

MASTER ERASMUS MUNDUS EUROPHILOSOPHIE

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

**La violence de la loi et le problème de la justice
chez Benjamin et Derrida**

Mémoire de Master en philosophie présenté

sous la direction du Dr. Tobias N. KLASS

par

Serdar KENÇ

Année académique 2014-2015

Remerciements

Je remercie mon directeur de mémoire, Monsieur le professeur Tobias N. Klass, pour ses remarques et suggestions bibliographiques qui m'ont permis de mener à bien ce travail. Je remercie également Monsieur le professeur Peter Trawny qui a accepté de lire et évaluer mon travail.

Table des matières

Table des matières	3
I.Introduction.....	5
1. Le premier chapitre : La critique de la violence et la possibilité de la justice.....	9
1.1. Quelques remarques préliminaires sur le texte « <i>Zur Kritik der Gewalt</i> ».....	9
1.2. Le sens ambivalent du mot « Gewalt »	10
1.3. Le rapport entre la violence et le droit	11
1.3.1. La violence fondatrice et conservatrice de droit	15
1.3.2. L'origine mythique de la violence	19
1.4. A la recherche de la non-violence : Le moyen pur	23
1.4.1. Le langage comme le moyen pur	23
1.4.2. La politique des moyens purs.....	25
1.5. La violence divine	27
1.5.1. La critique de la « théologie-politique » chez Benjamin	31
1.6. De la destruction à la déconstruction	34
2. Le deuxième chapitre : L'impossibilité de la justice	36
2.1. Introduction	36
2.2. L'enjeu et la critique de Derrida à propos de « <i>Zur Kritik der Gewalt</i> ».....	36
2.3. « La force de loi »	38
2.3.1. L'origine de la loi	40
2.3.2. Le problème de la signature	40
2.3.4. Le fondement « mystique » de l'autorité	42

2.4. La déconstruction du droit.....	45
2.4.1. Les apories en ce qui concerne la justice	47
2.4.1.1. La première aporie : La règle, calculable et incalculable.....	47
2.4.1.2. La deuxième aporie : La décision et l'indécidable.....	50
2.4.1.3. La troisième aporie : La critique de l'idée de l'horizon et l'«à-venir »	54
2.5. L'exigence de la justice et la politique.....	58
3. Conclusion.....	60
4.Bibliographie.....	63

I.Introduction

« Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il faut y obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes. » Pascal, Pensées.

Le but de ce mémoire consiste à révéler le rapport problématique entre la violence, le droit et la justice à travers la pensée de Walter Benjamin et Jacques Derrida. Notre objectif consistera plus précisément à étudier le problème de la justice en relation avec la violence et le droit. En suivant la thèse selon laquelle la violence est inhérente au droit et au pouvoir, nous voudrions nous pencher sur le problème de la justice à travers les pensées de Benjamin et de Derrida.

Tout d'abord, il faut dire que nous avons de bonnes raisons de discuter ce problème entre Benjamin et Derrida dans la mesure où ce dernier a déjà consacré un travail sur « *Zur Kritik der Gewalt* » de Benjamin qui s'intitule « *Force de loi* ». Ainsi, notre étude est une réflexion autour de deux philosophes se porte principalement sur les textes des auteurs précités : Benjamin et Derrida. Dans ce contexte, notre point de départ sera l'étude de la problématique selon laquelle le droit se crée par la violence et la violence est essentiellement intrinsèque au droit et au pouvoir. Ensuite, dans ce cadre, nous allons remettre en question le problème de la justice, qui est le résultat de la première, selon laquelle le droit ne rend pas la justice. Par conséquent, nous souhaitons, au travers de ce qui suit, exposer les lignes générales de notre travail.

Dans notre premier chapitre, nous commençons par révéler le rapport entre la violence et le droit chez Benjamin. En ce sens, nous nous penchons tout d'abord sur la thèse de cet auteur selon laquelle le droit se fonde sur la violence. Afin de démontrer cela, Benjamin

considère le rapport entre le moyen et la fin. Ainsi, en traitant les thèses de droit naturel et positif, cet auteur explique le rôle de la violence dans le cadre du rapport entre moyen et fin. En affirmant les thèses de droit positif pour qu'il puisse débiter une discussion sur cela, il insiste sur le caractère instrumental de la violence. Dans ce cadre, nous précisons que la violence joue un rôle clé en matière de droit parce qu'elle est toujours au service de celui-ci. Selon Benjamin, la violence remplit deux fonctions dans le système du droit : d'une part, elle est fondatrice (*Rechtsetzende*) et d'autre part conservatrice (*Rechtserhaltende*). Dans la première et longue partie de ce texte, Benjamin s'attarde à la critique du droit (à la fois le droit naturel et positif) et aux différentes formes de violence qu'il nommerait « la violence mythique ». Dans le cadre de la violence mythique, il tente de démontrer le rapport complexe entre la violence, le droit et le pouvoir. Nous essayons de déterminer dans ce chapitre comment le droit se fonde sur la pensée mythique autour des concepts de la faute, du destin, du châtement etc. La thèse la plus frappante de Benjamin consiste à montrer comment la vie a été réduite à « la vie nue » par le biais du droit et du pouvoir.

Après avoir montré dans quelle mesure la violence est essentiellement à la base du droit, nous abordons dans le deuxième chapitre la recherche de Benjamin dans la politique en ayant pour but de trouver les alternatives au-delà de la violence. De même, nous essayons de clarifier ses thèses quant à la possibilité des moyens purs en considérant sa philosophie de langage. De ce fait, nous affirmons que la possibilité du moyen pur s'appuie sur sa pensée du langage pur. En ce sens, Benjamin s'était inspiré de la distinction entre la grève générale politique et la grève générale prolétarienne de Georges Sorel afin d'exprimer la possibilité des moyens purs. Nous précisons en ce sens que Benjamin a tenté de trouver l'autre voie au-delà de la violence. Toutefois, il nous semble que cette tentative relative au moyen pur ne peut être comprise sans considérer la violence divine. Nous suggérons en ce sens qu'il y existe une corrélation entre la politique des moyens purs et la violence divine. Nous affirmons donc que cela n'est compréhensible qu'à condition de prendre en considération son engagement théologique.

Enfin, dans la quatrième partie, nous discutons de la violence divine (*göttliche Gewalt*). Il nous semble que celle-ci se trouve à la limite de ce texte en ce qui concerne la question de la justice. Il faut dire que Benjamin n'affirme rien sur cela mais il l'explique en l'opposant à la violence mythique. Comme nous l'expliquons, aux yeux de Benjamin, la violence divine vise à destituer la violence mythique. En ce sens, l'auteur définit la violence

divine à plusieurs reprises : soit « la violence pure », soit « la violence divine » ou encore « la violence révolutionnaire ». Dans ce contexte, nous constatons que la violence divine joue un rôle clé dans l'économie du texte dans la mesure où Benjamin voit la possibilité du dépassement de la violence mythique dans la violence divine. Nous précisons aussi que l'autre point important en ce qui concerne la violence divine est le thème de la décision. En effet, Benjamin affirme que la décision ne tombe pas sous celle des hommes. Ainsi, selon lui, la décision en ce qui concerne la violence divine n'appartient qu'à Dieu. C'est pourquoi, nous nous concentrons sur l'aspect théologique de la pensée de Benjamin afin de montrer davantage ce qu'il veut dire par la violence divine. Nous essayons ainsi de comprendre la violence divine à travers l'autre texte de Benjamin - « *Le fragment théologico-politique* » - en vue de montrer comment sa pensée s'enracine sur la théologie.

A partir de ces constatations, nous constatons que Benjamin a cherché à parvenir à la justice au-delà du droit en conformité avec sa distinction entre la violence mythique et divine. Il nous semble que la position de Benjamin en ce qui concerne la justice reste ainsi problématique. En effet, ce philosophe considère la justice au-delà-du droit et trouve la possibilité de la justice dans le domaine de la transcendance. En ce sens, la possibilité de la justice chez Benjamin se forme autour de son engagement théologique et de son idée du messianisme. Tel est le point tranchant entre Benjamin et Derrida. C'est la raison pour laquelle nous considérons la pensée de Derrida dans cette discussion dans la mesure où Derrida discute d'une part le problème de la justice en restant à l'intérieur du droit et, d'autre part, en procédant à la déconstruction des conceptions téléologiques, messianiques et utopiques de l'histoire qui s'appuient d'une certaine manière sur l'idée d'horizon.

Ainsi, dans le deuxième chapitre, nous traitons le rapport entre la violence, le droit et la justice autour du livre « *Force de loi* » de Derrida. En premier lieu, nous abordons quelques points stratégiques dans la réception critique et le commentaire de Derrida sur le texte de Benjamin. En effet, on dirait que Derrida partage le diagnostic de Benjamin en critiquant sa distinction entre la violence fondatrice et conservatrice sur le fait que le droit se fonde sur la violence. Dans « *Force de loi* », il reprend cela à partir du syntagme de Montaigne et Pascal, à savoir « le fondement mystique de l'autorité. » Selon lui, le fondement de la loi n'est ni légal ni illégal en leur moment fondateur parce que la loi s'appuie seulement sur elle-même. Elle est par conséquent sans fondement. Pour mieux comprendre cela, nous nous tournons vers l'autre texte de Derrida - « *La déclaration de l'indépendant* » - qui se trouve dans le livre

« *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* » afin de clarifier le problème de l'origine de la loi autour de la question de « la signature ». Ce diagnostic au sujet du caractère sans fondement de la loi conduit Derrida à remettre le droit en question. Selon ce dernier, le droit est déconstructible parce que les lois sont fondées et il s'agit par ailleurs de textes qui se construisent en vertu des exigences historiques et politique. En ce sens, Derrida établit une distinction entre la justice comme droit et la justice en tant que tel. Car, tandis que Benjamin cherche à parvenir à une justice dans une situation sans la violence et le droit, Derrida nous montre par contre le caractère aporétique de la justice en restant dans le système de droit. Ce caractère aporétique débouche sur son diagnostic selon lequel la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. En ce sens, en constatant que la justice est possible comme expérience de l'impossible, Derrida précise que « *la déconstruction est la justice.* » A partir de ce diagnostic, nous traiterons comment Derrida considère la justice comme une expérience de l'impossibilité. Dans le cadre des concepts cités ci-dessus, il traite le problème de la justice autour des apories sous les trois titres suivants: « *l'epokhe de la règle* », « *l'hantise de l'indécidabilité* » et « *l'urgence qui barre l'horizon du savoir* ». Sous le titre « les apories en ce qui concerne la justice » nous nous concentrons sur les apories qu'ils considèrent comme étant la règle, le calcul et l'incalculable, la décision et l'indécidable, la décision et le savoir, etc. Nous tenons à montrer que toutes les apories sont des formes de l'un et la même aporie, à savoir l'expérience de l'impossible. Ainsi, nous verrons que Derrida essaie de démontrer, à travers toutes les apories, que la justice est possible comme expérience de l'impossible. A partir de ce diagnostic, nous nous concentrons sur le fait que la justice reste toujours « à-venir » chez Derrida. A nos yeux, il s'agit du point fondamental dans la conception de la justice chez Derrida. En ce sens, il distingue soigneusement l'idée de la justice des autres conceptions qui se portent d'une certaine manière sur l'idée de l'horizon, à savoir l'idée régulatrice au sens kantien, messianisme, la téléologie marxiste et hégélienne. De ce fait, pour Derrida, la justice reste toujours « à-venir » et se caractérise comme une promesse au-delà des utopies et des discours messianiques.

Dans la dernière partie du deuxième chapitre, nous touchons à la connexion entre l'idée de la justice et la politique. Nous montrons que l'idée de la justice ne se sépare pas de la politique chez Derrida. Ainsi, nous discutons que Derrida nous montre comment l'idée de la

justice nous conduit à repenser et reconsidérer notre situation politique dans la mesure où, selon lui, la justice s'avère être une tâche infinie et inachevée.

Tout au long de notre travail, nous aimerions à rendre visible l'importance et la potentiel émancipatoire de la justice qui ne pourra se réduire à la violence et au pouvoir étatico-juridique

1. Le premier chapitre : La critique de la violence et la possibilité de la justice

1.1. Quelques remarques préliminaires sur le texte « *Zur Kritik der Gewalt* »

Nous débutons ce chapitre par la lecture minutieuse de “*Zur Kritik der Gewalt*”¹ de Walter Benjamin. Avant de passer à notre plan, nous aimerions faire état de quelques remarques sur la pensée de Benjamin autour de *ZKG*. Il nous semble en effet important de signaler que son essai ne représentait qu'une partie de son projet sur la politique. Ce manuscrit qui appartient à la période de la jeunesse de Benjamin est « paru en 1921 dans la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* - une revue sociologique née dans le cercle autour de Max Weber -».² Cet essai ne représente par conséquent qu'une partie du projet qui s'intitule « *Politik* » et est constitué de deux chapitres : le premier est « *Der wahre Politiker* », le second « *Die wahre Politik* ». La première partie - qui est perdue - était une critique du livre « *Lésabendio* » de Paul Scheebarts. La deuxième partie « *Politik* » était découpée en deux chapitres : « *Der Abbau der Gewalt* » et « *Teleologie ohne Endzweck* ». Celle-ci est considérée de nos jours comme un fragment qui s'intitule « *Theologisch-politische Fragment* ».³ Pourtant, bien que le projet de Benjamin soit resté inachevé, on peut retrouver certaines traces de ces travaux perdus dans « *Zur Kritik der Gewalt* ».⁴

¹ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Edition Suhrkamp, 1971.

² Chyrssoula Kambas, “*Walter Benjamin lecteur des “Réflexions sur la violence”*”, in *Cahiers Georges Sorel* No:2, 1984, p.71.

³ Cf. Günter Figal, Horst Folkers, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, 1979, p.46-47. Comme on le verra, « Le fragment » joue un rôle déterminant afin de comprendre l'aspect théologique de « *Zur Kritik der Gewalt* ». Nous traiterons ce fragment dans le chapitre intitulé « La critique de la théologie-politique chez Benjamin. ». Comme G. Raulet le fait remarquer, le fragment appartient apparemment à la période de la jeunesse de Benjamin : « Adorno pensait avoir affaire à un fragment tardif écrit vers 1938--- hypothèse que peuvent corroborer des parentés évidents avec les thèses Sur le concept d'histoire. Toutefois, Tiedemann a plus vraisemblablement raison de situer la genèse de ce texte vers 1920. », G. Raulet, *Le caractère destructeur, Esthétique, théologie et politique chez Benjamin*, Paris : Aubier, 1997, p.187.

⁴ M. Tomba, *Another kind of Gewalt : Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin*, *Historical Materialism* 17 (2009) 126-144, p.127.

1.2. Le sens ambivalent du mot « Gewalt »

Avant d'aborder les thèses de Benjamin dans « *Zur Kritik der Gewalt* », nous pensons qu'une explication du concept « Gewalt » s'avère nécessaire vu l'ambiguïté que présente ce mot allemand. La racine du mot « *Gewalt* » vient du mot « *walten* » de l'allemand ancien. Pourtant, dans les langues latines, le mot « violence » vient de « *violentia*. » Le dictionnaire étymologique de Grimm nous donne plusieurs sens de *Gewalt*: « *power, strength, might, efficacy..empire, rule, dominion, mastery, sway, jurisdiction, government, protection, keeping, a bridle-bit, potestas, facultas, imperium, dictio, arbitrium, jus, cannus.* »⁵

Dans l'utilisation courante, le mot « *Gewalt* » en allemand revêt un sens bilatéral, à savoir qu'il signifie d'une part la violence et d'autre part le pouvoir.⁶ Comme Balibar le fait remarquer :

« D'un côté la Gewalt est pouvoir institué, formellement légitime. En ce sens, pas de *Gewalt* sans *Verwaltung* (administration), soumise à un gouvernement (*Regierung*) et donc à une régulation (*Regulierung*). Le terme appartient à la problématique constitutionnelle du pouvoir de l'Etat comme « pouvoir public » (*öffentliche Gewalt*), de la division des pouvoirs entre « pouvoir exécutif » et « pouvoir législatif », éventuellement du conflit entre deux types de souveraineté. (...) Mais nous avons ici un cas typique de mot recouvrant deux sens opposés : la *Gewalt* est aussi, contradictoirement, la violence sans phrase ni règle limitative, indifférente à la question de légitimité, telle qu'elle se manifeste dans la conquête, le pillage, la colonisation, l'esclavage, l'expropriation, le terrorisme, l'exploitation et l'oppression. »⁷

Comme on le voit, la signification du mot « Gewalt » oscille entre le pouvoir et la violence. Cette ambiguïté entre les deux sens de la violence donne la possibilité d'y réfléchir.

⁵ <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG13255#XGG13255> .

⁶ Derrida discute aussi cette ambiguïté du sens mot « *Gewalt* ». Voir le chapitre « La force de loi ». Voir aussi, Tomba, p.126-129.

⁷ Etienne Balibar, "Le pouvoir" in Dictionnaire critique du marxisme, Gérard Bénéussan et Georges Labica, PUF, 1985, p.902.

1.3. Le rapport entre la violence et le droit

« etwas Morsches im Recht »

W.Benjamin

Tout d'abord, il faut dire que Benjamin vise, par la critique de la violence, à disséquer des rapports de la violence au droit et à la justice.⁸ En effet, il faut signaler que « la critique » ne s'utilise pas ici au sens négatif comme « le rejet ou la condamnation légitimes de la violence » mais au contraire, comme Derrida le fait remarquer, « un jugement, évaluation, examen qui se donne les moyens de juger de la violence. »⁹

Selon Benjamin, une critique de la violence ne devient possible que si elle est considérée dans le cadre des rapports moraux (*sittliche Verhältnisse*) parce qu'il ne suppose pas que ce soit la violence naturelle par *Gewalt*. Comme il le souligne : « Car une cause, de quelque manière qu'elle agisse, ne devient violence au sens prégnant du mot que lorsqu'elle intervient dans les rapports moraux. La sphère de ces rapports est définie par les notions de droit et de justice. »¹⁰

Selon lui, chaque relation juridique se forme autour du rapport entre le moyen et la fin. En ce sens, une critique de la violence doit considérer au premier abord la relation entre le moyen et la fin. Il essaie d'éclaircir la relation entre la violence et le droit dans le cadre du rapport entre le moyen (*Mittel*) et la fin (*Zweck*) pour qu'il puisse déterminer comment le droit se fonde sur la violence.

Tout d'abord, il faut signaler que la violence est de toute façon un moyen ou un instrument qui permet d'accéder à des fins. C'est ainsi qu'elle ne peut être trouvée que dans le domaine des moyens, non dans celui des fins.¹¹ C'est pourquoi Benjamin se met à s'interroger

⁸ W. Benjamin, *Critique de la Violence et autres essais*, trad. Nicole Casanova, Paris : Ed. Payot & Rivages, 2012. p.55. Comme on le verra, Benjamin traite la relation de la violence au droit sous le concept de la violence mythique et celle de la violence à la justice sous le concept de la violence divine.

⁹ Jacques Derrida, *Force de loi*, p.80.

¹⁰ *Ibid.*, p.55.

