur-des-migrants-qui-tentent-de-passer-la-frontiere_VN-202003030211.html, visité le 15 octobre 2020.

35. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit.

la vie (« biopolitique »), réservée aux citoyens de la métropole, une politique de la mort (« thanatopolitique ») qui condamnait explicitement les groupes indépendantistes ou révolutionnaires, et celle de la gestion d'un espace où, ceux qui s'y trouvent, *oscillent* constamment entre la vie et la mort, en tant que colonisés³⁶. Au regard d'une construction aussi complexe, des penseurs africains tels que Mbembe, Ajari, Miano, ou Ebousi ont permis l'élaboration d'un autre concept pour rendre compte de la vie au sein d'un tel espace d'entre la vie et la mort : la nécropolitique.

La nécropolitique est une modalité gouvernementale en tant que pouvoir social et politique que possède l'État de décider, par ses diverses pratiques internes, *qui pourra vivre*³⁷ et, complémentairement, celle ou celui dont *la vie ne sera pas prise en charge* – le migrant dans notre cas. Si cette modalité gouvernementale a été présente dans les colonies, elle a traversé les temps et semble être devenue aujourd'hui l'une des caractéristiques des démocraties libérales confrontées à l'expérience de migrations de masse, où ceux qui sollicitent l'hospitalité se caractérisent par leur extériorité même. Dans la perspective afro-critique, cette extériorité les constituent, non seulement comme « autres », mais comme « Nègres ». La nécropolitique désigne alors cette soumission de la vie du Nègre au pouvoir de la mort. Ce qui se joue dans la nécropolitique n'est pas la question de vivre ou de mourir ; ce n'est pas non la déclinaison de la vie politique dans le choix opposant l'obéissance à la mort. Comme avec les migrants, la vie du Nègre est une vie abandonnée à la *possibilité* de la mort, à côté même des vies dont l'État prend soin – avec violence ou non. Ces vies abandonnées sont des vies nègres parce qu'elles *côtoient* des vies dignes. En tant que modalité gouvernementale, la nécropolitique redéfinit ainsi fondamentalement les rapports entre une catégorie de personnes et le pouvoir étatique : il y a nécropolitique parce que la biopolitique fonctionne à côté de soi, que la thanatopolitique est toujours possible sans pour autant définir une norme générale, et que la norme qui régit le quotidien est celle d'une oscillation permanente entre vie et mort. Plus précisément encore, elle est celle d'une *possibilité* de la mort dans la *proximité* même de ceux qui jouissent de la vie, y compris au sein de rapports sociaux inégalitaires ou en tant que citoyens assujettis au droit.

36. F. FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit.

37. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit.

Les migrants non-européens comme Gaspard vivent dans cet état de « mort atmosphérique ». Leur vie s'inscrit dans un contexte de possibilité d'être tué ou d'être mené à la mort de manière permanente. En d'autres termes, ils peuvent mourir à tout moment malgré le discours « pour la vie » que l'UE ne cesse de produire et, plus encore, malgré ces pratiques « pour la vie » qu'elle met en œuvre à travers des actions humanitaires de grande ampleur (Ébola, Covid-19). L'enjeu de la nécropolitique devient alors celui de l'appartenance à une communauté politique ; elle porte sur la manière dont la non-appartenance fabrique la violence envers le Nègre, mais aussi sur les modalités de cette violence.

Pour Norman Ajari³⁸, cette question d'appartenance concerne spécifiquement la gestion de « l'espace de l'indigne », un espace qui ne se situe ni du côté de la vie, ni du côté de la mort, mais dans l'entre deux. Ici, en circonscrivant des territoires, les États modernes produisent des espaces périphériques où la vie *ressemble* à la mort ; où la vie est *invivable*. Ces migrants qui vivent dans ces espaces ressemblent à ces sujets colonisés chez lesquels la colonisation a procédé à des « mutilations définitives » qui ont produit un sujet dépossédé de son savoir, dépossédé de lui-même et investi par les logiques du dominant³⁹. Il s'agit pour Ajari des indignes, dont l'existence même présuppose les limites de la modernité occidentale ou encore le « délire qu'aura produit la modernité »⁴⁰.

