

« Bibliothèque des Fondations »

Héritages de Rachi

coordonné par René Samuel Sirat

Réceptions de la cabale

coordonné par Lucie Kaennel et Pierre Gisel

Zadoc Kahn.

Un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité

coordonné par J.-P. Chaumont et J.-C. Kuperminc

Entre Orient et Occident. Juifs et Musulmans en Tunisie

coordonné par Denis Cohen-Tannoudji

Juifs et anarchistes. Histoire d'une rencontre

coordonné par Amedeo Bertolo

De Tunis à Paris. Mélanges à la mémoire de Paul Sebag

coordonné par Claude Nataf

Rire, Mémoire, Shoah

coordonné par Andréa Lauterwein,

avec la collaboration de Colette Strauss-Hiva

La « Bibliothèque des Fondations »

est publiée

sous les auspices de

la Fondation du Judaïsme français

avec le soutien de

la Fondation pour la Mémoire de la Shoah

Retours

Mélanges à la mémoire de Stéphane Mosès

Contributions

de

Aline Alterman • Henri Atlan • Myriam Bienenstock
Philippe Capelle-Dumont • Danielle Cohen-Levinas
Marc Crépon • Michal Govrin • Jean Greisch • Clemens-Carl Härle
Claude Klein • Julie Kristeva • Marc de Launay • Gila Lustiger
Emmanuel Mosès • Gabriel Motzkin • Guy Petidemange
Marc Sagnol • Vicky Skoumbi • Sigrid Weigel • Heinz Wismann

précédé

de

Liliane Klapisch : « Port Bou »

par

Stéphane Mosès

ouvrage coordonné par

Patricia Farazzi et Michel Valensi

Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung
- Bibliothek -

2 309 1512

Éditions de l'éclat

Scholem). Ses travaux sur les néokantiens et les courants de pensée du début du XIX^e siècle (Rosenzweig, Benjamin) l'ont conduit à confronter au texte biblique les diverses interprétations dont il a été l'objet alors, ainsi qu'à entrer dans le débat sur le conflit des herméneutiques. Il a publié, sur ces questions, son dernier ouvrage, *Lectures philosophiques de la Bible* (Paris, Hermann, 2008).

GILA LUSTIGER est écrivain. Elle a publié *Nous sommes*, Stock (2005), *Quel bonheur!*, Grasset (2000), *L'Inventaire*, Grasset (1998).

EMMANUEL MOSES est écrivain et traducteur. Il est né à Casablanca en 1959. Après avoir passé sa petite enfance à Cachan puis à Paris il émigre à Jérusalem avec sa famille en 1969. Depuis 1986 il vit et travaille à Paris.

GABRIEL MOTZKIN, fut directeur du Franz-Rosenzweig Center for German-Jewish literature and Cultural History, entre 1996-1999 et 2006-2007, et Doyen de la « Faculté des Humanités », à l'Université hébraïque de Jérusalem, de 2001-2004. Il dirige depuis 2007 le Van Leer Jerusalem Institute.

GUY PETITDEMANGE enseigne au Centre Sèvres. Il est rédacteur en chef des *Archives de Philosophie* et a publié de nombreux articles sur Benjamin, Rosenzweig, Levinas, Merleau-Ponty. Il a publié, entre autres titres *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

MARC SAGNOL a suivi les cours de Stéphane Mosès à l'EHESS en 1982-84. Depuis 1990, il a dirigé les Instituts Français de Dresde, Kiev et Magdebourg; actuellement chargé de mission pour le Livre à Moscou. Après avoir rédigé une thèse sur Benjamin, (publiée aux éditions du Cerf sous le titre *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, avec une préface de Stéphane Mosès, Paris 2003), il a publié de nombreux textes sur des lieux d'Europe centrale et orientale, notamment les « confins » de l'ancienne Pologne, aujourd'hui en Ukraine ou Biélorussie. Parmi ses dernières publications: « Stéphane Mosès, dialogue et révélation » dans *Les Temps modernes*, juin 2008.