¹¹ *Ibid.*, p.55.

au sujet de la violence dans la sphère des moyens, sur le rôle de la violence dans le droit en se focalisant sur les thèses des deux grands courants de la philosophie du droit : le droit naturel et le droit positif.

En premier lieu, il traite le rôle de la violence dans le cadre de droit naturel. Pour ce dernier, l'utilisation des moyens violents pour des fins justes ne pose pas de problème parce que le droit naturel voit les fins justes comme seul critère de la légitimité de la violence. En d'autres termes, du point de vue du droit naturel, si les fins sont justes, la violence est légitime. En effet, selon lui, il faut dire que le droit naturel ne rend pas possible la critique de la violence, celle-ci se comprenant comme la « donnée naturelle »¹² dans la tradition jusnaturaliste. La violence est tellement naturelle que « le droit naturel voit aussi peu de problèmes qu'un homme en trouve « en droit » pour mouvoir son corps vers le but visé. »¹³ Par exemple, comme il le fait remarquer, cette théorie « a servi de base idéologique au terrorisme de la Révolution Française. »¹⁴ Ainsi, le droit naturel ne nous donne pas la possibilité de procéder à une critique de la violence parce qu'il ne se concentre que sur les fins justes pour juger la légitimité de la violence.

Quant au droit positif, il pose une thèse selon laquelle la violence est un fait qui est la conclusion des processus historiques. Par opposition au droit naturel, le droit positif peut juger chaque droit par la critique des moyens qu'il utilise. De ce fait, le droit positif ne considère que la légitimité des moyens, c'est-à-dire la conformité des moyens au droit existant. Comme Benjamin le dit : « Le droit naturel tend à « justifier » les moyens par la justice des fins, le droit positif tendant à « garantir » la justice des fins par la légitimité des moyens. »¹⁵ Toutefois, d'après Benjamin, le droit naturel et positif partage le même dogme commun : « les fins justes peuvent être atteintes par des moyens légitimes, des moyens légitimes peuvent être employés pour des fins justes. »¹⁶ Ainsi, deux courants se trouvent dans un cercle selon lequel on peut atteindre des fins justes par des moyens légitimes. Pourtant, bien que ces deux approches soient limitées au cercle, le droit positif peut – toujours selon Benjamin - nous ouvrir une voie pour comprendre le rôle de la violence dans le droit. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, la question posée par le droit positif procède de « la

¹² *Ibid.*, p.58.

¹³ *Ibid.*, p.56.

¹⁴ *Ibid.*, p.57.

¹⁵ *Ibid.*, p.58.

¹⁶ *Ibid.*, p.58.

légitimité de certains moyens qui constituent la violence. »¹⁷ En ce sens, Benjamin pense que les thèses du droit positif nous donnent hypothétiquement un point de départ pour discuter la violence, parce que le droit positif considère les moyens eux-mêmes au lieu des fins :

« La théorie du positif du droit est acceptable comme hypothèse de départ, parce qu'elle procède à une distinction fondamentale entre les types de la violence, indépendamment des cas de son utilisation. Car, dans une critique de la violence, le critère fixé selon le droit positif ne peut pas être appliqué, mais seulement évalué. Il s'agit de savoir ce qui s'ensuivrait, pour la nature de la violence, qu'un tel critère ou une telle différence lui soit applicable ou, en d'autres mots il s'agit du sens de cette distinction.»¹⁸

Nous avons montré que le droit (qu'il soit naturel ou positif) considère la violence comme un moyen qui est au service des fins. Néanmoins, selon Benjamin, le rapport entre la violence et le droit est plus complexe qu'on le pense parce que la violence dans les mains de droit n'est pas simplement un moyen qui s'utilise pour arriver aux fins légales.¹⁹ Pour Benjamin, indépendamment d'être un moyen, la violence joue un rôle essentiel. En effet, elle n'est pas simplement un moyen, elle est au contraire la créatrice de droit.²⁰ En termes benjaminien, cette violence se nomme comme étant « la violence fondatrice. » Il est clair que cette dernière est sans fondement, illégitime et illégale, à vrai dire au-delà de la légitimité et de la légalité, parce que le droit ou le pouvoir se fonde à partir de cette violence fondatrice.²¹ Comme Benjamin l'exprime de manière concise : « Fondation de droit est fondation de pouvoir et dans cette mesure un acte de manifestation immédiate de la violence. »²² Comme ce passage le montre bien, il y a un rapport essentiel entre la violence, le droit et le pouvoir. En ce sens, chaque fondation de droit exige toujours la force coercitive de la violence. En

¹⁷ *Ibid.*, p.59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁹ *Ibid.*, p.63.

²⁰ Daniela Lapenna, *Le pouvoir de vie et de mort, Souveraineté et peine capitale*, PUF, 2011, p.137-138.

²¹ Derrida, *op.cit.*, p.34. Nous discuterons cela dans le chapitre sur Derrida sous le chapitre "Le fondement mystique de l'autorité."

²² *Ibid.*, p.92. Par exemple, Hannah Arendt était tout à fait contre à ce rapport entre la violence et le pouvoir. Il est frappant que Arendt n'a mentionnée jamais de l'essai de Benjamin dans son livre. Toutefois, on pourrait dire que le livre « *On Violence* » d'Arendt est implicitement une critique contre Benjamin. Car, selon Arendt, la violence n'est pas un élément essentiel du pouvoir. Ainsi, comme elle le dit: « Power is indeed of the essence of all government, but violence is not. Violence is by nature instrumental; like all means, it always stands in need of guidance and justification through the end it pursues. And what needs justification by something else cannot be the essence of anything. », Hannah Arendt, *On Violence*, A Harvest/ HBJ Book, 1970, p.51.

d'autres termes, la loi prend sa capacité coercitive de violence, non pas de consensus. En ce sens, Benjamin nous donne un exemple en ce qui concerne le contrat qui montre bien le rapport entre la violence et le droit. Comme il le dit : « l'origine de chaque contrat renvoie à la violence. Elle n'a pas besoin d'être immédiatement présente en lui en tant que fondatrice de droit mais elle y est représentée dans la mesure où le pouvoir garantit le contrat lui-même d'origine violente, s'il n'est pas introduit par violence dans le contrat selon le droit. »²³ Il est ainsi que la violence n'est pas seulement inhérente *immédiatement* au droit. Elle l'est aussi *médiatement*.²⁴ Comme on l'a vu, bien que le contrat repose pacifiquement sur le *consensus*, la violence se représente implicitement dans le contrat. Dans ce contexte, on trouve aussi une critique du parlementarisme dans la pensée de Benjamin. La critique qu'il émet contre les parlements concerne la disparition de « la conscience de la présence latente de la violence. »²⁵ Aux yeux de Benjamin, c'est un signe de décadence dans le système parlementaire. Il revient ainsi une fois aussi à la violence fondatrice dans le fondement du droit et de l'Etat : « Ils [les parlements] offrent le pitoyable spectacle que l'on connaît parce qu'ils ne sont pas restés conscients des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leurs existence. (...) Il leur manque le sens de la violence fondatrice de droit qui est représentée en eux. »²⁶

En plus, il faut mentionner l'autre aspect frappant du rapport entre la violence et le droit. En effet, aux yeux de Benjamin, le droit n'utilise pas seulement les moyens violents pour protéger les fins légales. Au contraire, le droit lui-même est un pouvoir qui a pour but de sauver son existence car le droit ne considère pas seulement la violence exercée par les personnes comme un danger étant donné que cette violence est « capable de tenir en échec les fins légales et les pouvoirs exécutifs juridiques. »²⁷ Comme il le dit :

« Alors, ce ne serait pas la violence elle-même qui serait condamnée, mais seulement celle qui est utilisée à des fins contraires au droit. On dira qu'un système de fins légales ne pourrait se maintenir s'il était encore possible, quelque part, de viser des fins naturelles en employant la violence. Mais ce n'est d'abord qu'un simple dogme. En revanche, on prendra peut-être en considération la surprenante possibilité que l'intérêt du droit à monopoliser la violence en ôtant l'usage de celle-ci à la personne

²³ *Ibid.*, p.77.

²⁴ *Ibid.*, p.77.

²⁵ *Ibid.*, p.77.

²⁶ *Ibid.*, p.77-78.

²⁷ *Ibid.*, p.62.

individuelle ne s'explique pas par l'intention de sauvegarder les fins légales, mais par celle de protéger le droit lui-même grâce à cette violence.»²⁸

Ainsi, Benjamin ouvre une nouvelle dimension en ce qui concerne le rapport entre le droit et la violence. Comme on l'a vu, le droit n'accepte pas d'autre violence, quelle qu'elle soit, à l'extérieur de lui-même. Il faut dire que le droit perçoit chaque violence qui lui est extérieure comme une menace car elle a la capacité de créer le nouveau droit. En ce sens, en critiquant la pensée de libéralisme en ce qui concerne le droit, Benjamin insiste sur le fait que le droit n'est pas dissuasif, il est au contraire menaçant.²⁹

Néanmoins, la violence fondatrice n'est chez Benjamin qu'un aspect de la violence parce qu'il parle aussi de la violence conservatrice. Nous aborderons, dans le chapitre suivant, les deux caractéristiques de la violence - à savoir la violence fondatrice et conservatrice - à partir des événements politico-juridiques.

1.3.1. La violence fondatrice et conservatrice de droit

Dans ce chapitre, nous traiterons donc deux fonctions principales de la violence : « la violence fondatrice (*rechtersetzende Gewalt*) » et « la violence conservatrice (*rechtserhaltende Gewalt*) de droit ». Comme nous l'avons déjà expliqué, la violence est essentiellement inhérente au droit. Ainsi, comme Benjamin le dit « toute violence en tant que moyen fonde le droit ou le conserve. »³⁰ Le concept de « la violence fondatrice » signifie en fait que la violence originaire par laquelle l'Etat ou le droit se fonde. En ce sens, la violence fondatrice n'est ni légitime ni illégitime, parce qu'elle est au-delà du droit et des lois. De même que le droit et le pouvoir ne sont possibles qu'au travers de la violence fondatrice, cela signifie en d'autres termes que chaque fondation exige la violence. Ainsi, tandis que la violence fondatrice consiste à créer le nouvel droit, la violence conservatrice est un moyen permettant de faire perdurer les lois au service des fins légales. Benjamin suit la trace des deux types de violence dans le cadre des événements sociaux, politiques et juridiques dans le cadre du droit européen. Voyons maintenant des exemples proposés par Benjamin au sujet de la violence fondatrice et conservatrice de droit.

²⁸*Ibid.*, p.62-63.

²⁹*Ibid.*, p.72.

³⁰*Ibid.*, p.76.

En premier lieu, il évoque le bon exemple de la violence fondatrice dans le droit de la grève. À part de l'Etat, la classe ouvrière est le seul groupe qui a la puissance d'organiser. Elle détient ainsi la capacité de coercition contre l'Etat. Mais, aux yeux de celui-ci, la grève est un droit à mesure qu'elle s'avère être une action non violente. Car, comme on l'a déjà dit, le droit ne reconnaît aucune action violente en dehors de lui-même. Or, Benjamin vise ici à discuter la situation de la grève générale révolutionnaire. Dans le cadre de celle-ci, nous assistons à un arrêt du travail à l'échelle d'un pays parce que l'Etat considère la grève simultanée dans toutes les entreprises comme étant un abus et il le considère par conséquent comme une action contraire au droit, c'est-à-dire illégale et essaie de la supprimer en ayant recours à la violence.³¹ Selon Benjamin, il s'agit ici d' « une contradiction objective de la situation juridique » dans la mesure où quand la classe ouvrière décide d'exercer son droit à la grève générale, l'Etat la déclare illégale dès qu'il la perçoit comme étant une menace.³² Comme il le dit :

« Dans cette différence d'interprétation s'exprime la contradiction objective de la situation juridique selon laquelle l'Etat reconnaît une violence dont il considère les fins en tant que fins naturelles, parfois avec indifférence, mais dans un cas grave (la grève générale révolutionnaire), avec hostilité. »³³

Ainsi, l'Etat perçoit la grève générale révolutionnaire comme une force qui pourra changer le droit. À cet égard, la grève générale menace le droit en vigueur: « Mais la grève montre qu'elle le peut, qu'elle est en état de fonder et de modifier des rapports de droit, aussi blessé que puisse se sentir le sentiment de la justice. »³⁴ Comme cette citation l'indique bien, selon Benjamin, la grève a une capacité d'instaurer un nouveau droit.

Benjamin considère en deuxième lieu le droit de la guerre. Comme dans le droit de la grève, la possibilité d'un droit de guerre repose aussi sur la même contradiction objective dans la situation juridique³⁵ : « les sujets de droit sanctionnent les violences dont les fins demeurent, pour ce qui sanctionnent, des fins naturelles et peuvent donc, dans un cas grave,

³¹ *Ibid.*, p.65.

³² Ryohei Kaguera, "Walter Benjamin et la sécularisation", Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Gérard Benussan, Université de Strasbourg, 2012, p.28.

³³ *Ibid.*, p.65.

³⁴ *Ibid.*, p.67.

³⁵ *Ibid.*, p.67.

entrer en conflit avec leurs propres fins légales ou naturelles. »³⁶ Ainsi, la violence guerrière vise au fond ses fins naturelles. Il est frappant que Benjamin considère la paix comme un corrélat de la guerre. Ce diagnostic nous indique que la paix est liée à la violence. Comment ? En effet, tandis que la guerre a la possibilité d'abolir le droit, la paix symbolise le nouveau droit instauré. Ce trait de la paix est tellement fondamental qu'il trouve son expression dans la cérémonie de la paix des sociétés primitives sans l'Etat.³⁷ Ainsi, la violence guerrière a un caractère fondateur de droit. Comme il le dit :

« Le mot « paix » (...) désigne une sanction *a priori* nécessaire à toute victoire, et indépendante de toutes les autres relations de droit. Cette sanction consiste en ce que les nouveaux rapports sont reconnus comme un nouveau « droit », indépendamment du fait qu'ils aient *de facto* besoin ou non pour durer d'une garantie quelconque. Si, à partir de la violence guerrière considérée comme originelle et archétypique, on peut tirer une conclusion pour toute violence qui vise des fins naturelles, on reconnaîtra donc à celle-ci en elle-même un caractère fondateur de droit. »³⁸

L'autre exemple en ce qui concerne la violence conservatrice de droit que Benjamin considère est sur le militarisme. Comme il dit, le militarisme est un moyen utilisé par l'Etat pour parvenir à ses fins. Pour cela, il contraint ses citoyens à effectuer leur service militaire, un moyen lui permettant d'atteindre ses fins de manière légale.³⁹ Ainsi, l'Etat exécute la violence sous la forme de la contrainte (*Zwang*) afin que les citoyens se soumettent aux lois. Selon Benjamin, la critique des pacifistes et activistes ne saisit pas le point principal en ce qui concerne le service militaire parce que le service militaire obligatoire vise à la continuation de droit. Il s'ensuit que la critique du service militaire obligatoire doit être celle d'un système du droit:

« Le service militaire obligatoire est un cas d'application de la violence conservatrice de droit, cas que rien ne différencie en principe des autres, le soumettre 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

³⁶*Ibid.*, p.67.

³⁷*Ibid.*, p.67.

³⁸*Ibid.*, p.68.

³⁹*Ibid.*, p.68.

légale, c'est-à-dire avec la critique de la violence légale ou exécutive et on ne peut y parvenir avec un programme réduit. »⁴⁰

On trouve les deux types de violence ensemble comme étant la fondatrice et la conservatrice du droit dans la violence de la police, violence conservatrice dans la mesure où elle vise à maintenir le droit. Pourtant, elle n'est pas simplement le gardien du droit, elle est aussi la violence fondatrice:

« L'affirmation selon laquelle les fins de la police sont constamment identiques à celles du reste du droit, ou au moins qu'elles leur seraient liées, est totalement fausse. Le « droit » de la police désigne bien davantage, au fond, le point où l'Etat, soit par impuissance, soit à cause de la logique immanente à tout ordre juridique, ne peut plus garantir avec les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il veut atteindre à tout prix. »⁴¹

Selon Benjamin, la fonction de la violence de la police apparaît dans les événements selon lesquels l'Etat ne pourrait parvenir à ses fins avec le système du droit. Dans ce cas, la police elle-même devient une autre puissance indépendante du droit. En exécutant la violence « illégale » elle pose ainsi le nouveau droit. Il est indéniable que Benjamin attire l'attention sur le caractère fantomatique (*gespenstisch*) de la police en avançant que ce caractère fantomatique est intrinsèque à la démocratie moderne bien qu'on pense qu'elle soit intrinsèque à la monarchie absolue :

« La police peut bien être partout égale à elle-même, y compris dans des cas individuels, on ne peut finalement pas méconnaître que son esprit est moins dévastateur quand elle représente, dans une monarchie absolue, la violence du souverain où s'unissent les pleins pouvoirs législatifs et exécutifs, que dans des démocraties où sa présence, qui n'est rehaussée par aucune relation de ce genre, atteste de la plus grande dégénérescence concevable de la violence. »⁴²

Comme nous l'avons montré, tous les événements socio-juridiques montrent que la violence est de toute façon liée au droit. Celui-ci a toujours besoin de la violence comme

⁴⁰ *Ibid.*, p.70.

⁴¹ *Ibid.*, p.75.

⁴² *Ibid.*, p.75-76.

moyen. Ainsi toute violence fonde le droit ou le préserve.⁴³ En ce sens, comme nous l'avons dit, le droit n'a pas seulement recours à la violence pour accéder aux fins légales. C'est aussi une manière de continuer le pouvoir de lui-même. Ainsi, comme nous l'avons dit, le droit considère toujours la violence en dehors de lui-même comme une menace parce qu'il monopolise le droit d'exécuter la violence.⁴⁴ L'analytique de la violence établie par Benjamin ne se limite pas à ces constatations. Il continue à révéler la logique du rapport entre le droit et la violence à travers la conception de « la violence mythique ». Dans le chapitre suivant, nous verrons comment les fondements du droit se basent sur la pensée mythique.

1.3.2. L'origine mythique de la violence

La dernière partie de la *Critique de la Violence* s'est consacrée à la différence entre la violence mythique et la violence divine. Nous nous pencherons premièrement sur la signification de la violence mythique. Tout d'abord, il faut souligner que Benjamin élabore son analyse autour du rapport entre la violence et le droit à travers des concepts inhérents à la logique de la pensée mythique. Il traite ainsi ce problème autour des concepts du destin, de la faute, de l'expiation et du châtement. Il nous semble que la conception de la violence mythique est une des parties les plus importantes de ce texte parce qu'il révèle d'une manière remarquable le rapport problématique entre le droit, le pouvoir et la violence. Comme nous avons déjà souligné, d'après Benjamin « fondation de droit est fondation de pouvoir et dans cette manifestation immédiate de la violence. »⁴⁵

Benjamin traite la logique du droit dans la cadre d'une légende venue de la mythologie grecque. Sur ce point, il donne un exemple relatif à la légende de Niobé. Ce qui est en jeu dans cette légende est l'orgueil de Niobé. À cause de son orgueil, Niobé se punirait en faisant tuer tous ses enfants par Apollon et Artemis. Benjamin trouve dans l'acte de Niobé une tentative qui pourrait fonder le droit: « On pourrait certes croire que l'action d'Apollon et d'Artémis n'est qu'un châtement. Mais leur violence se fonde sur un droit plutôt qu'elle ne punit la transgression d'une loi existante. L'orgueil de Niobé attire sur elle le malheur, non parce qu'il blesse le droit, mais parce qu'il provoque le destin -à un combat où celui-ci doit

⁴³*Ibid.*, p.76.

