Deus sive Justitia. Note sur « Critique de la violence »

Gérard Bensussan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2838>

DOI : 10.4000/cps.2838

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 15-22

ISBN : 978-2-35410-197-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Gérard Bensussan, « *Deus sive Justitia. Note sur « Critique de la violence »* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 27 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 15 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2838> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2838>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Deus sive Justitia Note sur « Critique de la violence »

Gérard Bensussan

Le mérite le plus patent de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin consiste à défaire toute représentation *innocente* de la violence et de ses usages, toute compréhension de la violence qui n'y verrait que l'innocuité d'un moyen neutre légitimé, ou pas, par les fins qu'il vise, les intérêts qu'il sert ou les classes qui le mobilisent. « Dans cette perspective, la violence est un produit naturel, en quelque sorte un matériau brut dont l'utilisation ne pose aucun problème ».¹ S'interroger sur la violence ne peut pas se réduire à sa considération naïve comme simple organon de l'histoire et des forces qui s'y affrontent. Ladite « perspective » est donc d'emblée écartée. L'essai de 1920-1921 est constamment tenu et tendu par la vive attention à ce qu'a toujours de térébrant la violence et que n'aperçoivent guère ses diverses banalisations condensées sous la « furie du disparaître » qu'évoque Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le premier pas vers les distinctions qui opèrent efficacement tout au long du texte consiste d'ailleurs à se mettre en quête d'un « critère plus précis » (211) que celui qu'entrecroisent droit naturel et droit positif, justifier les moyens par la justice des fins pour le premier, garantir la justice des fins par la légitimité des moyens pour le second. Au contraire, « le sens de la distinction entre une violence légitime et une violence illégitime n'est nullement évident » (213). On pourrait ajouter, dans le fil des observations de Benjamin, que toute violence, sans exception, doit toujours, au moins pour elle-même, *se légitimer* – il suffit de songer aux

1 Benjamin, Walter, « Critique de la violence », dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 211. Dans la suite du texte, j'indique la pagination entre parenthèses.

attendus de la conférence de Wannsee qui décide de la « solution finale » pour s'en convaincre. Par conséquent, et sauf à recourir hasardeusement au critère très « imprécis » de la légitimité, c'est-à-dire à un critère absolument extérieur à son objet (mais alors où le mettre et qu'en faire?), on pourrait dire que toute violence est « légitime » puisqu'elle est par avance ou après-coup autolégitimée et autolégitimante au nom d'une autre violence, censément préalable et insidieuse, à quoi elle ne ferait que réagir. Cette réactivité dans quoi la violence s'installe lorsqu'elle en appelle à plus violent et plus ancien qu'elle-même est l'indice de la pauvreté théorique du cadre qu'elle esquisse et autorise.

Pour trouver une voie tout autre, Benjamin fait entrer la question de la violence dans un nexus organisé par le droit et la justice. C'est dans ce triangle violence-droit-justice que se déploie toute son analyse. Elle prend son essor depuis une première distinction, bien connue, entre la violence « fondatrice » de droit et la violence « conservatrice » de droit déterminées comme fonctions, « double fonction » soumise à la critique proprement dite (223). Cette distinction est évidemment capitale et sa mise en œuvre ouvre à des analyses spécifiées du droit de grève, de la question de la légitime défense, de la peine de mort, d'un éventuel droit de guerre. Benjamin s'y montre attentif à la « menace » qui s'attache constamment à la dualité fonctionnelle de la violence, en particulier dans la figure du grand criminel dont la « grandeur » tient à ce qu'il menace toujours de passer de la simple transgression de la violence conservatrice, laquelle lui vaut la « secrète admiration » du peuple (216), à la fondation d'un nouveau droit autorisée par cette violation et qui, elle, suscite l'effroi. Brecht a très bien représenté cette « menace » dans *La résistible ascension d'Arturo Ui* et, aujourd'hui, les liens avérés entre telle ou telle mafia et tel ou tel appareil d'État pourraient aisément en illustrer le propos. Je ne m'arrêterai pas sur cette distinction. Elle est indéniablement féconde car elle thématise de façon originale la théorie marxiste du droit qui faisait alors l'objet d'importants débats et elle va à sa manière dans le sens du bolchévisme, pour dire rapidement et globalement la chose. En outre, elle est aisément intelligible dans l'investissement de la double fonctionnalité qu'elle déploie.