VICKY SKOUMBI est directrice de la revue *Aletheia* (Athènes).

SIGRID WEIGEL est directrice du Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL) à Berlin et Professeur à la Technical University of Berlin (TU). Elle est membre de la Modern Language Association (MLA), et présidente de l'International Benjamin Association. Elle a publié de nombreux ouvrages sur Heine, Bachmann, Arendt, Scholem, Benjamin et Warburg, parmi lesquels: *Walter Benjamin. Das Heilige, die Kreatur und die Bilder* (Frankfurt 2008); *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften* (München 2006); *Ingeborg Bachmann, Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses* (Wien 1999 et München 2003). Elle a également publié avec Stéphane Mosès: *Gershom Scholem, Literature und Rhetorik* (Köln et. Al. 2000)

HEINZ WISMANN est philologue et philosophe, né à Berlin en 1935. Directeur d'études à l'EHESS, il a dirigé la collection « Passages » aux Éditions du Cerf de 1986 à 2007, où parut sous sa direction, *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1986.

Table

[N.d.é.]	5
STÉPHANE MOSÈS : Liliane Klapisch: « Port-Bou »	7
BERLIN	
JEAN GREISCH : « Distance aimante »	15
JULIA KRISTEVA : De la « modernité critique » à la « modernité analytique »	23
SIGRID WEIGEL : Omission du commandement ...	37
ALINE ALTERMAN : La pensée de Stéphane Mosès: judaïsme et histoire	61
GILA LUSTIGER : <i>In memoriam</i> Stéphane Mosès	74
PARIS	
PHILIPPE CAPELLE-DUMONT : En mémoire de Stéphane Mosès	79
MARC CRÉPON : La « constellation » de Stéphane Mosès	81
MARC SAGNOL : Stéphane Mosès, lecteur de Kafka	87
MARC DE LAUNAY : Le temps précipité	99
MYRIAM BIENENSTOCK : La mémoire des noms	115
CLEMENS-CARL HÄRLE : Les <i>Instantanés</i> de Stéphane Mosès	129
VICKY SKOUMBI : Le logos et la lettre. Stéphane Mosès lecteur de Celan	133
HEINZ WISMANN : ...	153
DANIELLE COHEN-LEVINAS : L'écriture est un combat contre les Dieux	163
GUY PETITDEMANGE : Stéphane Mosès, lecteur de Goethe	177
JÉRUSALEM	
HENRI ATLAN : Les « revenants dans la question »	185
CLAUDE KLEIN : D'Orsay à Jérusalem	189
GABRIEL MOTZKIN : Stéphane Mosès et la « question allemande »	193
MICHAEL GOVRIN : La leçon de Stéphane Mosès	197
ENVOI	
EMMANUEL MOSES : <i>Quatre préludes et fugues</i>	203
<i>Bibliographie</i>	209
<i>Notes sur les contributeurs</i>	220

Omission du commandement
dans certains cas monstrueux¹
Critique de la violence par-delà la théorie du droit
et l'« état d'exception »*

Sigrid Weigel

Dans le débat contemporain sur les formes actuelles de la violence, le potentiel analytique que comporte l'essai sur la *Critique de la violence* datant de 1921 est encore très loin d'être épuisé. Car c'est sur le plan de l'histoire du droit que Benjamin analyse les formes de violence auxquelles donnent lieu non seulement certains cas limites de l'ordre juridique moderne – qu'il s'agisse du droit de guerre ou de la peine de mort –, mais aussi ces formes d'expression de la violence qui s'en réfè-

* N.d.é. — Sigrid Weigel a préféré contribuer à ce volume d'hommages à Stéphane Mosès en nous confiant la traduction inédite d'un chapitre de son livre, lui-même dédié à la mémoire de Stéphane Mosès et récemment paru en Allemagne, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Francfort s/Main, Fischer, 2008, plutôt que par la transcription de l'hommage qui fut prononcé lors de la soirée de Berlin.