⁴⁴*Ibid.*, p.63.

⁴⁵*Ibid.*, p.92.

vaincre et ne génère un droit dans tous les cas que par la victoire. »⁴⁶ Nous voudrions aussi souligner que Benjamin insiste sur le fait que cette violence des dieux n'est pas une violence conservatrice, mais au contraire une violence fondatrice. Pour comprendre le rapport entre eux, nous verrons comment ce dernier trouve son sens dans la pensée mythique.

En effet, ce que Benjamin considère, dans sa forme primitive, comme étant la violence mythique est, comme il dit, « une manifestation de violence des dieux. »⁴⁷ Cette violence est une manifestation, c'est-à-dire immédiate. En ce sens, la violence mythique n'est ni un moyen d'accéder aux fins ni une manifestation de volonté des dieux, elle est au contraire à une manifestation de leur existence.⁴⁸ En effet, cette manifestation de leur existence est ainsi directement liée à la fondation du droit. Comme Benjamin le dit :

« La fonction de la violence dans la fondation du droit est en effet double, au sens où la fondation de droit s'efforce d'atteindre comme sa fin, avec la violence comme moyen, ce qui établit comme droit, mais à l'instant où elle pose comme droit la fin qu'elle vise, elle ne congédie pas la violence, mais en fait une violence immédiate et fondatrice du droit au sens strict, en instaurant non une fin libre et indépendante de la violence, mais une fin nécessairement et intimement liée à elle en tant que droit, sous le nom de pouvoir. Fondation de droit est fondation de pouvoir et dans cette mesure un acte de manifestation immédiate de la violence. »⁴⁹

Dans le cas de Niobé, Benjamin attire notre attention sur le fait que la violence mythique n'est pas totalement dévastatrice. Bien que les enfants de Niobé se tuent, ils ne touchent pas à la vie de la mère.⁵⁰ Pour comprendre cela, on doit considérer la fin de la légende. Au terme de celle-ci, le corps de Niobé se voit pétrifié par les dieux. Elle se trouve désormais, « éternelle et muette », à la frontière entre les hommes et les dieux comme « porteuse de la faute ».⁵¹ En ce sens, on peut dire que le corps pétrifié de Niobé représente ainsi le droit fondé. Car la provocation contre le destin dans l'acte de Niobé est similaire à la

⁴⁶ *Ibid.*, p.90.

⁴⁷ *Ibid.*, p.90.

⁴⁸ *Ibid.*, p.90.

⁴⁹ *Ibid.*, p.91-92.

⁵⁰ Kaguera l'explique bien comme suit: « Si elle était entièrement destructrice, elle ne pourrait pas être la violence fondatrice de droit. Selon Benjamin, la légende de Niobé montre que les survivants portent un nouveau droit qui est fondé par la violence du destin. La violence qui dispose de la vie et de la mort nécessite les survivants en tant qu'intermédiaire de son ordre. », *op.cit.*, p.53-54.

⁵¹ Benjamin 2012, *op.cit.*, p.91.

tentative de changer le droit. Il faut dire que le concept de destin joue un rôle crucial en relation avec le droit et la faute dans cette légende parce que la faute de Niobé repose sur l'ignorance de la loi.⁵² À vrai dire, le destin n'est jamais une chose que l'on puisse connaître. En ce sens, sa sphère est « incertaine et ambiguë. »⁵³ Comme Benjamin le dit dans *Destin et Caractère* :

« Le destin est l'ensemble de relations qui inscrit le vivant dans l'horizon de la faute. (...) Ainsi, ce n'est pas au fond l'homme qui possède un destin, et le sujet du destin est impossible à déterminer. Le juge peut apercevoir du destin où il veut ; à chaque fois qu'il prononce un châtement, il doit en même temps, aveuglément, dicter un destin. Lequel n'atteint jamais l'homme, mais en l'homme le simple fait de vivre, qui, en vertu de l'apparence, a part à la faute naturelle et au malheur. »⁵⁴

Ainsi, selon Benjamin, le droit moderne prend ses racines au niveau de la pensée mythique. C'est la raison pour laquelle il dit que la logique mythique du droit est valide pour notre conception de droit moderne qui n'accepte pas l'ignorance des lois comme une excuse.⁵⁵ En effet, comme on l'a déjà cité, l'ordre du destin est l'ensemble de relations qui inscrit le vivant dans l'horizon de la faute.⁵⁶ Comme A. Birnbaum le remarque, l'analyse de Benjamin par rapport à la pensée mythique inverse l'ordre temporelle entre la faute et le châtement. En ce sens, comme elle le fait très bien remarquer : « Le droit n'a de prise que sur les actes qu'il saisit comme faute : c'est dire d'une part que la constitution juridique de la faute est un moment intégral de l'état de droit, d'autre part que cette constitution précède logiquement tout acte. (...) C'est parce qu'il y a droit qu'il y a faute, et non pas parce qu'il y a d'abord faute qu'il y a ensuite châtement. »⁵⁷ C'est pourquoi, Benjamin tire l'attention sur l'expiation, différente du châtement, parce qu'il n'y a pas de loi qui est déjà connue et écrite, mais seulement l'ambivalence du destin.

⁵² Cf. « Il n'y a pour les dieux grecs aucune loi qui précéderait leur intervention, elle ne leur est pas moyen en vue d'une fin, à peine est-elle expression d'une volonté : c'est la manifestation de leur présence, fatale pour les hommes, qui s'empare indifféremment de tel acte plutôt que de tel autre, d'un même coup le pose comme transgression et le punit comme faute. », Antonia Birnbaum, *Bonheur, Justice*. Walter Benjamin, Paris, Payot, 2008, p.64.

⁵³ Benjamin 2012, *op.cit.*, p.91.

⁵⁴ W. Benjamin, *Destin et Caractère*, in *Œuvres I*, p.201.

⁵⁵ Benjamin 2012, *op.cit.*, p.94.

⁵⁶ Benjamin, *Destin et Caractère.*, *op.cit.*, p.201

⁵⁷ Antonia Birnbaum, *Variations du destin*, in *Critique de la Violence*, p.19.

Comme on l'a vu, la logique de droit est intimement liée à la pensée mythique chez Benjamin. Comme il l'explique dans la manière concise: « la violence couronnée par le destin est à l'origine du droit. »⁵⁸ De cette manière-là, selon lui, le droit se montre comme le pouvoir sur la vie et la mort: « Car, dans l'exercice de la violence sur la vie et la mort, le droit lui-même se renforce plus que dans n'importe quelle autre de ses applications. »⁵⁹ Ainsi, le droit et le pouvoir sont inséparablement liés l'un avec l'autre sous le concept de la violence mythique chez Benjamin. Comme il le définit, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit.⁶⁰ Il faut dire que Benjamin caractérise ce rapport entre la violence, le droit et le pouvoir à travers son concept « la vie nue. »⁶¹ Comme il le dit : « Est ici déclaré sacré selon l'ancienne pensée mythique le porteur désigné de la culpabilité : la simple vie ». ⁶² Ainsi, on peut dire que le concept « la vie nue (*blosses Leben*) » est un concept clé qui montre le rapport entre la violence, le droit et le pouvoir dans la pensée de Benjamin.⁶³

Après avoir montré le rapport entre la violence et le droit, la tentative de Benjamin s'oriente vers une recherche des autres voies au-delà de la violence mythique. Or, la tentative de Benjamin en ce qui concerne la relation entre la violence et le droit ne se termine pas par une analytique de la violence. Il réfléchit également à la sortie du cercle vicieux des rapports entre la violence et le droit. Dans le lexique de Benjamin, cette tentative trouve son expression dans le concept « la violence pure, divine ou révolutionnaire. » A ce titre, comme A. Birnbaum le fait remarquer bien, sa tentative pour sortir du cercle vicieux du va-et-vient dialectique de la violence mythique présente deux aspects : « le divin et la politique. »⁶⁴ Dans les parties suivantes, nous évoquerons premièrement la possibilité des moyens purs dans le domaine politique et ensuite la violence divine. Nous montrerons que ces deux aspects sont intimement liés l'un avec l'autre dans la pensée de Benjamin.

⁵⁸Benjamin 2012, *op.cit.*, p.73.

⁵⁹*Ibid.*, p.73.

⁶⁰*Ibid.*, p.92.

⁶¹Bien que Benjamin ne développe pas précisément sa pensée sur « la vie nue », nous trouvons l'approfondissement de sa pensée sur ce point chez Giorgio Agamben. Agamben élabore le rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue à travers sa conception « *Homo Sacer* ». Cf. G. Agamben, *Homo Sacer*, Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, 1997.

⁶²*Ibid.*, p.100. La traduction que j'utilise traduit "blosses Leben" comme la vie simple. Nous les utilisons réciproquement.

⁶³ Comme Agamben le fait remarquer : « Benjamin tourne plutôt son attention, avec une apparente brusquerie, sur le porteur du lien entre la violence et le droit qu'il appelle la « vie nue (*blosses Leben*) ». L'analyse de cette figure, dont la fonction décisive dans l'économie de l'essai n'a jamais été examinée à ce jour, établit un lien essentiel entre la vie nue et la violence juridique. », Agamben 1997, *op.cit.*, p.75.

⁶⁴Antonia Birnbaum 2008, p.66. Nous clarifions ce rapport à travers « le fragment » de Benjamin. Voir, le chapitre « La critique de la « théologie-politique » chez Benjamin ».

1.4. A la recherche de la non-violence : Le moyen pur

Dans les parties suivantes, nous allons nous concentrer sur la conception des moyens purs. Par ce concept, comme on a déjà touché, le but de Benjamin consiste à sortir de la violence mythique et à interroger la possibilité des moyens purs qui signifient qu'ils ne sont pas au service des fins, de même qu'ils sont des moyens non-violents. Mais comment sont-ils possibles ? Pour comprendre cela, nous allons considérer la philosophie du langage de Benjamin dans la mesure où il prétend que le langage est essentiellement pur. Après avoir expliqué cela, nous passerons à discuter la politique des moyens purs en tentant d'expliquer comment Benjamin essaie de dépasser le va-et-vient dialectique de la violence par ces moyens purs.⁶⁵ Voyons maintenant ce que Benjamin entend par le langage pur.

1.4.1. Le langage comme le moyen pur

Dans ce chapitre, nous allons examiner les pensées de Benjamin en ce qui concerne le langage à partir du texte intitulé « *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ». ⁶⁶ Selon lui, le langage est un principe qui s'utilise pour transmettre les contenus spirituels (*geistige Inhalte*).⁶⁷ Le langage communique l'essence spirituelle qui lui correspond. Mais, ce qui est le plus important chez Benjamin est de comprendre que cette essence spirituelle se communique *dans* le langage et non *par* lui.⁶⁸ Comment ? En fait, selon Benjamin, l'essence spirituelle ne se communique que dans la mesure où elle est identique au langage.⁶⁹ En ce sens, ce que le langage communique est l'essence linguistique des choses, il se communique lui-même.⁷⁰ Comme il le dit :

« Par exemple, le langage de cette lampe ne communique pas la lampe (car l'essence spirituelle de la lampe, pour autant qu'elle soit communicable, n'est aucunement la lampe même), il communique la lampe linguistique, la lampe dans la communication,

⁶⁵ Pour ce rapport entre le moyen pur et le langage et la politique, nous nous inspirons des articles suivants : W. Hamacher : W. Hamacher, *Affirmative*, *Strike* *Cardozo Law Review*, Volume 13, Number 4, December, 1991 et aussi S. Khatib, *Towards a Politics of « Pure Means »*, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040>.

⁶⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II-I*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

⁶⁷ W. Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage humain*, (Œuvres I, Ed. Gallimard, 2000, p.142.

⁶⁸ *Ibid.*, p.144.

⁶⁹ *Ibid.*, p.144.

⁷⁰ *Ibid.*, p.145.

la lampe dans l'expression. Car voici ce qui se passe dans le langage : *l'essence linguistique des choses est leur langage.* »⁷¹

Selon Benjamin, on ne comprend pas le langage à partir des mots ou des structures linguistiques parce que le langage se communique lui-même. Il se manifeste lui-même. En ce sens, ce qui définit la limite de langage n'est pas un contenu verbal. Au contraire, c'est son essence linguistique.

Quant à l'homme, il communique son essence spirituelle *dans* son langage. En effet, le langage est l'essence spirituelle de l'homme.⁷² L'homme communique en nommant les choses. Ainsi, Benjamin dit « l'essence linguistique de l'homme consiste en ce qu'il nomme les choses. »⁷³ Pourtant, il faut dire que Benjamin ne considère pas simplement les mots comme un moyen. Selon lui, c'est la conception bourgeoise du langage qui consiste à dire que « le moyen de la communication est le mot, son objet est la chose, son destinataire est l'homme ». ⁷⁴ Par contre, « l'autre conception de langage ne connaît ni moyen ni objet, ni destinataire de la communication. Elle dit : dans le nom l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu. »⁷⁵ Il est clair que Benjamin développe sa théorie à partir de récit biblique. Selon cela, Dieu a doué l'homme d'une capacité de dénommer les choses. Le langage est donc un don de Dieu⁷⁶. Ainsi, le langage chez Benjamin est un moyen pur puisqu'il ne se communique que lui-même. Le langage n'est pas simplement un moyen par lequel l'homme communique. Mais, au contraire, le médium par lequel le contenu spirituel trouve son expression est le langage:

« Ce qui est communicable dans une essence spirituelle, c'est *ce en quoi* elle se communique ; c'est-à-dire tout langage se communique lui-même. Ou plus exactement, tout langage se communique en lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication. Ce qui est propre au médium, autrement dit l'immédiateté de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de

⁷¹ *Ibid.*, p.145.

⁷² *Ibid.*, p.148.

⁷³ *Ibid.*, p.146.

⁷⁴ *Ibid.*, p.147.

⁷⁵ *Ibid.*, p.147.

⁷⁶ *Ibid.*, p.148-9.

la théorie du langage, et si l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème originel du langage est sa magie. »⁷⁷

Comme on le voit, Benjamin affirme que le langage est un moyen pur dans la mesure où il n'est pas essentiellement un moyen pour communiquer. En d'autres termes, le langage n'est pas un moyen pour parvenir à une fin. La fin du langage est elle-même et de ce fait le langage comme *moyen pur*.⁷⁸ Dans ce contexte, la politique chez Benjamin se repose sur la possibilité des moyens purs. Par conséquent, avec le moyen pur, Benjamin cherche à dépasser « la dialectique du va-et-vient de la violence fondatrice et conservatrice de droit »⁷⁹. Dans le chapitre suivant, nous traiterons comment Benjamin trouve une possibilité des moyens purs dans la politique.

1.4.2. La politique des moyens purs

Nous avons montré que la violence est intrinsèque au droit. Le droit exige soit explicitement, soit implicitement, la force coercitive de la violence. En d'autres termes, sans violence, il n'y a pas de validité du droit. Mais la question de Benjamin est celle-ci : est-ce qu'il s'agit de moyens pour régler les conflits parmi les hommes ? Pour lui, c'est tellement possible que les rapports entre personnes privées en sont des preuves. Il parle premièrement d'une condition subjective des moyens purs qui consistent en la culture du cœur.⁸⁰ Toutefois, les moyens purs ne sont jamais des solutions immédiates. Il s'agit plutôt de solutions médiates. Il s'agit d'une technique par laquelle les conflits se défont. En ce sens, la technique est au sens plus large du mot un domaine plus propice aux moyens purs.⁸¹ L'exemple le plus frappant que Benjamin nous donne est le dialogue comme « une technique d'entente

⁷⁷*Ibid.*, p.146.

⁷⁸ Cf. « Such means are thus essentially linguistically structured and are therefore defined by Benjamin as a technique of linguistic communication, or imparting (*Mitteilung*). The purity of these means lies in the fact that they cannot be derived from ends or reduced to impulses from beyond the sphere of their mediacy. Means are pure as long as nothing imparts itself in them but themselves, their own mediacy. », W. Hamacher, *Affirmative, Strike*, pp.1140-1141.

⁷⁹ Benjamin 2012, *op.cit.*, p.100.

⁸⁰ *Ibid.*, p.79.

⁸¹ *Ibid.*, p.80. « Pour engager les hommes à un règlement pacifique de leurs intérêts en deçà de tout ordre juridique, il y a finalement, en dehors de toutes les vertus, un mobile efficace qui offre assez souvent, même à la volonté la plus revêche, ces moyens purs au lieu des violents, par crainte des inconvénients communs qui menacent de naître d'une confrontation violente, quel qu'en soit le résultat. (...) Aussi signalera-t-on seulement les moyens purs de la politique elle-même, analogues à ceux qui régissent les relations pacifiques entre personnes privées. », *Ibid.*, p.83.

civile ». ⁸² Il voit surtout la possibilité de la résolution des conflits sans violence dans la méthode du dialogue de la diplomatie, cette méthode par laquelle les diplomates essaient de trouver pacifiquement une solution au nom de leur Etats, sans traités. Comme il le dit : « Mais cette méthode est fondamentalement plus élevée que celle des tribunaux, parce qu'elle se situe au-delà de tout ordre juridique et donc toute violence. Ainsi comme la relation entre personnes privées, les échanges des diplomates ont produit leurs propres formes et vertus devenues extérieures mais qui ne l'ont pas pour autant toujours été. » ⁸³

Quant au domaine politique, Benjamin considère la grève dans certaines conditions comme étant le moyen pur. Nous avons déjà montré que le rôle de la grève générale se considère par le droit comme une force menaçante qui a la puissance de changer le droit. Cette fois-ci, Benjamin traite étroitement de deux types de grève : la grève générale politique et la grève générale prolétarienne. ⁸⁴ Il faut dire que cette distinction n'est pas propre à Benjamin. Ce dernier tire cela du livre « *Les Réflexions sur la Violence* » de Georges Sorel. Benjamin en fait l'éloge en raison de la distinction entre les deux types de grève en disant : « Georges Sorel a le mérite de les avoir différenciées le premier -sur la base de considérations plus politiques que purement théoriques. » ⁸⁵ Voyons maintenant la différence entre la grève générale politique et la grève générale prolétarienne. Benjamin cite un passage de Sorel qui explique la grève générale politique comme suit :

« Le renforcement de l'Etat est à la base de toutes leurs conceptions ; dans leurs organisations actuelles les politiciens [les socialistes modérés] préparent déjà les cadres d'un pouvoir fort, centralisé, discipliné, qui ne sera pas troublé par les critiques d'une opposition, qui saura imposer le silence et qui décrétera ses mensonges [...] La grève générale politique nous montre comment l'Etat ne perdrait rien de sa force,

⁸² Ibid., p.80.

⁸³ Ibid., p.87.