Je voudrais m'acheminer vers un point de plus grande perplexité, laquelle s'annonce déjà dans le rapport insistant posé entre la loi et le destin, entre l'ordre du droit et la force aveugle qui le sous-tend. Le destin, peu explicité dans l'essai de 1920-1921 contrairement à ce qui s'y

promet, désigne sans doute le tour historial ou la façon historique dont la violence se pose (*sich setzt*) dans la loi (*Gesetz*). La violence « tombe historique », pour utiliser une expression de Péguy, dans le système juridico-politique de la répression conservatrice de droit. Elle tombe encore « historique » dans la déposition violente de l'ancien droit. Le destinal benjaminien, c'est cette tombée historique de la violence, son clinamen fatal ou encore son ultime « couronnement » (222). Le destin laisse ainsi planer toujours sa « menace ». Il est cette menace même, non point seulement comme péril à venir mais comme tombée historique toujours déjà là. On pourrait dire que le destin se joue en entier dans ce rapport – qui n'est rien d'autre que *l'état d'exception* où se nouent l'historial et le destinal, le permanent et l'exceptionnel, la catastrophe qui dure et son interruption qui vient. Le « programme » benjaminien consiste à tenter d'interrompre l'interruption permanente et à opposer une exception « exceptionnelle » à l'état d'exception permanent que signifie et incarne la violence du droit ou plus exactement sa profonde et intime « corruption » (223). Contrecarrer le destin par le destin, en quelque sorte – d'où l'aspect restauratif et anti-progressif, au sens messianique et tikkounique, de sa pensée. La question se pose alors de savoir quels « moyens » mobiliser pour instaurer un état d'exception « véritable » (différent de ce qu'en détermine Schmitt par exemple), c'est-à-dire qui ne soit pas équivalent à l'État comme forme de la domination perpétuée. En d'autres termes : quelle violence opposer à la violence ? Par où l'on retrouve le dilemme d'où l'on était parti, les deux prémisses contradictoires, violence et légitimité, s'évasant désormais vers une unique solution, vers une réponse forte mais extrêmement problématique.

Une seconde distinction vient en effet croiser la différence entre les deux fonctions de la violence du droit. Plus exactement, elle la relève dans une séparation plus radicale et plus profonde car elle n'obéit pas à l'entre-détermination des moyens et des fins mais elle s'emporte depuis la structure de la manifestation d'existence et la relation à « la vie » (234). L'une et l'autre fonction, la fondatrice et la conservatrice, appartiendraient en fait en tant que violences à un même registre et à un même paradigme, la violence mythique, laquelle serait à proprement parler la véritable violence fondatrice, la manifestation la plus authentique de toute invention de droit. « La violence mythique est violence sanglante exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple

(*über das blosse Leben um ihrer selbst*)» (238). La violence mythique s'oppose donc à la violence établie par le moyen de la même violence instrumentale, elle retourne contre les violents la même «critique des armes» que celle qu'ils utilisent. Ainsi, la violence mythique s'inscrit dans une forme exhaussée et hyperbolique de la réactivité légitimante qui fait le fond pseudo-argumentatif de toutes les justifications de la violence – et on peut considérer que la violence terroriste, aujourd'hui, en amplifie encore le régime «mythique». Mais cette forme amplifiée est aussi un destin, elle donne figure à la forme destinale de la violence mythique. Premier point : la violence mythique assume entièrement son «caractère de moyen», elle «s'efforce d'atteindre par la violence cela même qui est instauré comme droit», mais lorsqu'elle y parvient, «au lieu de congédier la violence, elle en fait une violence fondatrice» et «elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence mais liée à elle de façon nécessaire et interne» (235-236). La violence mythique détient ainsi un «principe» qui l'anime en profondeur, le pouvoir (*Macht*), et elle révèle dans ses ouvrages la vraie nature du droit, de tout droit : dans sa fondation et sa conservation, il est intimement associé à la violence dont il est la manifestation intègre et durable sous des formes différenciées. Deuxième point, «la vie», par où surgit le destinal de la violence mythique : le droit est en effet l'instance qui met «la vie» à l'arrêt, la fige et l'enveloppe dans une carapace de violence plus ou moins douce mais toujours monopolisée par l'État (on peut et même on doit supposer ici une réminiscence assez précise des paragraphes de *L'Étoile de la rédemption*, III, 1, consacrés à l'État et à sa capacité insigne «d'affirmation violente de l'instant»).² On comprend que c'est bien cette interruption violente de la vie, ce pouvoir exercé «sur la vie pure» dans la fondation mythique du droit qu'il s'agit d'interrompre et de libérer, de restituer à sa propre vitalité. La violence mythique s'inscrit dans le cycle de la répétition sans fin de la violence car elle s'exerce «pour elle-même», c'est-à-dire pour la production et la reproduction du «pouvoir». Elle assure à la catastrophe sa durée et son assise, et à l'exception sa permanence. Les manifestations mythiques de la violence, en particulier de la violence de provocation des dieux qui tient, pour Prométhée par exemple, dans «l'espoir d'apporter un jour aux hommes un droit