1. N.d.t. — Le commentaire de Sigrid Weigel montre toutes les implications des problèmes inhérents à la traduction de certains concepts centraux de la philosophie de Benjamin. La notion de « cas monstrueux » (*ungeheuerer Fälle*) en est une, et non des moindres puisqu'elle détermine avec la notion d'« état d'exception » un grand nombre de commentaires des thèses de Benjamin et notamment leur rapprochement avec celles de Carl Schmitt, en particulier chez Derrida ou Agamben. Maurice de Gandillac a choisi de traduire l'expression « ungeheuerer Fälle » par « cas exceptionnels », un adjectif que discute et récuse précisément l'auteur dans la préface du livre dont est tiré ce chapitre, où il est question de la traduction de cette notion en anglais (*exceptional cases*). Car selon Sigrid Weigel, la notion d'exception « fait disparaître la différence entre la formulation benjaminienne des 'cas monstrueux' et l'état d'exception ». Il en va de même pour la traduction du terme « Absehung », traduit en anglais par « ignorance », mais qui désigne davantage l'omission ou encore la « décision de ne pas prendre en compte » le commandement. Ce « problème de la double traduction » que soulève Sigrid Weigel à effectuer pour le lecteur/commentateur anglophone ou francophone pose par conséquent l'incontournable « problème de la traductibilité en général » des textes de Benjamin. Voir *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Francfort s/Main, Fischer, 2008, en particulier p. 20. Les notes, sauf indication contraire, sont des traductrices.

rent à une légitimité supérieure et qui prétendent trouver le fondement de la justification de leurs actes par-delà le droit en vigueur, de sorte que, ce faisant, elles s'arrogent en quelque sorte un mandat divin. Aussi est-ce dans la perspective d'une réflexion sur les concepts théologiques sécularisés, également entreprise dans ce texte, que Benjamin examine ici, à partir des représentations antérieures à l'avènement du droit, l'origine de certaines qualifications centrales dans la théorie du droit. Ce qui est en cause ici, c'est la perpétuation de l'action d'une *violence mythique* ou *divine* dans les formes modernes de la violence étatique ou révolutionnaire. L'occasion et le point de départ qui suscitèrent la réflexion de Benjamin fut le débat mené à l'époque sur la violence révolutionnaire et, en particulier, ces arguments qui se réclamaient de principes absolus dont la provenance est analysée par Benjamin comme découlant de la sphère du destin et du sacré.

On a maintes fois fait remarquer que le concept de violence devait être compris ici en un sens global et que celui-ci allait au-delà de la seule violence physique. C'est d'emblée le cas, ne fût-ce que parce que l'analyse de Benjamin s'inscrit dans un horizon qui remonte bien en amont de la distinction historique entre *potestas* et *violentia*, entre violence légitime et illégitime. Mais l'on omet souvent de remarquer que cet essai introduit le concept de « violence au sens prégnant du terme », dans une signification tout à fait différente, ni en tant que violence physique (en anglais *violence*), ni en tant que violence institutionnelle (*power*) mais en tant que cause qui « intervient dans les rapports moraux² ». Benjamin précise, ce faisant, que la sphère de ces rapports a été décrite par les concepts de droit (*Recht*) et de justice (*Gerechtigkeit*). Aussi en va-t-il moins pour lui de l'exercice de la violence que de l'intervention (*Eingreifen*) d'une cause (*Ursache*) au sein du droit et de la justice, c'est-à-dire de leur fondement ou leur légitimation. Ou plus précisément : il en va de la transformation d'une *cause* en *violence* à travers son *intervention* dans les concepts de droit et de justice. Afin d'arriver à fixer les critères d'une discussion sur la légalité de la violence, Benjamin choisit une « considération du droit fondée sur la philosophie de l'histoire³ ». Mais la

2. « [...] in sittliche Verhältnisse eingreift » in Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften* Band II.1 (*Aufsätze, Essays, Vorträge*) édité par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Francfort s/ Main, Suhrkamp, 1977, p.179 (désormais GS II.1, suivi de la pagination). Pour la traduction française, nous avons principalement utilisé celle de Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz, Walter Benjamin, *Œuvres* [désormais *Œ*], 3 vol. présentation par Rainer Rochlitz et traductions par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, « Critique de la violence », Paris, Gallimard, folio-essais, 2000 (ici *Œ* II, p. 210).