Cette ressemblance entre la colonie et « l'espace indigne des migrants » fait apparaître le versant nécropolitique du pouvoir étatique : celui-ci a fini par déborder les frontières de la colonie pour s'installer dans les démocraties occidentales modernes, mais aussi les démocraties post-coloniales – qui désormais produisent cette possibilité de mourir sur base du seul principe de non-appartenance. Ainsi, avec les indignes, la souveraineté cesse de n'être que ce pouvoir d'exercer le contrôle aux frontières des États-nations ou bien des institutions supranationales. Elle devient le droit d'exercer le contrôle à la fois sur la mortalité et l'entre mort et vie⁴¹. Dans ce sens, la nécropolitique a pour condition de possibilité la constitution de la communauté politique au sein de l'État moderne. Voilà pourquoi la

38. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit.

39. N. YALA KISUKIDI, « Laetitia Africana. Philosophie, décolonisation et mélan-colie », op. cit.

40. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 10.

41. F. FANON, *Peaux noires, masques blancs*, op. cit.

perspective afro-critique insiste sur la nécessité d'une politique de vie qui soit celle de « l'en-commun »⁴² et de la « dignité »⁴³. Mais si l'en-commun et la dignité sont les conditions de la politique de la vie, comment penser cette politique en dehors de toute idée de communauté politique – qui est la condition de la nécropolitique ?

Pour la dignité : « détruire » la communauté politique moderne ?

Selon Walter Benjamin, il ne sera pas possible de vaincre la violence par le droit. Il en est de même pour la perspective afro-critique pour laquelle la fin de la nécropolitique ne peut passer que par une lutte qu'il faut envisager en dehors du droit positif. Mais plus encore, pour la perspective afro-critique, le droit seul n'est pas en cause. C'est aussi le fonctionnement général de l'État moderne qui pose problème. Et plus précisément l'idée d'une communauté politique en son sein. Car, si les migrants sont refoulés à la mer, c'est parce qu'ils *n'appartiennent pas* à la communauté politique européenne. Voilà pourquoi une solution au problème de la nécropolitique ne peut pas se construire autour de l'idée d'appartenance politique. Pour les migrants, la lutte pour la dignité ne peut pas être celle d'une simple appartenance. Au contraire, cette lutte part de la question de savoir comment ne pas assujettir la valeur de la vie humaine au droit.

En d'autres termes, la lutte pour la dignité ne devrait pas se confondre avec l'aspect substantif de la citoyenneté qu'on retrouve dans les *citizenship studies* où il s'agit de lutte pour l'appartenance politique⁴⁴. Dans ce champs d'étude, la citoyenneté désigne un statut légal et renvoie à l'ensemble des droits et des devoirs acquis à travers le temps par une communauté donnée. Il s'agit donc d'un statut formel composé de droits et devoirs civils, politiques et sociaux⁴⁵. C'est donc avant tout l'aspect légal, juridique et codifié de la citoyenneté qui apparaît, et qui fonde l'égalité qui est à la base d'une conception de la citoyenneté comme lien social⁴⁶. Or, ce champ d'étude montre

42. A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.

43. N. AJARI, *La dignité ou la mort*, op. cit.

44. C. GIRAUD, *Mobilités, subjectivités et citoyennetés dans la ville globale : le cas des personnes mobiles hautement qualifiées à Bruxelles*, Thèse présentée en vue de l'obtention du titre de docteur en sciences politiques et sociales, Université catholique de Louvain, École des Sciences Politiques et Sociales, 2017.

45. T. H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

46. D. SCHNAPPER, *Qu'est-ce que l'intégration ?*, Paris, Gallimard, 2007.

que l'histoire de la citoyenneté n'a pas toujours été linéaire. Elle a été marquée par une succession de revendications et de luttes qui ont mené à redéfinir le contenu de la citoyenneté afin d'inclure de nouvelles catégories sociales, de nouvelles visions du monde et de nouveaux droits⁴⁷. Comme définir qui est citoyen signifie en même temps définir qui ne l'est pas, « *citizenship and its alterity always emerged simultaneously in a dialogical manner and constituted each other* »⁴⁸.