2 Rosenzweig, Franz, *L'Étoile de la rédemption*, 2^e éd. française, Paris, Le Seuil, 2003, p. 461-466.

nouveau » (235), forment ensemble « la sphère incertaine et ambiguë du destin » (235), comme on peut le voir aussi pour Niobé qui y succombe, mais sans anéantissement radical ni hybris (elle demeure en vie et la frontière entre humain et divin se maintient comme faute et poids de la faute). Il y a un destin mythique du droit qui se joue, s'incarne et se métamorphose dans les formes, « incertaines et ambiguës », du pouvoir et de l'État, lesquelles ne se transfigurent que pour mieux endiguer le vivant de la vie. Celui-ci, dont il faudrait encore préciser les contours, semble évidemment appeler à sa désincarcération. Comment la vie fera-t-elle valoir le vivant, qu'elle porte en elle et au-delà d'elle, contre la violence juridique du mythe ?

Par l'exercice d'un tout autre type de violence que Benjamin appelle violence « divine ». Si la violence mythique est animée par un principe directeur et orientateur, *le pouvoir*, la violence divine est tout entière aimantée par un autre principe, absolument « contraire » (238), *la justice*. « Dieu » alors se substitue au destin, la justice des fins à la violence des moyens. Le premier trait saillant de cette violence divine, c'est qu'elle donne un congé définitif et irréversible au droit et qu'elle commande une « politique » déliée de tout rapport au juridique et soumise à la seule justice des fins. La violence mythique combat la violence par la violence, situation classique emportée par tout rapport de forces et par la requête de ses torsions et transformations politiques. La violence divine combat en revanche la violence par la justice. Mais elle ne peut le faire que selon une modalité radicalement destructive, « destructrice sans limites », écrit même Benjamin (238). Si Niobé a la vie sauve, Coré et ses deux cent cinquante compagnons de révolte sont anéantis jusqu'au dernier, « la terre les recouvrit et ils disparurent du milieu de l'assemblée ». ³ Dieu frappe les « privilégiés » du groupe de Coré, les prêtres, les notables (238), c'est-à-dire tous ceux qui incarnent, représentent et assurent institutionnellement « la domination du droit sur le vivant » (238), « princes de la communauté, considérés dans les solennités, hommes de renom », dit le texte de *Nombres*. Niobé, au contraire, est une figure du juridique, alourdie de culpabilité, porteuse d'une faute devant les dieux (235). La violence divine est une figure entièrement justicielle. Deux interrogations ne peuvent alors manquer de se présenter. D'abord : qu'est-ce qui régit et ordonne la différence de

3 Nombres 16, 33.

régime qui sépare la violence mythique de la violence divine? Ensuite: la violence divine est-elle *plus* violente encore que la violence mythique, est-elle exterminatrice (biblique) là où la violence fondatrice de droit n'était que régulatrice (mythique)?

La violence mythique, dit Benjamin, est sanglante, elle s'exerce pour elle-même et contre la vie pure. La violence divine, en revanche, «est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie (*über alles Leben um des Lebendigen willen*)» – l'allemand est un peu moins opaque que le texte français, mais à peine (238). La pureté de la violence divine s'oppose donc au sanglant de la violence mythique. Par ailleurs la violence divine ne s'exerce pas pour elle-même mais pour le vivant, fût-ce au détriment de «toute vie». C'est bien le vivant de la vie qui règle dans leurs différences en même temps qu'il les co-associe et les co-détermine le mythique et le divin. La violence de justice détruit tout droit. «Pure et immédiate», elle est seule «capable d'endiguer la violence mythique» (238). Elle paraît bien s'égaliser, dans certaines intonations du texte, à l'interruption messianique de l'histoire des hommes. On ajoutera en passant qu'elle disqualifie toute modalité du Souverain, lequel, dans sa version décisionniste, incarne l'exceptionnalité absolue, la permanence d'une spoliation de liberté, alors que la violence divine destitue toute souveraineté des souverains, c'est bien là sa «pureté». Le seul Souverain, si l'on veut (c'est le seul sens possible selon moi de la dernière phrase de l'essai), c'est Dieu, un *Deus sive Justitia* qui délivre du droit en frappant ceux qui en jouent ou l'exercent contre la justice.