3. GS II.1, p. 182 / *Œ* II, p. 213.

complexité de son texte s'explique surtout par le fait qu'il présente les présupposés historiques et théoriques de l'ordre juridique sous un double éclairage : d'un côté, dans la perspective de l'origine du droit (*Recht*) à partir de la sphère mythique du *destin*, d'un autre côté, dans la perspective d'une déduction de l'idée de violence juste à partir du concept de *justice* (*Gerechtigkeit*) divine. La première partie de l'essai, plus développée⁴, se concentre sur le premier aspect, la seconde⁵, extrêmement dense, sur le second.

Cas limites

À propos du mythe de la correspondance Schmitt-Benjamin

La lecture que l'on a faite de l'essai de Benjamin a longtemps été essentiellement déterminée par l'analyse qu'il proposait des *Réflexions sur la violence* (1908) de Georges Sorel⁶. Mais, au moins depuis la parution de *Force de loi* de Jacques Derrida (1991), cette lecture de la *Critique de la violence* se trouve marquée par la prise en compte de la constellation Carl Schmitt-Walter Benjamin et, enfin, depuis peu, l'objet de la discussion s'est inscrit dans le contexte de la théologie politique et du concept d'« état d'exception ». Il faut dire que la seule lettre que Benjamin ait jamais adressée à Carl Schmitt a considérablement été surévaluée par Derrida, qui parle d'une « correspondance » de Schmitt « avec Benjamin⁷ » et qui, de cette manière, échafaude une relation entre les deux penseurs qui n'a cependant jamais existé *sous cette forme*. La lettre de Benjamin à Schmitt datée du 9 décembre 1930 et qu'il joint en 1930 à l'envoi de son livre sur le *Drame baroque*, atteste de sa lecture des écrits de Schmitt, la *Théologie politique* (1922) et *La Dictature*, cette dernière dans la seconde édition de 1928⁸. L'unique autre trace d'une mention de Schmitt dans la correspondance de Benjamin est la lettre à Richard Weissbach du 23 mars 1923, dans laquelle Benjamin dit avoir oublié son exemplaire de la *Théologie politique* chez son destinataire⁹.

Toutefois, le fait que les lettres de Benjamin attestent d'une réflexion sur les écrits de Schmitt, le fait qu'il cite sa théorie de la souveraineté dans

4. GS II.1, p. 179-196 / *Œ* II, p. 210-234.

5. GS II.1, p. 196-203 / *Œ* II, p. 234-243.

6. N.d.A. Sur Sorel, voir Hans Barth, *Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hambourg, Rohwolt, 1959.

7. N.d.A. Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1991 (voir ici II. « Prénom de Benjamin », p. 69).

8. N.d.A. *Gesammelte Briefe* 3, p. 558.

9. N.d.A. *Gesammelte Briefe* 2, p. 327.

son livre sur le drame baroque et, enfin, le fait qu'il y utilise, de même que dans son texte *Sur le concept d'histoire* (1940), la notion d'état d'exception – ont constitué autant d'éléments qui ont contribué à fabriquer une association à ce point étroite avec Schmitt dans le débat sur la théologie politique que l'on se trouve bien obligé de parler d'un « paradigme Benjamin/Schmitt », et cela, même après qu'en 1992, Samuel Weber a fait remarquer que la définition que donne Benjamin de la souveraineté baroque « diverge de manière certes très légère mais non moins significative¹⁰ » de la phrase de Schmitt : « Est souverain celui qui décide de l'état d'exception. » L'association des deux noms dans la recherche n'en est pas devenue moins fréquente pour autant. Bien au contraire. Récemment, elle s'est une fois de plus trouvée renforcée par Giorgio Agamben, qui, dans son livre, *Homo sacer II*¹¹, interprète la *Théologie politique* de Schmitt, parue un an après l'essai de Benjamin, comme une réaction à Benjamin, et juge l'introduction du concept de décision chez Schmitt comme une « riposte à la critique de Benjamin », pour, en retour, finalement lire comme une simple réaction la citation de Schmitt par Benjamin dans son livre sur le drame baroque, de sorte qu'il peut ainsi parler d'un « dossier secret » Benjamin-Schmitt. C'est donc seulement parce qu'une telle continuité dialogique a été supposée que l'essai sur la *Critique de la violence* s'est retrouvé dans le même horizon que celui de l'état d'exception.