Ainsi, chaque fois que des non-citoyens ont pris conscience de l'arbitraire de leur situation et des critères qui définissent qui a accès à la citoyenneté et qui n'y a pas accès, ils se sont rassemblés pour réclamer un droit à l'égalité. Ils se sont constitués eux-mêmes comme sujets politiques⁴⁹. Cette identité est ici comprise comme un processus de lutte, par les non-citoyens, qui donne lieu à une zone grise sur le statut de citoyen et le contenu de ce qu'on peut considérer comme « agir en bon citoyen ». En d'autres termes, chaque époque et chaque contexte ont connu des groupes sociaux subalternes évincés du domaine politique. Dans leurs luttes pour appartenir à la communauté des citoyens et en tirer des avantages, ces subalternes ont remis en question l'être politique, le modèle proposé par les dominants, les critères déterminant qui est citoyen et qui ne l'est pas⁵⁰. Au cours de cette période, ils ont subverti le sens même du bien public tel que défini, construit et préservé par le groupe dominant⁵¹.

Mais cette perspective de lutte par la citoyenneté n'est ni celle de Benjamin ni celle de la pensée afro-critique pour deux raisons : tout d'abord, cela supposerait de faire dépendre la lutte contre l'exclusion de sa reconnaissance par le droit, alors que celui-ci apparaît comme intrinsèquement violent ; ensuite, cela impliquerait une forme de lutte contre l'exclusion qui aboutirait à la production des nouveaux exclus, dans la mesure où l'idée d'appartenir à une communauté des citoyens suppose toujours des frontières à la citoyenneté ; c'est-à-dire des non-citoyens, des indignes, d'autres migrants. Pour la pensée afro-critique dès lors, ce qui rend possible la nécropolitique, c'est l'idée

47. C. GIRAUD, « Mobilités, subjectivités et citoyennetés dans la ville globale », op. cit.

48. E. ISIN, *Being Political: Genealogies of Citizenship*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2002.

49. *Ibid.*, p. 283.

50. *Ibid.*

51. C. GIRAUD, « Mobilités, subjectivités et citoyennetés dans la ville globale », op. cit.

même de la communauté politique au sens moderne. Car, en effet, ce qui est en jeu dans cette logique d'appartenance politique, et qui est consubstantiel à l'exclusion, n'est de l'ordre du rationnel mais bien de la phobie face à l'autre.

Ici, l'idée de communauté politique qui exclut a priori les autres humains – en créant ainsi la possibilité de la nécropolitique – renvoie au problème du fantasme, tel qu'on l'a observé, par exemple, dans l'histoire des rapports d'exclusions raciales et coloniales entre les noirs et les blancs depuis plusieurs au moins six siècles. L'expérience africaine de la colonisation montre que, dans l'histoire de la philosophie occidentale, lorsqu'il a été question du Nègre, « la raison a perdu la raison »⁵², elle s'est affolée et abîmée dans une espèce de question vide car, en voyant le Nègre, la question a toujours été de savoir pourquoi il était différent. Une telle question a produit l'« affabulation » dans le sens où la rencontre avec l'autre, avec ce qui ne semblait pas être familier au blanc, a mis en déroute ses facultés rationnelles⁵³. Ce qui a produit un processus de construction tout à fait imaginaire de ce qu'était le *noir*, de ce qu'était *l'autre*, mais aussi de la *distance* qu'il fallait créer entre eux.

Ainsi, pour l'anthropologie performative du discours colonial, « le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous [...] ne devons penser ni à un Dieu spirituel ni à une loi morale [...] on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain »⁵⁴. Le Nègre serait donc « brut, irrationnel et désigné en termes de vide, de pulsions, de désordre ». Ainsi, au lieu de penser l'origine de la communauté politique moderne dans le chaos hobbesien, il y aurait lieu de la situer au niveau de la peur de l'autre et de l'irrationnel que cette peur génère.

En effet, un problème fondamental de la philosophie politique occidentale a souvent été de penser la communauté politique à partir d'un point zéro du point de vue politique ; d'une vie apolitique comme on la retrouve chez beaucoup de philosophes contractualistes – comme si le politique apparaissait de manière performative malgré l'expérience quotidienne qui en réalité le présuppose. Or, avant qu'elle ne soit confisquée par le discours juridique, cette communauté politique existe empiriquement : souvent, le droit permis de

la distinguer des autres modes de vivre, d'être et de faire société, non de la créer. L'expérience africaine liée à la colonisation montre que cette apparition illusoire et performative du politique a été surtout liée à une peur irrationnelle et irraisonnée mais aussi basée sur un manque, une insatisfaction de soi que le colon a voulu combler en violentant le Nègre⁵⁵. C'est aussi dans ce processus que la modernité aura produit un double délire : la race et le Nègre qui, par leur invention même, ont défié l'humanisme prétendu⁵⁶. En créant la communauté des Européens, l'Europe a créé en même temps des migrants. On a alors vu à l'œuvre une forme de raison nègre qui considère le migrant, contrairement aux Européens, comme le sans-papier, l'intrus, celui qui peut aller mourir. Celui-là a les allures d'une bête ; du Nègre.