⁸⁴ Il faut dire que la distinction entre les deux types de grève ne signifie pas ici une appropriation de la théorie marxiste. Benjamin n'attribue ni rôle déterminé ni une programme à la classe prolétaire. Comme Hamacher le fait si bien remarquer : "it would be a mistake to take the references to Marx, be it to the Marxism still known today as "orthodox", or to certain shade of Marxism, such as Sorel's. (...) Clearly, for Benjamin proletariat is not a purely sociological concept, nor does it designate the representative of a violated universal legal form"., Werner Hamacher, *Affirmative, Strike*, Cardozo Law Review, Volume 13, Number 4, December, 1991, p.1148.

⁸⁵ Benjamin, 2012, *op.cit.*, p.83.

comment la transmission se ferait de privilège à privilège, comment le peuple de producteurs arriverait à changer de maîtres.⁸⁶ »

Benjamin considère la grève générale politique comme l'action qui fonde le droit. En effet, cette action est un moyen au service d'une fin qui consiste à saisir le pouvoir. Par contre, la grève générale prolétarienne a pour but l'anéantissement de la violence d'Etat. Sur ce point, Benjamin poursuit à nouveau avec une citation de Sorel sur le moyen purement politique : « Cette grève générale marque, d'une manière très claire, son indifférence pour les profits matériels de la conquête, en affirmant qu'elle se propose de supprimer l'Etat. »⁸⁷ C'est pourquoi, Benjamin la définit comme « anarchiste » parce que la grève générale prolétarienne n'a pas pour but de fonder le droit ou de saisir le pouvoir. Elle est précisément « an-archiste » au sens propre du mot parce qu'elle n'a pas pour objectif de fonder le droit ou de saisir le pouvoir. Comme Benjamin le dit : « En se référant à des déclarations occasionnelles de Marx, Sorel récuse pour le mouvement révolutionnaire toutes sortes de programmes, utopies, en un mot de fondations juridiques. »⁸⁸

Comme nous l'avons vu précédemment, aux yeux de Benjamin, la grève générale prolétarienne est un moyen pur, tout comme la conception de langage pure. Or, nous devons dire que la tentative de Benjamin qui vise à sortir de la violence mythique ne peut pas se comprendre sans considérer sa conception de la violence divine. Dans le chapitre suivant, nous essayons de clarifier, d'une part ce que la violence divine signifie, d'autre part sa relation avec la politique.

1.5. La violence divine

Dans ce chapitre, nous allons traiter la partie très obscure et énigmatique de la Critique de la violence, c'est-à-dire la violence divine (*göttliche Gewalt*). Il faut dire que Benjamin n'explique pas en détail ce qu'est la violence divine. Sa caractéristique la plus frappante est son opposition à la violence mythique. Selon lui, la violence divine est pure et capable d'imposer un arrêt à la violence mythique.⁸⁹ Il la définit ainsi par les quelques contrastes avec la violence mythique comme suit:

⁸⁶ *Ibid.*, p.83-84.

⁸⁷ *Ibid.*, p.84.

⁸⁸ *Ibid.*, p.85.

⁸⁹ *Ibid.*, p.95.

« Dieu dans tous les domaines s'oppose au mythe, de même la violence divine s'oppose à la violence mythique. Elle en est le contraire en tous points. Si la violence mythique est fondatrice de droit, la violence divine le détruit, si l'une pose des frontières, l'autre détruit sans limites, si la violence mythique impose à la fois faute et expiation, la violence divine lave de la faute, si l'une menace, l'autre frappe, si l'une est sanglante, l'autre est mortelle sans verser de sang. »⁹⁰

Comme on le voit, la violence divine est tout à fait contraire à la violence mythique. Benjamin considère un récit biblique en ce qui concerne le peuple de Lévi afin d'expliquer la violence divine. Ce récit mentionne la révolte de la bande de Coré contre Moïse et leur anéantissement par Dieu. Il les annihilait sans s'annoncer et sans menacer, il les frappe immédiatement et totalement.⁹¹ Telle est la différence entre la violence mythique et divine. Mais pourquoi Benjamin insiste-t-il sur cette différence ? Si on le rappelle, il s'agissait d'une porteuse de la faute dans la violence mythique, c'est-à-dire Niobé. Bien que ses enfants fussent tués, la mère survécut. C'est pourquoi, elle n'était pas tout à fait destructrice. Lorsqu'il s'agit de la violence divine, il y a un anéantissement total. Il faut veiller à ce que cette violence ne soit pas sanglante par opposition à la violence mythique. Elle ne livre pas le vivant à l'expiation comme dans la violence mythique, mais au contraire « elle se lave de la faute ».⁹² En revanche, lorsqu'il s'agit de la violence divine, il n'y a ni fondation ni conservation de droit. La violence divine ne fonde ni ne conserve le droit. Elle vise exactement à destitution (*Entsetzung*) de la souveraineté du droit, c'est-à-dire de la violence mythique. Comme Benjamin le dit : « La violence mythique est une violence contre la vie simple, la pure violence divine s'exerce contre toute vie au nom du vivant. La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte. »⁹³

Benjamin touche un malentendu possible en ce qui concerne la violence divine. Il dit que cette dernière ne serait pas attestée par la seule tradition religieuse, elle se trouve aussi dans la vie actuelle. Cela signifie que la violence divine peut détruire des biens, le droit, la vie etc.⁹⁴ Mais quant à la vie du vivant, elle n'est pas destructrice. Le malentendu possible apparaît dans ce point. Selon Benjamin, la violence divine ne serait pas une justification de

⁹⁰*Ibid.*, p.95.

⁹¹*Ibid.*, p.96.

⁹²*Ibid.*, p.95

⁹³*Ibid.*, p.96.

⁹⁴*Ibid.*, p.96.

tuer les hommes. Car, la réponse à la question « Ai-je le droit de tuer ? » est absolument négative, c'est-à-dire « tu ne tueras point ».⁹⁵ Le commandement « tu ne tueras point » est absolu et immuable. Ce commandement devance l'acte et aucun jugement sur cet acte ne suit.⁹⁶ Après avoir exécuté un acte, on ne peut pas le justifier selon le commandement :

« (...) on ne doit ni préjuger du jugement divin sur cet acte ni du motif de ce jugement. C'est pourquoi, ils n'ont pas raison, ceux qui fondent sur ce commandement la condamnation d'une mise à mort violente de l'homme par ses semblables. Le commandement n'est pas le critère du jugement, mais le fil conducteur de l'action pour la personne ou la communauté qui agit, qui, dans leur solitude, ont à se mesurer avec lui et dans des cas extraordinaires, doivent prendre la responsabilité d'en faire abstraction. C'est ainsi que le comprenait le judaïsme, qui refusait expressément la condamnation du meurtre en cas de légitime défense. »⁹⁷

On voit ici à nouveau une insistance sur la vie nue. Benjamin critique le prolongement du caractère sacré de la vie vers des animaux et des plantes. Le point le plus frappant de la critique de Benjamin est contre « la sacralisation de la vie » pour elle-même.⁹⁸ Autrement dit, l'objection de Benjamin consiste en la réduction de l'homme simplement à la vie nue. Il le critique en commentant un passage qui vient du livre « *Anti-Kain* » de Kurt Hiller. Le passage que Benjamin critique est le suivant : « Si je ne tue pas, je n'instaurerai jamais plus sur terre le royaume de la justice (...), pense l'intellectuel terroriste (...). Mais nous confessons que plus haut encore que le bonheur et la justice d'une existence, il y a l'existence en elle-même. »⁹⁹ Dans ce passage, ce dont il s'agit est l'éloge de la vie nue. Elle se situe donc plus haut que l'existence juste (*gerechtes Dasein*).¹⁰⁰ La critique de Benjamin en ce qui concerne la vie nue est intimement liée à la violence divine, car la seule possibilité de destituer (*Entsetzung*) la violence mythique (à savoir le droit et le pouvoir) est la violence divine.¹⁰¹ Dans ce contexte, selon Benjamin, la justice ne peut se réaliser qu'à travers la violence divine. L'opposition

⁹⁵ *Ibid.*, p.97.

⁹⁶ *Ibid.*, p.97.

⁹⁷ *Ibid.*, p.97.

⁹⁸ Derrida, *op.cit.*, p.125.

⁹⁹ *Ibid.*, p.98.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.98

¹⁰¹ Cf. « Ce qu'actualise la violence divine est ce qui de la vie est irréductible à toute économie du vivant : son rapport à la justice. (...) Elle anéantit l'arbitraire, elle rend effective la différence entre une existence juste et le simple fait d'être ou de rester en vie. », Birnbaum, *op.cit.*, p.69.

entre les deux types de violence s'explique ainsi comme suivant: « La justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir le principe de toute fondation mythique du droit. »¹⁰²

Pourtant, une question est encore ouverte devant nous : Qu'est-ce que Benjamin veut dire précisément par la violence divine ? Le dernier passage de ce texte nous donne une implication pour comprendre cela. Comme il le dit :

« Si la violence a assuré son statut au-delà du droit comme violence pure et immédiate, il sera ainsi démontré que la violence révolutionnaire est possible. (...) Mais il n'est ni également possible ni également urgent pour les hommes de décider quand il y eut réellement violence pure dans un cas déterminé. »

Comme on le voit, selon Benjamin, la violence pure est possible mais indécidable.¹⁰³ En attribuant la décision en ce qui concerne la violence divine à Dieu, le caractère de l'indécidable de la violence divine dépasse la dimension humaine : « Car seule la violence mythique se laissera reconnaître avec certitude comme telle, non la violence divine, sauf dans ses effets incomparables, parce que la force de la violence qui lave la faute n'est pas évidente pour les hommes. »¹⁰⁴ Par contre, Benjamin nous a parlé de la possibilité de la politique des moyens purs dans le cadre de la grève générale prolétarienne. Mais comment doit-on comprendre la relation entre la violence divine et la politique ? En d'autres termes, pourquoi Benjamin a-t-il évoqué deux possibilités de destitution de droit, si la violence divine n'est possible que par l'intervention de Dieu ? Il est clair que Benjamin nous propose au fond une solution selon laquelle seul Dieu peut être maître de la justice et destituer la violence mythique. Néanmoins, il faut dire que ce que Benjamin évoque n'est pas simplement une intervention de Dieu par des miracles : « Ce qui définit donc cette violence, ce n'est pas le fait que Dieu lui-même l'exerce immédiatement par des miracles, mais plutôt ces moments d'un processus non sanglant qui frappe et fait expier. »¹⁰⁵ Mais qu'entend-t-il par-là ? Pour comprendre cela, il faut se pencher sur les pensées de Benjamin en matière de théologie.

¹⁰² Benjamin 2012, *op.cit.*, p.92.

¹⁰³ Nous discuterons à nouveau ce thème sur la décision dans le chapitre intitulé "La décision et l'indécidable" dans le cadre de la pensée de Derrida.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.102

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 96.

1.5.1. La critique de la « théologie-politique » chez Benjamin

« Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben. »

Nous pensons que nous pouvons nous faire une idée de ce qu'il veut dire par la violence divine à travers « le fragment théologico-politique ».¹⁰⁶ Il faut souligner que la caractéristique plus importante de la pensée de Benjamin repose sur sa critique contre la pensée séculaire et des Lumières. De l'autre côté, la pensée de Benjamin est tout à fait contre celle de Schmitt. Car, alors qu'il s'agit d'une association de la théologie et la politique chez Schmitt¹⁰⁷, Benjamin les sépare nettement.¹⁰⁸ Dans «*Fragment théologico-politique* », il dit :

« 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 vouloir 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, il est un terme. C'est pourquoi l'ordre du 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 religieux. Le plus grand mérite de l'esprit de l'utopie de Bloch est d'avoir vigoureusement refusé toute signification politique à la théocratie. »¹⁰⁹

¹⁰⁶ Il faut préciser que le titre de ce fragment a été nommé par Adorno. Selon Hamacher, ce titre doit être intitulé « Atheologische Fragment ». Cf. « *Das Theologisch-politische Fragment* », in Benjamin Handbuch, p.179

¹⁰⁷ Comme on le sait, la thèse la plus fondamentale de la théologie-politique de Schmitt est le transfert du modèle théologique vers le séculaire. Si on rappelle la définition très connue de Schmitt : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés. » Ainsi, Schmitt transfère les attributs de Dieu au souverain en transformant les concepts théologiques. En ce sens, par exemple, l'omnipotence de Dieu se transforme à celle de l'Etat moderne de même que la décision absolue se transforme à celle du souverain. C'est la raison pour laquelle la caractéristique la plus distincte du souverain chez Schmitt se caractérise par l'acte de décider sur l'état d'exception. Schmitt définit le souverain comme suit : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle. » Nous pensons que la pensée de Benjamin est dans ce sens tout à fait contre celle de Schmitt. Cf. Carl Schmitt, *La Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988. Pour une discussion détaillée sur la sécularisation chez Benjamin, voir R. Kaguera, *op.cit.*

¹⁰⁸ Kaguera, p.282.

¹⁰⁹ Walter Benjamin, *Fragment théologico-politique*, in Œuvres I, p.263-264.

Ce passage que nous avons cité ci-dessus nous montre que Benjamin refuse l'association de la politique et la théologie comme le régime théocratique. Selon lui, l'ordre du profane et l'idée du royaume de Dieu doivent se séparer l'un de l'autre parce que le royaume de Dieu n'est pas la fin (*telos*) de la dynamique de l'histoire, mais historiquement seulement un terme (*Ende*).¹¹⁰ De ce fait, Benjamin distingue soigneusement « *telos* » de « *eschaton* » et il critique l'entente téléologique de l'histoire. Comme Gérard Raulet le remarque, il y a une différence tranchante entre « la temporalité historique » et « la temporalité messianique » chez Benjamin.¹¹¹ La temporalité messianique est ainsi à l'extérieur de la temporalité historique : « 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. »¹¹² De plus, la temporalité messianique chez Benjamin est une critique de la compréhension du temps comme des moments homogènes et vides et celui de l'idée du progrès. À ce compte, la compréhension de la temporalité chez lui se caractérise par le concept de « *Jetztzeit* »: « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d' « à-présent ». »¹¹³

Il faut dire que l'histoire n'a aucune fin déterminée qui peut se trouver dans l'idée du royaume de Dieu chez Benjamin.¹¹⁴ En ce sens, l'histoire- ou la politique (à savoir l'ordre du profane)- et le royaume de Dieu sont deux domaines tout à fait différents ; il n'y a aucun compromis entre les deux ordres : « l'ordre du 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 religieux. »¹¹⁵ Ainsi, comme Hamacher remarque, l'histoire n'est pas une histoire sacrée (*Heilsgeschichte*). Au contraire, c'est un domaine politique de la profane.¹¹⁶ Il exprime aussi la même idée dans les thèses sur l'histoire en critiquant Marx comme suit : « Dans sa

¹¹⁰ Fragment, p.263.

¹¹¹ Gérard Raulet, *Le caractère destructeur, Esthétique, théologie et politique chez Benjamin*, Aubier, Paris, 1997, p.189.

¹¹² Fragment, p.264.

¹¹³ W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire XIV*, in *Œuvres III*, Traduit de allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Ed.Gallimard, 2000, p.439.

¹¹⁴ Werner, Hamacher, « *Das Theologisch-politische Fragment* », in *Benjamin Handbuch*, p.179: "Dass es keine Teleologie der Geschichte geben kann, die ihren Abschluss in Gott finden würde, begreift Benjamin als ein Argument dafür, dass jede binnenhistorische teleologische Konstruktion nur abgebrochen und durch ein eschatologische Ereignis—von Außen einfallend, ungewollt und ungesetzt—arretiert werden kann."

¹¹⁵ Fragment, p.264.

¹¹⁶ Hamacher, p.179.

représentation de la société sans classes, Marx a sécularisé la temporalité messianique. Et c'était fort bien ainsi. »¹¹⁷

Cependant, bien que l'ordre profane et le royaume de Dieu soient des domaines différents, Benjamin considère un rapport dynamique entre deux : « (...) une force peut, par sa trajectoire, favoriser l'action d'une autre force sur une trajectoire opposée, ainsi l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique. »¹¹⁸ En favorisant cet avènement, l'ordre profane peut apporter l'histoire à son terme. Il faut souligner que Benjamin n'attribue aucune fin déterminée à l'histoire et à la politique, parce que comme on l'a cité ci-dessus Dieu n'est pas *telos* de l'histoire. Cet avènement n'est par conséquent possible que par l'anéantissement de l'ordre du profane. En ce sens, dans le dernier alinéa du fragment, Benjamin dessine la tâche de la politique comme le « nihilisme. »¹¹⁹ En visant à abolir l'ordre du profane, le nihilisme de Benjamin a trouvé la solution dans la création de l'ordre nouveau. Comme Raulet le fait remarquer :

« Le nihilisme benjaminien est une contribution au messianisme en ce sens qu'il vise à abolir *Naturgeschichte* pour que la nature elle-même devienne messianique, et pas seulement l'esprit. Pas seulement l'esprit : il n'y a dans le programme politique de Benjamin rien de quiétiste ou de purement spirituel. C'est bien plutôt un appel à *un messianisme pratique, qui sera celui du caractère destructeur.* »¹²⁰

En ce sens, on peut trouver aussi une réponse selon laquelle Benjamin parle d'une part du rôle de la grève révolutionnaire et d'autre part de la violence divine. Car, à notre avis, Benjamin pense que la possibilité d'abolir l'ordre profane ne peut se réaliser qu'à travers la grève révolutionnaire. Comme le passage que nous avons cité ci-dessus, le programme politique de Benjamin n'est pas spirituel. Adorno explique bien cet aspect de la pensée de Benjamin comme suit : « Le concept benjaminien d'utopie se profile à l'arrière-plan, d'une part, de la philosophie idéaliste de l'histoire, et d'autre part, de l'historicisme. Dans la tradition du messianisme juif, ce concept maintient l'idée selon laquelle la rédemption est intramondaine et coïncide avec l'émancipation sociale ; c'est précisément la raison pour

¹¹⁷ Raulet, *op.cit.*, p. 198.

¹¹⁸ Fragment, p.264.

¹¹⁹ Fragment, « Rechercher cette évanescence, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale, dont la méthode se doit appeler nihilisme. », p. 264.