Le fait que Benjamin n'a encore absolument jamais fait usage du concept d'état d'exception dans ce contexte, mais qu'il a bien plutôt parlé, ainsi que nous l'avons déjà cité, d'un « cas extrême » ou encore de « cas monstrueux » est assurément le signe et le symptôme d'une différence plus considérable. En effet, le cas extrême, que discute Benjamin, ne désigne pas un concept relevant du droit public, mais de la légitimité de la violence révolutionnaire, plus spécifiquement de la justification d'un tyrannicide, c'est-à-dire que la question qui est soulevée ici est celle qui consiste à se demander si « le meurtre révolutionnaire des oppresseurs¹² » est interdit par un interdit universel du meurtre. En citant ce cas extrême, l'essai sur la *Critique de la violence* délaisse les domaines du droit public et de l'ordre juridique discutés dans les passages sur le droit de grève et le droit de guerre et, partant de la théorie du droit, de « l'en-

semble des violences qui ignorent le droit naturel comme le droit positif » et parmi lesquelles il ne s'en trouve aucune qui « serait libérée de la problématique difficile de toute violence juridique¹³ », il passe à la philosophie de l'histoire. Et c'est à cet endroit précisément que le concept de délivrance (*Erlösung*) entre en jeu. L'hypothèse selon laquelle des représentations d'accomplissements (*Lösung*) imaginables des tâches humaines ou même une délivrance (*Erlösung*) de « toutes les situations d'existence dans l'histoire séculière jusqu'à aujourd'hui » ne seraient pas possibles si l'on exclut toute forme de violence, soulève la question d'une violence affranchie de la « difficile problématique¹⁴ » décrite dans la première partie de l'essai, et par là la question d'un concept de violence par-delà la théorie du droit. Dans cette mesure, l'idée de délivrance marque la limite des concepts de théorie du droit.

Il est donc juste de dire que Benjamin discute ici des phénomènes qui – au même titre que dans la *Théologie politique* de Schmitt – doivent être considérés comme des cas limites de l'ordre juridique. Mais tandis que Schmitt personnifie le cas limite du droit public dans la figure du souverain qui décide de l'état d'exception, les cas limites sont, pour Benjamin, autant d'exemples qui explicitent une problématique fondamentale inhérente à toute violence relevant du droit – à savoir que cette dernière relève de concepts antérieurs et extérieurs au droit et qui sont le destin et la justice. Lorsque Schmitt, en théoricien du droit, définit les concepts politiques et de droit public comme des concepts théologiques sécularisés, la théologie se trouve chez lui conservée dans le droit public tandis que Benjamin travaille à une dialectique de la sécularisation en discutant dans le détail la relation précaire entre droit et justice dans différents cas et constellations historiques. Ceci le mène aux limites des concepts de la théorie du droit et le fait entrer dans une réflexion qui relève de la philosophie du droit. Ce qui est en jeu dans celle-ci est l'origine de concepts tels que la violence divine et la justice, lesquels résistent à leur transformation en des concepts profanes. Le fondement de sa *Critique de la violence* est la délimitation du concept de la violence conservatrice de droit propre aux ordres juridiques humains par rapport à ses précurseurs mythiques ainsi qu'à ses pré-supposés qui, eux, relèvent de l'histoire des religions, c'est-à-dire qu'il est la délimitation aussi bien de la violence mythique fondatrice de droit, dont Benjamin voit le modèle dans la simple manifestation des dieux (antiques), que de

10. N.d.A. « [...] diverges even so slightly, but significantly », Samuel Weber, « Taking Exception to Decision : Theatrical-Theological Politics. Walter Benjamin and Carl Schmitt », in Uwe Steiner (éd.), *Walter Benjamin, 1892-1940*, Berne, 1992, p. 130.