Or, si le migrant est malgré tout un humain, ne faut-il pas le laisser entrer sur le sol européen au lieu de le refouler à la mer ? Mais comment le faire sans risquer de détruire le droit qui doit être respecté ? Comment y parvenir sans mettre en difficulté les partis politiques qui doivent se faire réélire et qui ont besoin d'un certain discours sur les migrants ? Comment accueillir ces humains si le budget national, prévu pour les Européens, ne prévoit pas de moyens pour prendre soin des migrants ? Comment prendre soin des gens qui n'ont pas payé d'impôt ? Quel statut donner à ces intrus ?

Il est possible que la seule manière de vaincre la nécropolitique – fondée à la fois sur l'idée d'appartenance fonctionnelle et sur le droit positif – soit de détruire l'idée de communauté politique moderne, au sens où Benjamin lui-même envisageait, à travers l'idée de « violence divine », l'idée d'une destruction « qui anéantit, au nom et par amour du vivant, sans verser le sang ». Il s'agit de la destruction, non seulement de la violence des hommes, mais de la complicité du droit avec la violence dans l'État moderne. La tâche d'une articulation entre l'auteur de *Critique de la violence* et la voie ouverte par la perspective afrocritique se trouve sans doute là : dans la capacité à démanteler une certaine idée de la « communauté des sujets de droit » au nom de la promesse de justice et de dignité à laquelle aspirent ceux qui, même vaincus par elle, se tiennent toujours debout face à l'histoire.

52. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit.

53. *Ibid.*

54. G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Pocket, 2012.

55. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit.

56. A. MBEMBE, *De la post-colonie*, op. cit.

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.

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 surnoise. 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

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

2. *Ibid.*, p. 365.

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 développaient 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

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 particulier du fétichisme du droit – qu'il faut comprendre dans le sens général de la matrice juridico-institutionnelle des démocraties 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

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*).

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 Élégie », 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 Élégie », 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.

CONCLUSION

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 présumé 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 passe¹¹. 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 moderne¹². 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 médiateur [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 : lemuriz@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 <i>Gewalt</i>	27
Sur les rapports de la violence au droit naturel et au droit positif	29
Violence et droit de grève	33
Violence mythique (<i>mythische Gewalt</i>) et violence divine (<i>göttliche Gewalt</i>)	35
 Chapitre 2. Walter Benjamin face à Max Weber : la violence, l'éthique, le droit	43
Le droit <i>contre</i> la violence : la perspective régulatrice (Weber)	44
Critique du pacifisme	45
La violence, cette tache indélébile	48
Le droit <i>comme</i> violence : la perspective messianique (Benjamin)	49
La théorie du droit en question	51
Sur la violence divine	53

TABLE DES MATIÈRES

Face à la violence : sortir du droit, penser le symbolique	58
<i>Une critique de l'envoûtement</i>	59
<i>L'ouverture au symbolique</i>	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
<i>Les limites du pacifisme à dire le juste</i>	86
<i>Comment traduire ce mouvement ?</i>	88
<i>La violence divine, antithèse de la violence mythique ?</i>	89
Le messianisme comme métaphysique du temps réversible . .	91
Par-delà le <i>religio</i> , 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 néropolitique en (post)colonie . .
Walter Benjamin et la pensée afro-critique
<i>Walter Benjamin et « l'objet » universel de la violence</i>
<i>Une expérience spécifique de la violence : la perspective</i> <i>afro-critique</i>
Criminaliser la solidarité et laisser-mourir : une étude de cas . .
<i>Au sein de l'UE : criminalisation de la solidarité, à travers</i> <i>une conception élargie de la « traite des personnes »</i>
<i>À l'extérieur de l'UE : politique de la mort et laisser-mourir</i> . .
La dignité face à la communauté politique moderne.
<i>Néropolitique et indignité du Nègre</i>
<i>Pour la dignité : « détruire » la communauté politique</i> <i>moderne ?</i>
Conclusion. Sortir du droit ? Réflexions sur la politique, la violence divine et la poésie du monde
Liste des auteurs.