¹²⁰ Raulet, *op.cit.*, p.194.

laquelle elle interdit à la théorie de vouloir réaliser la rédemption et l'émancipation à partir de la subjectivité pure et simple, de les réaliser subrepticement dans l'esprit. »¹²¹

Ainsi, Benjamin a vu la seule possibilité de sortir de la violence mythique dans la violence divine. Nous pensons que sa pensée politique ne prend pas tout à fait ses racines dans la théologie parce qu'il y cherche aussi la possibilité des moyens purs dans la politique à la suite de la pensée de Sorel. En ce sens, pour la pensée du jeune Benjamin, la violence divine doit trouver sa manifestation dans la grève révolutionnaire.¹²² Comme Adorno le remarque déjà, la caractéristique de la religion juive lui a donné la possibilité de ne pas négliger l'émancipation sociale et politique. Or, d'un autre côté, il est évident que sa pensée de la révolution reste eschatologique et utopique parce que Benjamin a espéré « une nouvelle ère » en vertu de sa philosophie de l'histoire : « Sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la destitution du droit, y compris des violences dont il dépend et qui dépendent de lui, enfin du pouvoir de l'Etat, se fondera une nouvelle ère historique. »¹²³

1.6. De la destruction à la déconstruction

Nous avons montré que Benjamin a révélé, à travers sa critique de la violence, que le droit et le pouvoir se fondent sur la violence. Cette dernière apparaît ainsi chez lui comme étant l'élément constitutif du pouvoir étatique-juridique. Après avoir affiché la violence qui se trouve dans le fondement du droit à travers de deux modalités de la violence, à savoir les violences fondatrice et conservatrice, Benjamin a mis en doute la possibilité de la justice dans le cadre du droit. Ce diagnostic l'a directement conduit à remettre la justice en question. Si le droit et le pouvoir est dépourvu d'un fondement légitime, ses prétentions sur la justice deviendront douteuses. En ce sens, le droit est absolument étranger à la justice dans la pensée de Benjamin en vertu de la distinction entre la violence mythique et divine, à savoir l'ordre du profane et de la religion. Il est clair que la critique de la violence de Benjamin s'est formée autour de la tension entre les pensées grecque et juive.¹²⁴ Nous avons montré qu'il a réalisé une généalogie du droit moderne en le ramenant à la pensée mythique grecque sur base de laquelle il a conceptualisé le rapport entre la violence et le droit sous le concept « la violence

¹²¹ Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, Editions Allia, Paris, 1999, p.76.

¹²² Cf. « (...) seule la violence strictement révolutionnaire –la grève prolétarienne—est une manifestation de la violence pure capable de contrer la violence de l'Etat. », Birnbaum 2008, *op.cit.*, p.72.

¹²³ Benjamin 2012, *op.cit.*, p.101

¹²⁴ Il faut remarquer que Derrida considère la pensée de Benjamin dans le cadre de cette tension entre la pensée grecque et juive. Voir, Derrida 1994, *op.cit.*, p.131.

mythique ». Il a également révélé, à travers le concept « la violence mythique », comment la vie s'assujetti y au pouvoir en la réduisant à « la vie nue ». A ce titre, après avoir effectué ces constatations, le philosophe a élaboré sa pensée vers la destitution de la violence mythique. Il a vu la possibilité de sortir de la violence mythique dans « la violence pure ». Nous avons montré que la violence pure oscille entre la violence divine et la politique. Nous avons affirmé que, dans la pensée de Benjamin, cette oscillation entre la dimension divine et humaine n'est pas contradictoire. Au contraire, ils représentent deux aspects de la violence pure. Afin de clarifier ce point, nous avons repris sa pensée sur la théologie et avons discuté sa critique de la « théologie-politique » abordant la différence entre l'ordre profane et le religieux. Nous avons vu que le philosophe tire sa pensée de la violence divine de la tradition biblique. A ce titre, comme nous l'avons évoqué, il a vu la possibilité de la justice en vertu de son engagement à la tradition biblique dans la violence divine en détruisant le droit et le pouvoir de l'Etat qui réduit la vie de l'humain à la vie nue.

Ainsi, il nous semble que la pensée de Benjamin reste à ce propos utopique et eschatologique dans la mesure où il a projeté « la nouvelle ère » dépourvue du droit et du pouvoir de l'Etat. Nous avons montré à la lumière du « fragment théologico-politique » que Benjamin a tranchement distingué l'ordre profane de la religion et il a vu la possibilité de la justice dans la destruction de l'ordre du droit. C'est la raison pour laquelle Derrida a critiqué cette pensée qui est et reste, d'une certaine manière, « archéo-théologique » et « archéo-eschatologique ». ¹²⁵ Ce qui nous intéresse chez Derrida au point de vue de cette discussion, est que sa pensée nous conduit à considérer la question de la justice en restant dans le cadre du système juridique et en procédant à la déconstruction des conceptions téléologiques, messianiques et utopiques de l'histoire qui s'appuient d'une certaine manière sur l'idée d'horizon. En d'autres termes, Derrida ne voit pas -comme Benjamin- la possibilité de la justice dans la destruction du droit et le pouvoir de l'Etat. Au contraire, comme on le verra, Derrida propose une nouvelle voie dans le cadre de sa pensée de la déconstruction afin de révéler le rapport entre la violence, le droit et la justice. Donc, à partir de ce point-là, nous allons continuer à discuter notre problématique tout au long de la pensée de Derrida.

¹²⁵ « Ce texte, comme beaucoup d'autres de Benjamin, est encore trop heideggérien, messianiste-marxiste ou archéo-eschatologique pour moi. », Cf. Derrida 1994, *op.cit.*, p.146.

2. Le deuxième chapitre : L'impossibilité de la justice

2.1. Introduction

Dans ce chapitre, nous nous concentrons sur la manière dont Derrida reprend, à la suite de Benjamin, la relation entre la violence et le droit et la justice et plus particulièrement sur le texte de « *Force de Loi* »¹²⁶ de Derrida. Il faut souligner que ce dernier est constitué en fait de plusieurs parties et textes qui se retrouvent en règle générale dans les conférences de Derrida. Dans la première partie « *Du droit à la justice* » ce dernier aborde la problématique de la justice en faisant la déconstruction du droit. Les autres parties de ce livre concernent la lecture critique de « *La Critique de la Violence* » de Benjamin. Comme on le verra, Derrida est jusqu'à un certain point en accord avec la pensée de Benjamin surtout dans le sens où la violence constitue le droit. Tout comme Benjamin, il pense aussi qu'il existe une hétérogénéité entre le droit et la justice. Néanmoins, le diagnostic de Derrida à ce sujet diffère. En effet, comme nous le verrons, bien que partageant la pensée de Benjamin en ce qui concerne l'hétérogénéité entre le droit et la justice, Derrida ne pense pas que le droit ne puisse être séparé de la justice. Au contraire, en faisant la déconstruction du droit, Derrida démontre que la justice est l'expérience de « l'impossible ».

2.2. L'enjeu et la critique de Derrida à propos de « *Zur Kritik der Gewalt* »

Dans ce chapitre, nous allons nous concentrer sur la lecture du texte de Benjamin par Derrida et plus particulièrement sur l'enjeu et les critiques de Derrida envers Benjamin. Dans le livre « *La Force de Loi* », un des chapitres s'intitule « *Prénom de Benjamin*.» En effet, il faut souligner que le texte de Derrida est tiré d'une conférence qui se tint à l'Université de Californie sur « *Le nazisme et la « solution finale » Les limites de la représentation*¹²⁷. Nous donnons ces informations parce que la lecture de Derrida dans cette conférence, comme le titre l'indique, est trop critique à propos de « *Zur Kritik der Gewalt* ».

¹²⁶ Jacques Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994

¹²⁷ *Ibid.*, p.67.

Tout d'abord, il faut souligner que Derrida trouve le texte de Benjamin énigmatique, ambigu et dangereux. Comme il le dit :

« Ce texte inquiet, énigmatique, terriblement équivoque, je le crois comme d'avance (mais peut-on dire ici « d'avance » ?), hanté par le thème de la destruction radicale, de l'extermination, de l'annihilation totale ; et d'abord de l'annihilation du droit, sinon de la justice ; parmi ces droits, nous retrouvons les droits de l'homme, du moins tels qu'ils peuvent être interprétés dans une tradition jusnaturaliste de type grec ou de type de l'« *Aufklärung* ». »¹²⁸

La stratégie de la lecture de Derrida sur le texte de Benjamin se détermine par les contextes historiques et biographiques. Pour lui, quelques caractéristiques de la pensée de Benjamin telles que le judaïsme, le rapport complexe avec le Marxisme et l'accord intellectuel avec Carl Schmitt sont déterminants. Par ailleurs, et toujours selon Derrida, la critique de la violence par Benjamin doit être considérée à la fois comme celle du droit et de la démocratie bourgeoise, libérale et parlementaire. D'ailleurs, Derrida trouve le même esprit « anti-*Aufklärung* » dans la pensée de Benjamin avec celle de Schmitt et de Heidegger. Comme il l'indique :

« Le discours de Benjamin qui se développe alors en une critique du parlementarisme de la démocratie libérale et donc *révolutionnaire*, voire marxisant, mais aux deux sens du mot « révolutionnaire », qui comprend aussi le sens réactionnaire, à savoir celui d'un retour au passé d'une origine plus pure. Cette équivoque est assez typique pour avoir nourri bien des discours révolutionnaires de droite et de gauche, en particulier entre les deux guerres. Une critique de la dégénérescence » (*Entartung*) comme critique d'un parlementarisme impuissant à contrôler la violence policière qui se substitue à lui, c'est bien une critique de la violence sur le fond d'une « philosophie de l'histoire » : mise en perspective archéo-téléologique, voire archéo-eschatologique qui déchiffre l'histoire du droit comme une décadence (*Verfall*) depuis l'origine. L'analogie avec des schémas schmittiens ou heideggeriens n'a pas à être soulignée. Ce triangle serait à illustrer par une correspondance, je veux dire par la correspondance

¹²⁸*Ibid.*, p.67-68.

épistolaire qui lia ces trois penseurs (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Schmitt). Il s'agit toujours d'esprit et révolution.»¹²⁹

Le point le plus frappant de la lecture de Derrida concerne le sens de la violence divine. Le caractère indécidable et ambigu de la violence divine lui conduit à considérer la violence divine comme dangereux et inquiétant. Ainsi, il commente *scandaleusement* la violence divine comme « la solution finale » dans l'holocauste : « Quand on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, comment entendre sans frémir cette allusion à une extermination qui serait expiatoire parce que non-sanglante ? On est terrifiés à l'idée d'une interprétation qui ferait de l'holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu. »¹³⁰

2.3. « La force de loi »

Dans le texte « La force de loi »¹³¹, Derrida commence par la discussion du sens de cette expression. Celle-ci nous indique que la loi doit être une force pour s'appliquer. En effet, il fait allusion aux expressions « *to enforce the law* » et « *enforceability of the law or of contract* » en anglais¹³². Selon lui, ces expressions anglaises nous montrent le rapport entre la force et la loi, mieux qu'en français. Il est évident que l'expression « appliquer la loi » ne signifie pas directement que la loi s'applique par la force. De ce fait, selon Derrida,

¹²⁹ *Ibid.*, p.111-112.

¹³⁰ *Ibid.*, p.145.

¹³¹ En mentionnant du livre de Derrida « Force de loi », Agamben révèle le sens du syntagme « force de loi » tout au long de la tradition juridico-politique occidentale comme suit : « Le syntagme « force de loi » se rattache à une longue tradition remontant au droit romain et médiéval où (du moins à partir de la formule *Digeste, De legibus, 1,3 : legis virtus haec est : imperare, vetare, permittere, punire*) il a le sens général d'efficacité, de capacité à obliger. C'est seulement à l'époque moderne, dans le contexte de la Révolution Française, qu'il commence à désigner la valeur suprême des actes étatiques exprimés par les assemblées représentatives du peuple. Dans l'article 6 (titre III, sect. III, chap. III) de la constitution de 1791, la « force de loi » désigne ainsi l'intangibilité de la loi, y compris devant le souverain, qui ne peut ni l'abroger ni la modifier. En ce sens, la doctrine moderne distingue entre *efficacité* de la loi qui ressortit de façon absolue tout acte législatif valide et consiste en la production d'effets juridiques et, force de loi, qui représente au contraire un concept relatif exprimant la position de la loi ou des actes qui lui sont assimilés par rapport aux autres actes du système juridique dotés d'une force supérieure à la loi (comme c'est le cas de la constitution) ou encore lui étant inférieure (les décrets et règlements promulgués par l'exécutif) (Quadri, 10). Il est néanmoins déterminant qu'au sens technique le syntagme force-de-loi se réfère, et ce tant dans la doctrine moderne qu'ancienne, non à la loi, mais bien à ces décrets - ayant justement, comme on dit, force de loi - que le pouvoir exécutif peut être autorisé dans certains cas à promulguer, notamment dans l'état d'exception. Le concept de « force de loi » comme terme technique du droit, définit donc une séparation de la *vis obligandi* ou de l'applicabilité de la norme d'avec son essence formelle, par laquelle les décrets, dispositions et mesures qui ne sont pas formellement des lois en acquièrent cependant « la force ». Ainsi, lorsque à Rome, le prince commence à obtenir le pouvoir de promulguer des actes qui tendent toujours plus à valoir comme loi, la doctrine romaine dit que ces actes ont « valeur de loi. », G. Agamben, *L'Etat d'exception*, Seuil, p.65-67.

¹³² Derrida 1994, *op.cit.*, p.17.

l'utilisation de cette expression en français « appliquer la loi » perd le sens qui indique le rapport entre la loi et la force. Le mot anglais « *enforceability* » est par conséquent une expression adéquate qui exprime la relation entre la loi et la force, cette dernière n'étant pas extérieure mais plutôt essentiellement inhérente au droit.¹³³ En bref, sans la force, il n'y a pas de loi : « Il y a, certes, des lois non appliquées mais il n'y a pas de loi sans applicabilité, et pas d'applicabilité ou d'*enforceability* de la loi sans force, que cette force soit directe ou non, physique ou symbolique, extérieure ou intérieure, brutale ou subtilement discursive (voir herméneutique), coercitive ou régulative, etc. »¹³⁴ Ainsi, comme on le voit, le droit obtient sa vigueur par la capacité d'exécuter la force aussi bien chez Derrida que chez Benjamin¹³⁵.

Afin de révéler le rapport entre la loi et la force, Derrida se concentre sur l'étymologie du mot allemand « *Gewalt* ». Car, comme on l'a déjà évoqué, le mot « *Gewalt* » indique de façon ambivalente, soit la violence, soit le pouvoir. Comme Derrida le dit :

« *Gewalt* signifie aussi, pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique. *Gesetzgebende Gewalt*, c'est le pouvoir législatif, *geistliche Gewalt*, c'est l'autorité ou le pouvoir spirituel de l'Eglise, *Staatsgewalt*, c'est l'autorité ou le pouvoir d'Etat. *Gewalt*, c'est donc à la fois la violence et le pouvoir légitime, l'autorité justifié. »¹³⁶

Selon Derrida, il s'agit ici d'une zone indifférence qui se trouve entre la force de loi d'un pouvoir légitime et la violence originaire au moment où l'autorité s'instaure. En ce sens, la violence originaire par laquelle l'autorité se constitue n'est ni légale ni illégale parce que l'on n'a pas de pierre de touche qui permettrait de la mesurer.¹³⁷ C'est la raison pour laquelle le

¹³³ Comme meilleur exemple de la relation entre la force et le droit, Derrida cite un passage de la doctrine du droit de Kant comme suit: « Certes, ce droit se fonde sur la conscience de l'obligation de tout un chacun suivant la loi. Toutefois, pour déterminer par-là l'arbitre, il ne peut - ni ne doit -, s'il doit être pur, s'appuyer sur cette conscience en tant que mobile mais plutôt s'établir sur le principe de la possibilité d'une contrainte externe qui puisse se concilier avec la liberté de chacun suivant des lois universelles. », FL, p.18.

¹³⁴ *Ibid.*, p.18.

¹³⁵ Il faut souligner que Derrida utilise en général le mot "force" au lieu de la violence. Pour l'utilisation du concept « force », il l'explique le sens du force dans le cadre de sa philosophie comme suit : « (...) je rappelle d'abord que dans nombreux textes dits « déconstructifs », et en particulier dans certains de ceux que j'ai publiés moi-même, le recours au mot « force » est à la fois très fréquent, j'oserais même dire décisif en des lieux stratégiques, mais toujours, ou presque toujours, accompagné d'une réserve explicite, d'une mise en garde. (...) Dans les textes que je viens d'évoquer, il s'agit toujours de la force différentielle, de la différence comme différence de force, de la force comme différence ou force de différence (la différence est une force différée-différente) ; il s'agit toujours de force « performative », force illocutionnaire ou perlocutionnaire, de force persuasive et de rhétorique, d'affirmation de signature mais aussi et surtout de toutes les situations paradoxales où la plus grande force et la plus grande faiblesse s'échangent étrangement. », FL, p.20-21.

¹³⁶ *Ibid.*, p.19.

¹³⁷ *Ibid.*, p.34.

problème de la violence originaire nous conduit directement à réfléchir à la question de l'origine de la loi et de la fondation de l'autorité. Voyons maintenant comment Derrida traite ce problème.

2.3.1. L'origine de la loi

Dans « La force de loi », Derrida problématise la question de l'origine de l'autorité par la conception du « fondement mystique de l'autorité » en empruntant l'expression de Montaigne et Pascal. Toutefois, avant de passer à ce texte, nous voudrions considérer l'autre texte de Derrida qui se penche sur la question de la fondation en relation avec le texte « *La Déclaration d'Indépendance* » étant donné que Derrida ne le traite pas en détails dans la force de loi.

2.3.2. Le problème de la signature

Dans son texte « *Déclarations d'Indépendance* », Derrida évoque le problème du fondement de l'autorité autour du problème de la « signature » en se focalisant sur le texte « Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis. » Il pose des questions en se concentrant sur l'origine du texte des « Déclarations d'Indépendance » : « qui signe, et de quel nom soi-disant propre, l'acte déclaratif qui fonde une institution ? »¹³⁸ Selon Derrida, la déclaration qui fonde une institution, une constitution ou un Etat, exige toujours un signataire. Mais la question de « qui signe ? » reste toujours problématique parce que les gens qui rédigent le texte de la constitution ou de la déclaration ne sont pas les signataires. En relation avec la rédaction du texte de la « Déclaration d'Indépendance », il donne un exemple en ce qui concerne l'un des pères fondateurs, Thomas Jefferson, qui a rédigé la majeure partie de ce texte comme suit : « Prenez par exemple Jefferson, le « rédacteur » du projet de Déclaration, du « Draft » dont j'ai le fac-similé sous les yeux. Personne ne le tiendra pour le vrai signataire de la Déclaration. En droit, il écrit mais il ne signe pas. »¹³⁹ Mais qui signe ? Tous les représentants ? Derrida répond : « Ils ne signent pas davantage. En principe du moins, car le droit ici se divise. En fait ils signent ; en droit, ils signent pour eux-mêmes mais aussi « pour » d'autres. Ils sont délégation ou procuration de signature. Ils parlent, « déclarent », se déclarent « in the name of... ». Au nom du « bon peuple » ! Normalement, on dirait qu'il y a le peuple

¹³⁸ Jacques Derrida, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique d'un nom propre*, Paris : Ed. Galilée, 1984, p.16.