Reste à comprendre la nature ou le degré de violence de la violence divine. Pourquoi et en quoi sa «pureté» s'oppose-t-elle au caractère «sanglant» de la violence mythique? L'engloutissement dans la «bouche de la terre» de Coré, de tous les siens, de leurs biens et de leurs familles est-il moins «sanglant» que la mise à mort des enfants de Niobé? Non, évidemment. S'il s'agit de degrés dans l'extension et les usages, il faudrait même aller jusqu'à évoquer la possibilité hypothétique d'une hyperviolence dans l'éradication du droit et de ses porteurs. La non-correspondance et l'écart entre «la vie» et «le vivant», le sacrifice «accepté» dans la violence divine (239), la violence révolutionnaire envisagée comme «la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes» (242) semblent parfois le signifier. Un certain nombre de passages de l'essai, lus littéralement, peuvent provoquer un refus indigné, voire une révolusion – c'est le cas de Marcuse dans la postface

à l'édition de poche Suhrkamp de *Zur Kritik der Gewalt*.⁴ Il s'agit des quelques développements associés à la violence divine où Benjamin s'en prend au « dogme qui affirme le caractère sacré de la vie » et où il va jusqu'à y déceler le signe d'un affaiblissement de la tradition occidentale. Précisons au passage, puisque le « judaïsme » est très paradoxalement convoqué (240), que « le choix de la vie », éventuellement contre « le vivant » ou « l'existence juste » au sens où il est entendu dans l'essai sur la violence, constitue un précepte éthique majeur de la tradition juive, très ancien et inconditionnel. « Fausse et basse est la proposition selon laquelle l'existence se situerait plus haut que l'existence juste, si par existence on entend le simple fait de vivre » (240). La phrase vise Kurt Hiller, cité, et on croirait y entendre la critique anticipée de l'alternative camusienne entre « la justice » et « ma mère ». La position benjaminienne est donc d'une extrême radicalité. En tout cas, elle pose la violence divine comme s'exceptant de toute « condamnation de la mise à mort violente de l'homme par les autres hommes » (239). Toute la question est de savoir s'il est possible de s'en tenir à cette lecture et à cette intelligence littérales du texte, lesquelles obligeraient à postuler l'hypothèse d'une hyperviolence divine, aussi insondable que le mal radical kantien. Je crois qu'on ne le peut guère – même s'il convient de ne pas se débarrasser trop vite des difficultés, des équivoques, voire des considérables apories charriées par l'argument.

Sous les pavés bolchéviks de la violence mythique *et* de la violence divine ainsi entendue, apologétiquement différenciées *et* associées, affleure en effet, à même l'écriture de Benjamin, ses contours et ses retraits, la possibilité de comprendre la « destruction » comme l'effet de la justice elle-même, vivante, dans son combat contre le droit et l'État saisis dans leur arrêt létal. La différence de la justice et du droit, leur opposition irrécyclable, forme une sorte de chiasme si on la laisse travailler avec la contradiction de la violence mythique et de la violence divine. On pourrait alors lire la violence divine comme une violence sans violence, si je puis dire, une violence en tout cas qui serait celle du vivant (en latin comme en grec vie et violence ont une même racine), sans cesse en lutte contre sa mise aux arrêts. La justice est vivante, le droit est fixation

4 Marcuse, Herbert, « Nachwort », dans Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, p. 103.

mortifère. La violence divine serait alors la simple manifestation de cette justice vivante qui n'aurait jamais besoin de recourir aux « moyens » de la violence mythico-juridique, car elle disposerait des « moyens purs » (229) d'une justice impérissable, « révolutionnaire » sans doute, messianique sûrement. Benjamin opposerait ainsi dans la sinuosité de sa dé-monstration une *violence-moyen* qu'il faudrait condamner avec la dernière fermeté car elle ne serait que la violence moyenne, l'arme de toutes les dominations et de toutes les oppressions, passées, actuelles et à venir, et une *violence non-violence* qui serait essentiellement l'interruption de la violence-moyen par la justice. L'hypothèse de l'hyperviolence divine s'en trouverait alors considérablement affaiblie sans pouvoir être toutefois rayée d'un trait de plume. La question de savoir ce que sont les formes et l'efficacité concrètes de la violence sans violence de la justice n'est pas tranchée. Mais on peut alors en pressentir l'historicité profonde, l'inscription dans une trame d'histoire dont les figures bibliques sont comme les paradigmes et les indices, et mieux comprendre alors le préalable benjaminien selon lequel seule une considération enracinée « dans la philosophie de l'histoire » (213) permettrait de dénouer les fils entrelacés du droit et de la justice. Sous ces attendus, on peut même aller jusqu'à estimer, comme l'a fait M. Goldschmit dans une belle thèse soutenue il y a quelques mois à Strasbourg, que la « violence divine » ne serait rien d'autre qu'un drame baroque, une mise en scène qui nous ferait voir le grand ordonnancement et le terrible spectacle de l'histoire – une allégorie de la Justice.