¹³⁹ *Ibid.*, p.18.

qui autorise les représentants pour constituer un Etat ou l'institution. C'est pourquoi, on écrit « le bon peuple » dans le texte de la déclaration pour garantir la valeur de l'intention et de la signature.¹⁴⁰ Toutefois, selon Derrida, il s'agit ici d'un paradoxe dans la mesure où ce peuple n'existait pas avant cette déclaration. En effet, il est apparu à partir du texte de la Déclaration d'Indépendance. Il est clair qu'il veut dire par là que le concept « peuple » est déjà celui de la juridico-politique. En d'autres termes, s'il n'y a pas de constitution, il n'y a pas de « peuple » :

« Or ce peuple n'existe pas. Il n'existe pas avant cette déclaration, pas comme tel. S'il se donne naissance, en tant que sujet libre et indépendant, en tant que signataire possible, cela ne peut tenir qu'à l'acte de cette signature. La signature invente le signataire. Celui-ci ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout, si on peut dire, de sa signature l'autorise à signer.»¹⁴¹

En ce sens, en suivant la distinction d'Austin¹⁴² entre l'énonciation constative et performative, Derrida précise que la signature est performative parce qu'il n'y a pas de signataire désigné avant de la signature. Dans le cas de Déclaration d'Indépendance, les rédacteurs de ce texte essaient de dépasser ce problème en se référant aux lois de la nature et au Dieu afin de trouver une garantie pour leur acte, à savoir une structure constative :

« C'est encore « au nom de » que le « bon peuple » américain s'appelle et *se* déclare indépendant, à l'instant où il s'invente une identité signante. Il signe au nom des lois de la nature et au nom de Dieu. Ses lois institutionnelles, il les *pose* sur le fondement de lois naturelles et du même coup (coup de force de l'interprétation) au nom de Dieu, créateur de la nature. Celui-ci vient en effet garantir la rectitude des intentions populaires, l'unité et la bonté du peuple. Il fonde les lois naturelles et donc tout le jeu qui tend à présenter des énoncés performatifs *comme* des énoncés constatifs. »

Ainsi, Derrida révèle un paradoxe à propos de la signature, à savoir « l'indécidabilité entre la structure performative et constative ».¹⁴³ Bien que les pères fondateurs rédigent ce texte de la Déclaration d'Indépendance, ils se réfèrent à Dieu pour garantir « cette production

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.20.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.21-22.

¹⁴² Derrida discute la théorie d'Austin dans son texte « Signature, Événement, Contexte, in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

¹⁴³ *Otobiographies.*, p.21.

de signature ».¹⁴⁴ Néanmoins, cette référence à Dieu n'est qu'une stratégie afin de cacher le moment de la fondation parce ce moment se forme par le coup de force : « Le coup de force fait droit, fonde le droit, donne droit, donne le jour à la loi. »¹⁴⁵ En conséquence, pour Derrida, cette question relative à l'origine de la fondation reste toujours ouverte : « La question reste. Comment se fait ou se fonde un Etat ? Et une indépendance ? Et l'autonomie de qui se donne et signe sa propre loi ? Qui signe toutes ces autorisations de signer ? »¹⁴⁶ Dans *Force de loi*, Derrida continue à comprendre cette question ouverte en ces termes : « le fondement mystique de l'autorité ». Passons maintenant à cela.

2.3.4. Le fondement « mystique » de l'autorité

Si l'on revient à « la force de loi », Derrida traite le même problème parallèlement au problème de la fondation. Il le reprend ainsi : « le fondement mystique de l'autorité » en utilisant l'expression de Montaigne et Pascal et évoque les passages comme suit :

« [...] Or les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre [...]. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doibt. »¹⁴⁷

« [...] l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente; c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit. »¹⁴⁸

Dans les passages auxquels Derrida fait référence, on trouve le rapport problématique entre le droit et la justice. Par les passages cités de Montaigne et de Pascal, il précise par ailleurs que l'origine de la loi est mystique parce qu'il n'y a pas de fondement sur lequel elle puisse se baser. Les lois en tant que telles ne sont en effet pas justes et la raison d'y obéir n'est pas leur justice mais plutôt leur autorité. En se référant aux mots de Montaigne, Derrida met

¹⁴⁴Ibid., p.24.

¹⁴⁵Ibid., p.22-23.

¹⁴⁶Derrida, *op.cit.*, p.31.

¹⁴⁷Ibid., p.29.

¹⁴⁸Ibid., p.29.

l'accent sur le mot « crédit » pour qu'il puisse expliquer le caractère « mystique » de l'autorité. Selon lui, « l'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait ». ¹⁴⁹ Bref, pour Derrida, ce fondement mystique réside dans la croyance :

« Le mystique ainsi entendu allie la croyance ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable, le secret (ce que signifie ici « mystique ») au fondement, au savoir, (...) comme théorie, pratique et pratique théorique, c'est-à-dire à une foi, à la performativité et à la performance technoscientifique et télé-technologique. » ¹⁵⁰

Le fondement de l'autorité des lois reste ainsi sans fondement et ne consiste qu'en l'acte de foi et de la croyance. C'est la raison pour laquelle Derrida précise que le fondement de l'autorité reste « mystique ». Cela lui permet ainsi d'en critiquer et d'en révéler l'origine. Pourtant, nous voudrions aussi souligner qu'il ne s'agit pas ici d'un schème selon lequel il existe une autorité et qu'elle impose les lois. Le diagnostic de Derrida est qu'il y a une violence originaire qui se trouve déjà à la base du droit. Comme il le dit :

« Une critique de l'idéologie juridique ne devrait jamais la négliger. Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile et donc extérieur du pouvoir dominant, mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe. » ¹⁵¹

Comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, selon lui, le fondement des lois s'appuie sur un coup de force - la violence - de même que chez Benjamin. Toutefois, alors que ce dernier la qualifie de violence fondatrice, Derrida la comprend comme performative. Comme il le dit :

[...] Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.30.

¹⁵⁰ Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Editions du Seuil, 2000, p.32.

¹⁵¹ Derrida 1994, *op.cit.*, p.32.

antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider.»¹⁵²

Il faut souligner aussi que Derrida critique la distinction benjaminienne entre la violence fondatrice et conservatrice et qu'il ne pense pas qu'il y ait d'une distinction tranchante entre les deux. Il estime que ces deux types de violence ne peuvent se séparer l'une de l'autre et définit cette situation comme « *une contamination différentielle.* »¹⁵³ La violence conservatrice s'inscrit à la structure de la violence fondatrice parce que le concept de la fondation suppose déjà la continuation et la conservation de ce qui est fondé. En ce sens, pour Derrida, « la position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice. »¹⁵⁴ Comme il le dit :

« La violence même de la fondation ou de la *position du droit (Rechtsetzende Gewalt)* doit envelopper la violence de la *conservation du droit (Rechtserhaltende Gewalt)* et ne peut pas rompre avec elle. Il appartient à la structure de la violence fondatrice qu'elle appelle la répétition de soi et fonde ce qui doit être conservé, conservable, promis à l'héritage et à la tradition, au partage. Une fondation est une promesse. Toute position (*Setzung*) permet et pro-met, elle pose en mettant et promettant. Et même si une promesse n'est pas tenue en fait, l'itérabilité inscrit la promesse de garde dans l'instant le plus irruptif de la fondation. Elle inscrit ainsi la possibilité de la répétition au cœur de l'originnaire. »¹⁵⁵

Ainsi, Derrida pense - tout comme Benjamin - qu'il y a une violence originnaire dans le fondement de la loi. Cette violence fondatrice est sans fondement parce qu'elle est dépourvue d'un fondement de la légitimité. Comme nous l'avons évoqué, on ne peut pas dire que cette violence soit légale ni illégale. Elle est au-delà de la loi parce qu'il n'y aurait pas de loi sans l'acte performatif de cette violence. Comme Derrida le dit :

« Tous les Etats-nations naissent et se fondent dans la violence. Je crois cette vérité irrécusable. Sans même exhiber à ce sujet des spectacles atroces il suffit de souligner une loi de structure: le moment de fondation, le moment instituteur est antérieur à la

¹⁵² *Ibid.*,p.33.

¹⁵³ *Ibid.*,p. 94.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.94.

¹⁵⁵ *Ibid.*,p. 93-94.

loi ou la légitimité qu'il instaure. Il est donc hors la loi, et violent par là-même. (...) Cette violence fondatrice n'est pas seulement oubliée. La fondation est faite *pour* l'occulter; elle tend par essence à organiser l'amnésie, parfois sous la célébration et la sublimation des grands commencements. »¹⁵⁶

2.4. La déconstruction du droit

Nous avons montré que l'origine de l'autorité reste mystique et le fondement de la loi s'appuie sur la violence performative qui la constitue. D'après Derrida, cette structure constituée sans fondement du droit donne la possibilité d'exécuter la déconstruction¹⁵⁷ du droit parce qu'il est fondé. Il faut dire que, selon lui, la déconstruction de la justice ne peut se réaliser que de façon *oblique*¹⁵⁸ dans la mesure où la justice ne peut pas directement se thématiser ou s'objectiver. En ce sens, il distingue la justice en tant que telle de la justice en tant que droit. Alors que Benjamin considère une différence tranchante entre le droit et la justice, Derrida les distingue aussi mais en tenant la tension entre deux.¹⁵⁹ D'après lui, une réflexion sur la justice ne peut être possible qu'à travers une déconstruction du droit : « Mais le paradoxe que je voudrais soumettre à la discussion est le suivant : c'est cette structure déconstructible du droit ou, si vous préférez, de la justice comme droit qui assure aussi la possibilité de la déconstruction. La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors

¹⁵⁶ Jacques Derrida, « Le siècle et le Pardon » in Foi et Savoir, p. 131.

¹⁵⁷ Derrida explique dans un entretien ce que la déconstruction signifie de la manière suivante : « (...) la déconstruction n'est pas une méthode. Ni "critique" ni "méthode" passant aussi par une histoire ou une généalogie des idées de "critique" ou de "méthode", la déconstruction fait droit à des interprétations de lecture, d'écriture, de transformation du texte général qui sont autant d'événements. Ils font émerger des choses nouvelles, surprenantes pour celui-là même qui en fait l'expérience. Il n'y a pas de maîtrise de la déconstruction, simplement une rencontre "d'autre chose", de quelqu'un d'autre qui vous dicte chaque fois la loi singulière d'une lecture, qui vous intime l'ordre de vous rendre responsable, de répondre de votre lecture. Cependant, si rien n'échappe au texte, le texte ne se totalise pas. À cause de la structure même des traces dont il se compose et qui ouvrent à autre chose qu'elles-mêmes, la totalité ne peut pas se fermer. Cela exclut la totalisation, la fermeture, la complétude du texte, et du même coup la valeur de système. La déconstruction n'est pas un système, pas plus qu'elle n'est une philosophie : elle interroge le principe philosophique. C'est une aventure singulière dont le geste dépend à chaque fois de la situation, du contexte, politique notamment, du sujet, de son enracinement dans un lieu et une histoire, et qui lui permettent en quelque sorte de signer le geste déconstructif. ». Jacques Derrida, le penseur de l'événement, mercredi 28 Janvier 2004, <http://www.humanite.fr/node/299140>.

¹⁵⁸ Derrida 1994, op.cit., p.26.

¹⁵⁹ Derrida explique cela dans *Les Spectres de Marx* comme suit : « Sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable à travers, mais donc au-delà du droit. ». J. Derrida, *Les Spectres de Marx, L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Ed. Galilée, 1993, p.278.

ou au-delà du droit, n'est pas déconstruable. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe. »¹⁶⁰

Derrida met ainsi l'accent sur la caractéristique textuelle de droit et il pense que cette caractéristique rend possible sa déconstruction parce qu'il se construit sur des « couches textuelles interprétables et transformables ».¹⁶¹ Ainsi, il s'agit d'une tension entre la justice et le droit, car tandis que le droit est déconstructible, la justice ne l'est pas. De ce fait, Derrida dit : « la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. »¹⁶² En ce sens, la déconstruction est possible en tant qu'« expérience de l'impossible »¹⁶³. Autrement dit, elle est d'une part possible comme déconstruction du droit et d'autre part impossible en tant qu'indéconstructibilité de la justice. De ce fait, la possibilité de la déconstruction s'appuie sur la justice, voire comme Derrida le précise « la déconstruction est la justice »¹⁶⁴ parce qu'elle se trouve à la limite de la déconstruction. Derrida, en rejoignant Benjamin, précise que le droit ne peut pas rendre la justice. Autrement dit, il s'agit ici de l'hétérogénéité entre le droit et la justice. Comme il le souligne :

« La justice ne se réduira jamais au droit, à la raison calculatrice, à la distribution nominale, aux normes et aux règles qui conditionnent le droit, jusque dans son histoire et ses transformations en cours, jusque dans son recours à la force coercitive, à la puissance du pouvoir dont Kant a marqué, en toute rigueur, qu'elle était inscrite et justifiée dans le concept le plus pur du droit. »¹⁶⁵

Il exprime aussi la distinction entre le droit et la justice dans le cadre de quelques antinomies, de la façon suivante :

« Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables

¹⁶⁰ Derrida 1994, *op.cit.*, p.35.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.34.

¹⁶² *Ibid.*, p.35.

¹⁶³ *Ibid.*, p.38.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.35.

¹⁶⁵ Jacques Derrida, *Voyous*, Ed. Galilée, 2003, p.205.

que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la *décision* entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle. »¹⁶⁶

Le passage repris ci-dessus élabore une esquisse générale des caractéristiques fondamentales de la différence entre le droit et la justice comme calculable/incalculable, la décision, la règle, etc. En effet, ces caractéristiques de la justice précédemment citées s'appuient sur les apories chez Derrida. Selon ce dernier, la justice reste en fait aporétique¹⁶⁷ parce qu'elle représente « l'expérience de l'impossible ». Autrement dit, comme Derrida le dit, « il n'y a pas de justice sans l'expérience de l'aporie. »¹⁶⁸

2.4.1. Les apories en ce qui concerne la justice

Dans cette partie, nous traiterons les apories en ce qui concerne la justice. Derrida traite une série d'apories concernant la justice. Dans « *Force de loi* », il aborde celles qui conduisent à l'impossibilité de la justice sous les trois titres suivants dans le cadre des concepts cités ci-dessus : « *l'époché de la règle* », « *l'hantise de l'indécidabilité* » et « *l'urgence qui barre l'horizon du savoir* ». Il faut dire que toutes ces apories sont liées les unes aux autres. En ce sens, Derrida les traite en tant que formes d'une et même aporie. Comme on le verra, tous les apories que Derrida aborde coïncident avec la même problématique, à savoir l'impossibilité de la justice.

2.4.1.1. La première aporie : La règle, calculable et incalculable

La première aporie s'appelle « *l'époché de la règle* »¹⁶⁹. Derrida commence d'abord par un axiome commun inhérent à la conception du droit, c'est-à-dire la règle. Ce concept signifie à première vue l'universalité. En d'autres termes, il exige d'une certaine manière que quelques critères et procédures soient déterminés, par lesquels chacun doit s'obéir. En ce sens, le droit va de pair avec le concept de la règle. Derrida comprend ainsi la différence entre le droit et la justice dans le cadre de la tension entre « la singularité et l'universalité »¹⁷⁰.

¹⁶⁶Derrida 1994, *op.cit.*, p.38.

¹⁶⁷ En donnant les sens étymologiques des mots « aporie » et « expérience, Derrida dit : « Une expérience est une traversée. Comme son nom l'indique, elle passe au travers et voyage vers une destination pour laquelle elle trouve le passage. L'expérience trouve son passage, elle est possible. Or, en ce sens, il ne peut y avoir d'expérience pleine d'aporie, à savoir ce qui ne laisse pas le passage. *Aporia*, c'est un non-chemin. », *Ibid.*, p.37-38.

¹⁶⁸*Ibid.*, p.38.

¹⁶⁹*Ibid.*, p.50.

¹⁷⁰*Ibid.*, p.39.

Autrement dit, tandis que le droit prétend qu'il est universel, la justice reste singulière. Elle ne se tombe sous aucun règle et calcul. Pour cette raison, le concept de la justice chez Derrida porte sur des concepts tels que l'asymétrie, hétérogène et hétérotope. Il explique cette tension entre le droit et la justice comme suit : « (...) une distinction difficile et instable entre, d'une part, la justice (infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie hétérogène et hétérotope) et, d'autre part, l'exercice de la justice comme droit, légitimité ou légalité, dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées. »¹⁷¹

Derrida élabore ce caractère singulier et hétérogène de la justice dans *Spectres de Marx* en ce qui concerne l'interprétation heideggerienne de *dikè*. En critiquant la traduction de *dikè* comme source droit, Heidegger l'interprète comme harmonie, rassemblement, ajustement et *Fug.* :

« Si de ce mot, « justice », l'on traduit encore ainsi *Dikè*, et si, comme le fait Heidegger, on pense *Dikè* à partir de l'être comme présence, il se confirmerait que la « justice » est avant tout, et finalement, et surtout *proprement*, l'ajointement de l'accord : l'ajointement propre à l'autre donné par qui ne l'a pas. Injustice serait la disjointure ou le disjointement. »¹⁷²

Pourtant, Derrida insiste sur les significations de « a-dikè » chez Heidegger comme la désharmonie, dis-jointure et a-jointement en prétendant que Heidegger reste dans la métaphysique de la présence (*Anwesenheit*) à cause de leur interprétation de la justice. Car tous les sens de la justice chez Heidegger revêtent en fin de compte les sens de *logos*.¹⁷³ En opposant à Heidegger, la tentative de Derrida au sujet de la justice consiste à trouver une voie en deçà de la règle, du calcul, de l'harmonie. Selon lui, la compréhension de la justice comme dis-jointure ouvre « l'espace libre du rapport à la singularité incalculable de l'autre ». ¹⁷⁴ Il trouve jusqu'à un certain point cette caractéristique singulière de la justice dans la pensée de Levinas. Dans *Totalité et Infini*, celui-ci écrit : « [...] la relation avec autrui - c'est-à-dire la

¹⁷¹ *Ibid.*, p.48.

¹⁷² Jacques Derrida, *Les Spectres de Marx*, p.54.

¹⁷³ Jacques Derrida, *Voyous*, p.206.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.207.

justice. »¹⁷⁵ En ce sens, en essayant de rapprocher, jusqu'à un certain point, le concept de la justice de celui de Levinas, il poursuit en disant :

« Je le ferais en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d'autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l'infinité et dont je suis l'otage. Dans *Totalité et Infini*, Levinas écrit : « [...] la relation avec autrui - c'est-à-dire la justice » - justice qu'il définit ailleurs comme « droiture de l'accueil fait au visage. »¹⁷⁶

Ainsi, en se rapprochant de la philosophie de Levinas, Derrida comprend la justice en termes lévinassiens comme « l'expérience de l'altérité absolue ». ¹⁷⁷ Dans ce contexte, la justice s'échappe de toute règle ou procédure et de tout système. Elle signifie ainsi, comme Rancière le souligne, « une dissymétrie radicale ou pure hétéronomie. »¹⁷⁸

On pense en général que le critère de la justice est conforme aux règles, aux lois. Selon Derrida, la conformité de l'acte aux règles ne permettra pas d'affirmer que cet acte est juste. Du point de vue de cette conformité aux règles, on ne peut dire que « juste » au sens métaphorique.¹⁷⁹ Par contre, on ne dirait pas que la décision fut juste parce que, où la règle n'existe pas, il n'y aurait pas de décision.¹⁸⁰ Autrement dit, dans le cas où la règle s'appliquerait à un cas, la décision ne joue aucun rôle dans la mesure où elle est incalculable.¹⁸¹ En ce sens, elle ne peut être le sujet d'une déduction possible ; elle est plutôt le sujet de la décision. Pourtant, on ne dira pas que la décision sans règle est juste. C'est le moment où le paradoxe apparaît. Comme Derrida le remarque :

« De ce paradoxe, il suit qu'à aucun moment on ne peut dire présentement qu'une décision juste, purement juste (c'est-à-dire libre et responsable), ni de quelqu'un qu'il est un juste, ni encore moins, « je suis juste ». À la place de « juste », on peut dire légal ou légitime, en conformité avec un droit, des règles et des conventions autorisant

¹⁷⁵ Derrida 1994, op.cit., p.48-49.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.48-49.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.61.

¹⁷⁸ Jacques Rancière, « La démocratie est-elle à venir? Ethique et Politique chez Derrida », *Les Temps Modernes* 2012/3 (n° 669-670), p. 157-173, p.168.

¹⁷⁹ Derrida 1994, op.cit., p.50.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.53.

¹⁸¹ Nous expliquons la pensée de Derrida en bas à propos de la décision et l'indécidabilité.

un calcul mais avec un droit dont l'origine fondatrice ne fait que reculer le problème de la justice. »¹⁸²

Cela nous conduit ainsi directement au problème de la décision. Passons maintenant à la deuxième aporie.

2.4.1.2. La deuxième aporie : La décision et l'indécidable

Derrida traite le problème de l'indécidabilité de la justice dans la deuxième aporie : « *la hantise de l'indécidable* ». Pour comprendre cela, on doit considérer le rôle de la décision dans la pensée de Derrida. En effet, comme nous l'avons montré, la décision était aussi un concept clé en ce qui concerne la violence divine chez Benjamin. S'agissant d'une compréhension de la décision qui renvoie à Dieu chez Benjamin, la décision reste aporétique chez Derrida. Comme on l'a déjà indiqué dans la première aporie, la justice est singulière en face de la généralité du droit. En ce sens, Derrida poursuit l'élaboration de ses pensées sur la justice tout au long du même axe, parce que la décision est directement liée à son caractère singulier. Comme il le dit : « Aucune justice ne s'exerce, aucune justice n'est rendue, aucune justice ne devient effective ni ne se détermine dans la forme du droit, sans une décision qui tranche. »¹⁸³

Mais qu'est-ce que Derrida veut dire au sujet de la décision ? Tout d'abord, il faut dire que Derrida n'entend pas que la décision soit une décision d'un juge, que ce soit au sens de « la justice proportionnelle ou distributive »¹⁸⁴. Pour lui, une telle conception de la décision reste dans l'ordre du calcul, règle et savoir. Au contraire, aux yeux de Derrida, ce qui caractérise la décision réside dans le fait qu'elle est absolument hétérogène au savoir.¹⁸⁵ En d'autres termes, si la décision ne représente pas l'application d'une règle, on ne peut la déduire à partir d'un savoir. Comme il l'indique :

« Une "responsabilité" ou "décision" ne sauraient être fondées ou justifiées par un savoir en tant que tel, sans le saut de quelque discontinuité et de quelque hétérogénéité radicale entre les eux ordres. Je dis abstraitement "responsabilité" et "décision" plutôt

¹⁸²*Ibid.*, p.52. Nous continuons à élaborer cela en relation avec l'interprétation de Derrida sur Kierkegaard.

¹⁸³*Ibid.*, p.52.

¹⁸⁴*Ibid.*, p.52.

¹⁸⁵Derrida, *op.cit.*, p.199.

que “raison pratique”, “éthique”, “juridique” ou “politique” en raison de difficultés dont je dirai un mot trop bref dans un instant. »¹⁸⁶

En ce sens, si une décision intervient, elle doit être imprévisible de manière ce qui ne se détermine par le savoir. Si on reprend les mots de Kierkegaard: « l’instant de la décision est une folie. » C’est ainsi que l’instant de la décision doit s’ouvrir vers l’avenir. Car, s’il y avait un avenir prévisible qui se détermine par le savoir avant la décision, cette dernière ne serait pas possible.¹⁸⁷ Afin de clarifier le rôle de la décision, nous voudrions jeter un coup d’œil sur le problème de la décision à partir de l’interprétation sur Kierkegaard de Derrida.

En nous focalisant sur le livre « *Crainte et Tremblement* »¹⁸⁸ de Kierkegaard, Derrida démontre le caractère « aporétique » de la décision. Comme on le sait, Kierkegaard étudiait dans *Crainte et Tremblement* le rapport problématique entre l’éthique et la religion/foi à partir de récit biblique qui est le sacrifice d’Isaac par Abraham. Kierkegaard problématisait dans ce livre ce rapport entre les deux au point de vue de la différence entre la généralité et la singularité. On retrouve aussi la même tension chez Kierkegaard. Derrida aborde d’ailleurs cette tension entre le droit et la justice en termes kierkegaardiennes. Tandis que l’acte d’Abraham qui consiste à vouloir sacrifier son fils est considéré comme un acte d’un meurtrier du point de vue de l’éthique, ce même acte d’Abraham se comprend chez Kierkegaard comme un commandement absolu de Dieu. En ce sens, il y a chez lui une tension entre la singularité (religion) et la généralité (éthique). Du point de vue de la foi, « l’individu est plus haut que le général ».¹⁸⁹ Mais, dans la sphère éthique, l’individu doit toujours légitimer ses actions devant les autres. Comme Derrida le fait remarquer :

« L’exigence éthique se règle, selon Kierkegaard, sur la généralité ; et elle définit donc une responsabilité qui consiste à parler, c’est-à-dire à s’engager dans l’élément de la généralité pour se justifier, pour rendre compte de sa décision et répondre de ses actes. Or, que nous enseignerait Abraham, dans cette approche du sacrifice ? Que loin

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.199.

¹⁸⁷ Cf., « If it is to come close to being a decision, if there is such a thing as a decision. Not only will one never know whether a decision is good or bad, one will never know whether there was a decision, whether a decision took place as such. And this is the only condition for to have been a decision. », « Nietzsche and Machine », *Journal of Nietzsche Studies*, No. 7, *Futures of Nietzsche: Affirmation and Aporia* (Spring 1994) , pp. 7-66, p.40.

¹⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, Paris, Ed. Payot, 2000.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.108.

d'assurer la responsabilité, la généralité de l'éthique pousse à l'irresponsabilité. Elle entraîne à parler, à répondre, à rendre compte, donc à dissoudre ma singularité dans l'élément du concept. »¹⁹⁰

Ainsi, il ne s'agit pas d'un critère pour légitimer l'action d'Abraham du point de vue de l'éthique. En effet, le commandement de Dieu ne tombe pas sous la catégorie de l'éthique. Au contraire, il le dépasse et il reste « immoral » face à la généralité de l'éthique. Tel est le paradoxe. Car, pour le sens commun, le critère de responsabilité est de rendre compte, de justifier et assumer devant les autres.¹⁹¹ Il apparaît plutôt que « la responsabilité absolue de mes actes, en ce sens qu'elle doit être la mienne, singulière, pour que personne ne puisse le faire à ma place, implique non seulement le secret mais que, ne parlant pas aux autres, je ne me rende pas compte, je ne réponde de rien et ne réponde rien aux autres ou devant les autres. »¹⁹² Comme on le voit, il n'y a aucun critère qui puisse légitimer l'acte d'Abraham parce que sa décision repose sur le fait qu'il ne sait rien. L'instant de la décision qui se rapporte au sacrifice de son fils ne porte pas sur un savoir, mais au contraire, sur le secret.¹⁹³

Il faut dire que la décision chez Derrida se comprend comme la décision de l'« autre ». En ce sens, Derrida transforme l'altérité de Dieu en l'altérité de « n'importe quel autre »¹⁹⁴ en définissant le Dieu comme infiniment autre, le tout autre : « Tout autre est Dieu »,

¹⁹⁰ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris : Galilée, 1999, p.88.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.88. Kierkegaard l'exprime aussi comme suit : « S'il se tait, l'éthique alors le condamne, car elle dit en effet: « Tu dois reconnaître le général, et tu le fais en parlant ; tu ne dois point avoir de compassion pour le général. », Kierkegaard, *op.cit.*, p.189.

¹⁹² *Ibid.*, p.88.

¹⁹³ Cf., « L'instant de la décision est la folie » dit ailleurs Kierkegaard. Le paradoxe est insaisissable dans le temps et, selon la médiation - c'est-à-dire dans le langage - et selon la raison. Comme le don et comme le « donner la mort », sans jamais faire un présent, irréductible à la présence ou à la présentation, le paradoxe exige une temporalité de l'instant. Il appartient à une temporalité intemporelle, à une durée insaisissable: ce qu'on ne peut stabiliser, établir, appréhender, *prendre* mais aussi bien ce qu'on ne peut *comprendre*, ce que l'entendement, le sens commun et la raison ne peuvent *begreifen*, saisir, concevoir, entendre, médiatiser. Par conséquent, non plus nier ou dénier, entraîner dans le travail du négatif, faire travailler: dans l'acte de *donner la mort*, le sacrifice suspend ici à la fois le travail du négatif et le travail proprement dit, peut-être même le travail du deuil. », Derrida 1999, *op.cit.*, p.94-95.

¹⁹⁴ Il faut souligner que Rancière pense que la position de Derrida reste problématique en ce qui concerne la transformation des concepts de théologie avec celles de l'éthique et de la politique de la manière suivante : « S'il faut faire reposer l'égalité politique sur l'absolue différence de Dieu, et si cette différence absolue se négocie à travers le crime, la complicité et la trahison, cela veut dire que la politique est fondée sur ce dont Derrida prétendait délivrer, à savoir la souveraineté. Celle-ci, disait-il, est un concept théologique, transféré de la religion à la politique. Mais ce que nous présente le sacrifice sur le mont Moriah est une autre idée de la souveraineté. Cela veut dire, pour moi, que la politique derridienne reste fondée sur la théologie, même si c'est sur une sorte de théologie hérétique. Derrida n'a-t-il pas délié la politique d'une certaine théologie simplement pour la lier à une autre ? » La démocratie est-elle à venir ?, p.173.

« Dieu est tout autre ». ¹⁹⁵ Dans ce contexte, il précise que la décision est ainsi *passive* et vient toujours de l'autre :

« La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante qui est la décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi. Absolument singulière en principe, selon son concept le plus traditionnel, la décision n'est pas seulement toujours exceptionnelle, *elle fait exception de moi*. En moi. Je décide, je me décide et, souverainement, cela voudrait dire : l'autre de moi, l'autre-moi comme autre et autre de moi, *fait* ou *fais* exception du même. Norme supposée de toute décision, cette exception normale n'exonère aucune responsabilité. Responsable de moi devant l'autre, je suis d'abord et aussi *responsable de l'autre devant l'autre*. » ¹⁹⁶

Alors, si la décision ne se fonde pas sur la savoir, cela nous conduit directement à se confronter avec l'expérience de l'indécidable. Ce que Derrida veut dire ici ne concerne pas l'oscillation entre deux décisions. Pour lui, l'indécidabilité signifie l'expérience de ce qui se livre à la décision impossible. ¹⁹⁷ Sans l'épreuve de l'indécidable, il ne s'agirait pas d'une décision libre dans la mesure où elle ne serait que l'application programmable ou le processus calculable. ¹⁹⁸ On voit que l'indécidabilité rend possible la sortie de l'automatisme de la règle et du calcul qui ont traits au droit. Dans ce contexte, comme Rancière le souligne, on trouve « l'image de la machine » ¹⁹⁹ chez Derrida par rapport au droit. Cette image décrit d'une manière remarquable la logique du droit. On peut ainsi dire que « la machine de droit » consiste à appliquer les règles aux faits. Comme Derrida le fait remarquer dans *Voyous* : « On *sait* quel chemin prendre, on n'hésite plus, la décision ne décide plus, elle est prise d'avance et donc d'avance annulée, elle se déploie déjà, sans retard, présentement, avec l'automatisme qu'on attribue aux machines. » ²⁰⁰

¹⁹⁵ Derrida, *op.cit.*, p. 121. Sur ce point, Derrida critique la pensée de Levinas dans le sens où il distingue la religion de l'éthique : « Mais comme Levinas ne renonce pas non plus à distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et la « même » altérité infinie de chaque homme, ou d'autrui en général, il ne peut pas non plus dire simplement autre chose que Kierkegaard. (...) Levinas ne peut plus distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et celle de chaque homme : son éthique est déjà religion. », Derrida 1999, *op.cit.*, p.117.

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p.86-87.

¹⁹⁷ Derrida 1994, *op.cit.*, p.53.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.53.

¹⁹⁹ Jacques Rancière, *op.cit.*, p.166.

²⁰⁰ Derrida 2003, *op.cit.*, p.124. Cf. aussi Nietzsche et Machine.

Ainsi, nous voyons que chez Derrida la justice est intimement liée à l'expérience de l'indécidabilité parce qu'elle ne tombe pas sous aucune règle, calcul ou loi. La possibilité de la décision porte sur l'expérience de l'indécidabilité : « C'est pourquoi l'épreuve de l'indécidable, dont je viens de dire qu'elle doit être traversée par toute décision digne de ce nom, n'est jamais passée ou dépassée, elle n'est pas un moment surmonté ou relevé (*aufgehoben*) dans la décision. L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision, dans tout événement de décision. »²⁰¹ De ce fait, la justice reste « hétéronome et comme une dissymétrie radicale ».²⁰² Nous précisons par ailleurs que la justice reste aporétique et impossible parce qu'il n'y a pas de règle ou de calcul déterminé selon lesquels on pourrait décider.

2.4.1.3. La troisième aporie : La critique de l'idée de l'horizon et l'«à-venir»

La troisième aporie que Derrida nomme s'intitule « l'urgence qui barre l'horizon du savoir. »²⁰³ Sous ce titre, Derrida met en évidence la justice en tant que « à-venir » en distinguant sa conception de la justice des autres conceptions qui s'appuient d'une certaine manière sur un concept d'horizon. En effet, un horizon au sens étymologique signifie à la fois un progrès infini et une attente.²⁰⁴ L'approche de Derrida se distingue à ce moment-là des autres pensées en se référant au concept d'horizon parce qu'il dit que la justice n'attend pas. En ce sens, l'exigence de la justice se caractérise comme étant impatiente, intraitable et inconditionnelle.²⁰⁵ Voyons maintenant comment il élabore sa pensée sur la justice en l'opposant aux autres conceptions, à savoir l'idée kantienne, messianisme et utopie.

Comme nous l'avons déjà dit, la justice n'a pas d'horizon d'attente. En d'autres termes, la conception de la justice chez Derrida se situe au-delà de l'idée régulatrice kantienne et du sens messianique. En effet, il distingue sa conception de la justice des autres conceptions en opposant les pensées portant sur l'idée de l'horizon Et sa conception de la justice revêt le caractère d'« à-venir ». Comme Derrida l'explique :

²⁰¹ Derrida 1994, *op.cit.*, p.54.

²⁰² Rancière, p.168.

²⁰³ Derrida 1994, *op.cit.*, p. 57.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.57.

²⁰⁵ Derrida 1993, *op.cit.*, p.60.

« Elle a *peut-être* un avenir, justement, un à-venir qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. [...] La justice reste à venir, elle a à venir, elle est à-venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir. Elle l'aura toujours, cet à-venir, elle l'aura toujours eu. Peut-être est-ce pour cela que la justice, en tant qu'elle n'est pas seulement un concept juridique et politique, ouvre à l'avenir la transformation, la refonte ou la refondation du droit et de la politique. »²⁰⁶

Comme ce passage nous l'indique, Derrida met l'accent sur le caractère « *peut-être* » de l'« à-venir ». Mais pourquoi définit-il la justice comme ce « peut-être » ? Il est évident que Derrida exprime bien par ce « peut-être » tous les caractéristiques (à savoir l'incalculable, l'indécidabilité, l'impossible...etc.) de la justice qu'on a énumérée. Car, Derrida vise à articuler l'idée de la justice par ce « peut-être » en deçà de toutes les règles, des calculs, des programmes permettant de la distinguer du droit. Par ailleurs, ce « peut-être » garantit la sortie de l'automatisme du droit qui consiste à appliquer les règles comme une machine. Il clarifie la relation entre l'indécidabilité et le « peut-être » comme suit :

« L'indécidabilité (et donc toutes les inversions de signe entre l'amitié et son contraire), ce n'est pas une phase que la décision peut laisser derrière elle. L'épreuve du *peut-être* à laquelle soumet l'indécidable, c'est-à-dire la condition de la décision, ce n'est pas un moment qu'on excède, oublie, anéantit. Elle continue de constituer la décision comme telle, elle ne se sépare plus jamais d'elle, elle la produit comme décision *dans et à travers* l'indécidable, il n'y en a pas d'autre : décision dans la matière et dans la forme de l'indécidable. D'un indécidable qui insiste et se répète à travers la décision *prise* et pour lui garder comme telles son essence ou sa vertu décisionnelles.»²⁰⁷

Mais on doit demander maintenant ce que Derrida entend par l'« à venir » ? En effet, il distingue soigneusement sa conception de l'« à-venir » du concept de l'« horizon » parce que l'horizon représente d'une certaine manière un objectif déterminé et possible. En se référant au sens étymologique du mot « horizon », il dit : « un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini, soit une attente. »²⁰⁸ En d'autres termes, l'horizon indique ici qu'il y a une possibilité qui se

²⁰⁶ Derrida 1994, *op.cit.*, p.61.

²⁰⁷ Derrida 2011, *op.cit.*, p. 247.

²⁰⁸ Derrida 1994, *op.cit.*, p.57.

réalisera d'une certaine manière dans le futur. Or, la conception de la justice comme l'« à-venir » est tout à fait différente parce que ce « à venir » est imprévisible.²⁰⁹ Dans ce contexte, Derrida essaie de placer sa pensée sur la justice comme « à venir » au-delà du sens kantien de l'idée régulatrice. Mais pourquoi la justice n'est pas une idée au sens kantien ?

Tout d'abord, Derrida pense que l'idée régulatrice au sens kantien²¹⁰ reste de l'ordre du possible. Comme on le sait, les idées de la raison chez Kant exercent une fonction régulatrice. Elles ne jouent aucun rôle dans la constitution de la connaissance. Ils sont ainsi au-delà de l'expérience possible. Faute de quoi ils ne sont pas impossibles parce qu'ils restent « un possible idéal »²¹¹. Pourtant, la caractéristique la plus importante de l'idée au sens kantien consiste dans le fait qu'ils orientent l'entendement vers un certain but.²¹² C'est la raison pour laquelle Derrida critique l'idée au sens kantien dans la mesure où l'idée kantienne subsiste sous une forme de compréhension téléologique. Derrida essaie soigneusement de distinguer sa conception l'« à-venir » de l'idée au sens kantien, parce que l'« à-venir » ne veut pas dire « futur », « le présent futur, ce qui serait présent et présentable demain » chez Derrida.²¹³ Il explique la raison de la différence entre sa pensée et l'idée au sens kantien de la manière suivante :

« Where the Idea in the Kantian sense leaves me dissatisfied is precisely around its principle of infinity: firstly, it refers to an infinite in the very place where what I call *différance* implies the here and now, implies urgency and imminence. (...) the Kantian Idea refers to an infinity which constitutes a horizon. (...) The Idea has already anticipated the future before it arrives. So the Idea is both too futural, in the sense that

²⁰⁹ Derrida, *op.cit.*, p.197.

²¹⁰ En effet, on peut dire que Derrida n'est pas trop critique envers l'idée kantienne. Il pense quand même que la conception de l'idée au sens kantien doit persister : « I'm always a little worried, however, when I argue against the Idea in the Kantian sense, for this Idea should also be retained. For example, one must retain the idea of an unending development of international institutions towards universal peace. », *Nietzsche and Machine*, p.50.

²¹¹ Le Concept du 11 Septembre, p.193.

²¹² Cf. « Je soutiens donc que les Idées transcendentales ne sont jamais d'un usage constitutif, qui ferait que par-là les concepts de certains objets seraient donnés, et que, si on les comprend ainsi, elles sont simplement des concepts ratiocinants (dialectiques). Mais elles sont en revanche nécessaires, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité. », E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, 2001, A644/B672.

²¹³ Jacques Derrida, *Politique et l'amitié*, Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser, Galilée, 2011, p.90.

it is unable to think the deferral of difference in terms of “now”, and it is not “futural” enough, in the sense that it already knows what tomorrow should be.»²¹⁴

Derrida distingue également sa pensée de la justice «à venir» des discours messianiques. Il est frappant qu’il définit sa pensée comme «la messianicité sans messianisme». Comme nous l’avons vu, il s’agissait chez Benjamin d’un messianisme. En vertu de sa philosophie de l’histoire, il a espéré la venue de «la nouvelle ère». Contrairement à ce dernier, Derrida n’utilise pas le mot «messianique» au sens religieux. Pour lui, ce dont il s’agit est en effet un messianisme sans religion. En ce sens, il le considère comme messianique dans le sens où messianique signifie «une structure générale de l’expérience» :

*«Le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre comme avènement de la justice, mais horizon d’attente et sans préfiguration prophétique. (...) Il s’agit là d’une «structure générale de l’expérience». Cette dimension messianique ne dépend d’aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n’appartient en propre à aucune religion abrahamique.»*²¹⁵

A vrai dire, Derrida vise à critiquer toutes les conceptions archéo-téléologiques et onto-théologiques de l’histoire à travers son concept «le messianique».²¹⁶ Car, le concept de la téléologie est toujours prévisible dans la mesure où il suppose déjà un «telos» déterminé que l’on pourra atteindre. Au contraire, le messianique chez Derrida n’a aucune fin précise. Pour ce dernier, ce dont il s’agit est de penser «une autre historicité, mais «non pas nouvelle histoire»²¹⁷. Selon lui, il faut penser d’«une autre ouverture de l’événementalité comme historicité qui permît de ne pas y renoncer mais au contraire d’ouvrir l’accès à une pensée affirmatrice de la promesse messianique et émancipatoire comme promesse : comme promesse et non comme programme ou dessein onto-théologique ou téléo-eschatologique.»²¹⁸ Ainsi, la messianicité sans messianisme caractérise le trait de «l’ici et

²¹⁴ Jacques Derrida, *Nietzsche and Machine*, Interviews with Richard Beardsworth, p.50.

²¹⁵ Jacques Derrida, 2000, *op.cit.*, p.30-31.

²¹⁶ «Qu’on me permette de le rappeler d’un mot, une certaine démarche déconstructrice, du moins celle dans laquelle j’ai cru devoir m’engager, consistait dès le départ à mettre en question le concept onto-théo-mais aussi archéo-téléologique de l’histoire- chez Hegel, Marx ou même dans la pensée epochale de Heidegger. », Derrida 1993, *op.cit.*, p.125.

²¹⁷ *Ibid.*, p.126.

²¹⁸ *Ibid.*, p.126.

maintenant », de l'événement et elle est ainsi « inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice. »²¹⁹

En conséquence, aux yeux de Derrida, la justice reste ainsi toujours « à-venir ». En ce sens, la justice ne tombe pas sous aucun programme, calcul, règle, anticipation. Elle reste imprésentable comme une altérité absolue.²²⁰ Comme nous avons montré, les apories dont Derrida a parlé nous amène à la justice comme l'expérience de l'impossible, parce que ce qui est irréductible et indéconstructible est la justice. Autrement dit, la justice reste infinie et irréductible au droit quelconque.

2.5. L'exigence de la justice et la politique

Comme nous l'avons déjà démontré, la justice est chez Derrida l'expérience de l'impossible. Dans ce chapitre, nous voudrions faire quelques remarques sur la relation entre l'idée de la justice et la politique. En effet, comme nous l'avons vu, Benjamin a réfléchi à la possibilité des moyens purs afin de pouvoir sortir de ce va et vient dialectique de la violence mythique. Ce qui est essentiel chez Benjamin était l'abolition totale du pouvoir étatique. En ce sens, comme nous l'avons dit, sa pensée pourrait être soit anarchiste soit révolutionnaire. Il faut dire que la pensée de Derrida se sépare de celle de Benjamin dans la mesure où, chez Derrida, l'idée de la justice donne la possibilité de repenser ou réévaluer la politique. Mais comment ? Comme déjà spécifié, Derrida ne pense pas que la justice soit possible sans le droit et la violence comme chez Benjamin. Ils reconnaissent la violence fondatrice qui se trouve dans le fondement du droit et l'Etat. À l'inverse, comme Derrida montre, la justice s'avère toujours impossible et inachevée. De ce fait, il dit que « l'excès de la justice sur le droit ne doit pas servir d'alibi pour s'absenter des luttes juridico-politique. »²²¹ En ce sens, on pourrait dire que l'idée de la justice ouvre une dimension qui rend possible, si l'on peut dire, la réhabilitation du système politico-juridique.

Comme Derrida l'exprime « la justice incalculable commande de calculer. (...) Non seulement, il faut calculer, négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous nous

²¹⁹Jacques Derrida, Marx & Sons, Paris, PUF/Galilée, 2002, p.69.

²²⁰ Derrida 1994, *op.cit.*, p.61.

²²¹ Derrida 1994, *op.cit.*, p.61.

sommes « jetés », là où nous nous trouvons ; mais il faut le faire aussi loin que possible, au-delà de la distinction entre le national et international, le public et le privé, etc.»²²²

En ce sens, l'idée de la justice est intimement liée à la politique qui trouve son expression dans le concept de « la démocratie à venir » chez Derrida.²²³ Selon lui, la démocratie à venir n'est pas une idée au sens kantien tout comme la justice. Il ne veut pas dire pas par-là que la démocratie sera présente dans le futur. Au contraire, comme il le dit, « la démocratie n'existera jamais au présent »²²⁴, elle ne représente pas un idéal possible comme l'idée régulatrice kantienne. Ainsi, Derrida critique les systèmes fermés et les idéologies politiques, parce qu'ils sont des systèmes d'homogénéisation et de calculabilité intégrale. De même qu'ils ferment l'« à venir » et s'enferment dans la présentation du présentable.²²⁵ Au contraire, Derrida pense que la politisation est un processus interminable bien qu'il ne puisse et ne doive jamais être total.²²⁶ En ce sens, selon lui, la politique ne peut s'enfermer dans un système précis ou dans une idéologie. Comme il le dit :

« Chaque avancée politisation oblige à reconsidérer, donc à réinterpréter les fondements mêmes du droit tels qu'ils avaient été préalablement calculés ou délimités. Cela fut vrai par exemple lors de la Déclaration des droits de l'homme, à l'abolition de l'esclavage, dans toutes les luttes émancipatoires qui restent et devront rester en cours, partout dans le monde, pour les hommes et pour les femmes. Rien ne semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire. »²²⁷

Nous voyons que l'exigence de la justice conduit à reconsidérer et réhabiliter la situation politico-juridique. L'enjeu de Derrida en ce qui concerne la politique se caractérise ainsi par la perfectibilité du présent. Car, « la justice incalculable *commande* de calculer ». ²²⁸

²²² *Ibid.*, p.61.

²²³ Afin de mettre en évidence le caractère d'« à-venir » de la justice, nous pouvons considérer la compréhension de Derrida en ce qui concerne le terrorisme. Il en visage ce dernier du point de vue du caractère « à-venir » de la justice. En ce sens, comme G. Borradori le fait remarquer, le terrorisme est dépourvu de la projection d'avenir et d'un intérêt dans la perfectibilité du présent. C'est ainsi que le terrorisme n'a aucune idée de la justice. Derrida 2004, *op.cit.*, p. 238.

²²⁴ *Ibid.*, p.177.

²²⁵ Derrida 2011, *op.cit.*, p.91.

²²⁶ Derrida 1994, *op.cit.*, p.62.

²²⁷ *Ibid.*, p.62.

²²⁸ *Ibid.*, p.61.

3. Conclusion

Tout au long de notre travail, nous avons essayé d'étudier la position problématique de l'idée de la justice en relation avec le problème de la violence et celui du droit à travers de la pensée de Benjamin et de Derrida. Nous avons montré que deux penseurs partagent la même idée selon lequel le droit se fonde sur la violence, précisément il se fonde sur la violence sans fondement. En ce sens, nous avons également montré que la violence originaire n'est ni légitime ni illégitime, parce qu'il n'y a pas de loi avant la violence fondatrice. Ainsi, cette constatation selon laquelle la violence sans fondement est constitutif pour chaque institution (le droit, l'Etat, le pouvoir, etc.) a rendu possible de mettre en question le problème de la justice, parce que le droit exerce la violence au nom de la justice. Comme nous avons constaté, deux penseurs ont pris chacun à sa manière la question de la justice et ils ont communément débordé que le droit ne peut pas rendre la justice.

On a vu que Benjamin est parvenu à la conclusion selon laquelle la justice n'est possible qu'à travers de l'anéantissement de la souveraineté de la violence mythique, à savoir du droit et de l'Etat. Avec le concept de la violence mythique, il a essayé d'exprimer comment le droit impose son pouvoir sur la vie humaine en elle réduisant « la vie nue ». Nous pensons que il a révélé dans la manière frappante le rapport entre la violence, le droit et le pouvoir à travers de la conception de la violence mythique. Au long de notre discussion sur les thèses de Benjamin, nous avons montré que tout l'effort de Benjamin en face de la question de la violence consiste à destituer totalement l'ordre du droit et à trouver une autre voie au delà du droit et le pouvoir de l'Etat qui trouve son expression dans la violence pure ou divine. A ce titre, nous avons insisté que la pensée de Benjamin en ce qui concerne la violence pure se forme autour de deux axes différents. Il a d'une part discuté la possibilité des moyens purs pour qu'il puisse trouver une solution au-delà du rapport entre le moyen et la fin dans le domaine politique et d'autre part il a liée la possibilité de la destitution de la violence mythique à la violence divine. Comme nous l'avons discuté, ces deux aspects --- divine et humain--- sont liés l'un avec l'autre. En faisant l'appel à la décision de Dieu, la justice reste impossible et indécidable pour les hommes chez Benjamin. Nous avons montré que la pensée de Benjamin sur la justice se caractérise au fond par son engagement théologique à la tradition biblique. En ce sens, nous avons également montré que la possibilité de la justice chez Benjamin est au fond liée à celle de la violence divine.

Dans la deuxième partie, nous avons commencé par les points critiques de la lecture de Derrida sur le texte « La critique de la violence » de Benjamin. En trouvant le texte de Benjamin « énigmatique, ambigu et dangereux », Derrida a déchiffré que « le caractère destructeur » de la philosophie de Benjamin a des points en communs avec celle de Heidegger et de Schmitt. De même que Derrida trouve le même esprit « *Anti-Aufklärung* » chez Benjamin telles que chez ces derniers. Il est indéniable que la pensée de Benjamin se forme autour de la tension entre la pensée grecque et juive. Nous avons montré à la lumière du « fragment théologico-politique » que Benjamin a tranchement distingué l'ordre profane de la religion et il a vu la possibilité de la justice dans la destruction de l'ordre du droit. Contrairement à ce que Benjamin pense, nous avons montré que Derrida ne trouve pas la possibilité de la justice dans la destruction de l'ordre du droit.

En opposant à Benjamin, Derrida a repris le problème de la justice en restant dans le domaine du droit. Car, selon lui, si la justice est au-delà du droit, elle n'est pas déconstructible. En ce sens, la caractéristique textuelle rend possible à faire la déconstruction du droit. Nous avons montré qu'il a révélé le caractère aporétique de la justice par la déconstruction de droit. Ainsi, comme nous l'avons dit, il n'y a pas de justice sans expérience de l'aporie selon Derrida. En révélant les apories en ce qui concerne la justice, Derrida a précisé que la justice est l'expérience de l'impossible et ainsi elle trouve son expression dans le concept « à-venir ». En trouvant *la théodicée* de Benjamin dangereuse, Derrida a élaboré sa pensée sur la justice autour des concepts éthiques tels que l'autre, la responsabilité, l'altérité, etc. Comme nous avons discuté, en révélant les apories en ce qui concerne la justice tels que la décision, le savoir la règle, le calcul, etc., et en essayant de sortir la généralité de la loi Derrida a compris la justice comme l'expérience de l'altérité absolue en se reprochant à la philosophie de Levinas. A ce titre, Derrida a compris la justice comme singularité en opposant à la généralité de la loi. Ce caractère singulier de la justice a rendu possible de ne pas le réduire au droit, au calcul et aucun programme.

Comme nous avons montré, Derrida a affirmé que la justice reste toujours « à venir ». Dans ce contexte, Derrida a conçu la justice comme l'« à venir » au-delà de ces conceptions qui se fondent d'une certaine manière sur l'idée de l'horizon. En ce sens, en critiquant l'idée de l'horizon, il a élaboré son concept « à venir » au delà de toute la pensée téléologique et onto-théologique de l'histoire telle que messianisme, marxiste et hégélienne. En conclusion,

comme nous avons montré, tandis que la justice est *possible* en vertu de sa philosophie de l'histoire chez Benjamin, Derrida a conçu la justice comme l'expérience de *l'impossible*.

Nous avons également montré que ce caractère impossible de la justice ouvre toujours les nouvelles dimensions afin de réhabiliter et renouveler le cas juridico-politique en vertu de son caractère ouvert à l'avenir. Comme on l'a vu, Derrida a élargit les limites de la politique à la lumière de l'idée de la justice « à venir » en ne pas l'enfermant à aucune idéologie et à aucune système précis. En ce sens, il a conçu la politique comme un processus interminable qui se forme toujours par l'exigence de la justice. Ainsi, il a nommé sa pensée politique comme « la démocratie à venir ». Il faut remarquer que la pensée politique chez Benjamin est aussi liée à l'idée de la justice. Or, la politique chez ce dernier s'est comprise comme un moyen pur qui vise à dépasser le pouvoir et la violence de l'Etat. En ce sens, nous avons montré que Benjamin a conçu la politique comme un moyen pur au-delà de la violence et de droit qui pourra rendre la justice. Certes, comme nous avons discuté, la réalisation de la justice chez Benjamin ne peut être comprise sans considérer l'aspect théologique.

En dernier lieu, nous voudrions dire que deux philosophes ont chacun à sa manière affichée que le droit se fonde sur la violence et le droit ne saurait rendre la justice. Loin d'insister sur les différences entre la pensée de deux philosophes, nous voudrions dire que la réflexion de Benjamin et Derrida en ce qui concerne la justice ont montré qu'il y a d'autres manières de penser la justice. Nous pensons que deux philosophes ont aussi montré comment on peut penser la justice au-delà-des limites du pouvoir étatique et juridique. Par ces discussions, nous pouvons dire que Benjamin et Derrida ont montré comment la justice dispose d'un potentiel émancipatoire qui peut changer l'espace politique au-delà des pouvoirs étatique et juridique.

4. Bibliographie

Œuvres de Walter Benjamin

- ___ **Critique de la Violence et autres essais**, trad. Nicole Casanova, Paris : Ed. Payot & Rivages, 2012.
- ___ **Gesammelte Schriften II-I**, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- ___ **Œuvres I**, Ed. Folio, Traduit d'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Ed. Gallimard, 2000.
- ___ **Œuvres III**, Traduit d'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Ed. Gallimard, 2000.
- ___ **Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze**, Edition Suhrkamp, 1971.

Œuvres de Jacques Derrida

- ___ **Donner la mort**, Paris : Galilée, 1999.
- ___ **Foi et Savoir**, Editions du Seuil, 2000.
- ___ **Force de loi**, Paris : Ed. Galilée, 1994.
- ___ **Le « concept » du 11 Septembre, dialogues à New York**, Paris : Galilée, 2004.
- ___ **Le penseur de l'événement**, Mercredi 28 Janvier 2004, <http://www.humanite.fr/node/299140>.
- ___ **Les Spectres de Marx, L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale**, Ed. Galilée, 1993.
- ___ **Marges de la philosophie**, Minuit, 1972.
- ___ **Marx & Sons**, Paris, PUF/Galilée, 2002.
- ___ **Nietzsche and Machine**, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 7, *Futures of Nietzsche: Affirmation and Aporia (Spring 1994)*, pp. 7-66.
- ___ **Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique d'un nom propre**, Paris, Ed. Galilée, 1984.
- ___ **Politique et l'amitié, Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser**, Paris : Galilée, 2011.
- ___ **Politiques de l'amitié**, Paris : Ed. Galilée, 1994.
- ___ **Voyous**, Paris : Ed. Galilée, 2003.

Littérature secondaire

- Antonia Birnbaum, **Variations du destin**, in Critique de la Violence, Paris : Ed. Payot & Rivages, 2012.
- Antonia Birnbaum, **Bonheur, Justice. Walter Benjamin**, Paris : Payot, 2008.
- Burkhardt Linder. **Benjamin Handbuch**, Stuttgart : Metzler, 2006.
- Carl Schmitt, **La Théologie politique**, trad. par Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988.
- Chyrssoula Kambas, *Walter Benjamin lecteur des "Réflexions sur la violence"*, in Cahiers Georges Sorel No:2, 1984.
- Daniela Lapenna, **Le pouvoir de vie et de mort, Souveraineté et peine capitale**, PUF, 2011
- Etienne Balibar, **Dictionnaire critique du marxisme**, Gérard Bénussan et Georges Labica, PUF, 1985
- G. Agamben, **Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue**, trad. par Marilène Raiola, Seuil, 1997.
- G. Agamben, **L'Etat d'exception**, trad. par Joël Gayraud, Seuil, 2003.
- Gérard Raulet, **Le caractère destructeur, Esthétique, théologie et politique chez Benjamin**, Paris : Aubier, 1997.
- Günter Figal, Horst Folkers, **Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin**, Heidelberg, 1979.
- Hannah Arendt, **On Violence**, A Harvest/ HBJ Book, 1970
- Jacques Rancière, **La Démocratie est-elle à venir ? Ethique et politique chez Derrida**, Gallimard, Les Temps Modernes, 2012/3 no : 669-670, pp.157-173.
- Massimiliano Tomba, **Another kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin**, **Historical Materialism** 17 (2009), Brill, 126-144.
- Ryohei Kaguera, "**Walter Benjamin et la sécularisation**", Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Gérard Benussan, Université de Strasbourg, 2012, En ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-00712074>.
- Sören Kierkegaard, **Crainte et Tremblement**, Paris, Ed. Payot
- Sami Khatib, **Towards a Politics of « Pure Means »**, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1040>
- Theodor W. Adorno, **Sur Walter Benjamin**, Editions Allia, Paris, 1999.

Werner Hamacher, **Afformative, Strike**, *Cardozo Law Review*, Volume 13, Number 4, December, 1991.