11. N.d.A. *Homo Sacer II. 1. État d'exception*, traduit de l'italien par Joël Gayraud. Paris, Seuil, 2003.

12. « Die revolutionäre Tötung der Unterdrückter », *GS II.1*, p. 201 / *Œ II*, p. 240, trad. légèrement modifiée.

13. « Im ganzen Bereich der Gewalten, die Naturrecht wie positives Recht absehen, findet sich keine, welche von der angedeuteten schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei wäre », *GS II.1*, p. 195-196 / *Œ II*, p. 233, trad. légèrement modifiée.

14. *Ibid.*, trad. légèrement modifiée.

la violence divine destructrice de droit (celle du monothéisme), qui s'ancre au-delà de la sphère de la violence sanguinaire et de la vie naturelle ou nue : « Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit¹⁵. »

Critique de la violence – diptyque du droit et de la justice

Dans le texte difficile d'accès qu'est la *Critique de la violence* et qui ne devient intelligible qu'au bout de plusieurs études, on peut distinguer deux parties nettement distinctes sur le plan thématique. La première est placée sous le signe du *droit*, la seconde sous celui de la *justice* au-delà de la sphère de la théorie du droit. La première analyse la relation d'échange entre violence *fondatrice de droit* et violence *conservatrice de droit*, la seconde celle entre violence *fondatrice de droit* et violence *destructrice de droit*, et cela, en rapport avec la violence mythique et la violence divine. Il apparaît dans les *Notes pour un travail sur la catégorie de justice*, qui nous furent transmises grâce à la copie qu'en fit Scholem dans son *Journal* à la suite du compte-rendu d'une soirée de lecture commune daté de l'année 1916, que Benjamin avait déjà réfléchi à l'origine divine de la justice :

« La justice ne semble pas se rapporter à la bonne volonté du sujet, elle définit bien plutôt un état du monde ; la justice décrit la catégorie éthique de ce qui est ; la vertu, la catégorie éthique de ce qui doit être. La vertu peut faire l'objet d'une exigence, la justice, en dernière instance, peut seulement être, comme un état du monde ou comme un état de Dieu. En Dieu, toutes les vertus prennent la forme de la justice, l'attribut "omnes/tout" présent dans "Dieu de toute bonté", "Dieu omniscient" l'indique¹⁶. »

Après avoir constaté le caractère divin, en quelque sorte a-humain de la justice, Benjamin essaie ici aussi de concevoir d'emblée la position de celle-ci par rapport au droit et parle d'un « formidable fossé qui s'ouvre, béant, entre droit et justice, du point de vue de l'essence ». Il part manifestement de ce que ce fossé est rendu méconnaissable en raison de la parenté étymologique des concepts allemands¹⁷, car il note

15. « *Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung.* » *GS* II.1, p. 198 / *CE* II, p. 236.

16. N.d.A. Gershom Scholem, *Tagebücher 1913-1917 nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. I, édité par K. Gründer, F. Niewöhner, H. Kopp-Obersterbrink, Francfort/Main, 1995, p. 401.

17. *Recht* et *Gerechtigkeit* : une parenté qui n'existe évidemment pas en français entre « droit » et « justice ».

que d'autres langues auraient, elles, réussi à traduire ce fossé. Et pour le prouver, il confronte les termes latins *jus* et *fas*, suivis de leurs transcriptions grecque et hébraïque :

<i>jus</i>	θέμις [<i>thémis</i>]	מישפט [<i>mishpat, droit</i>]
<i>fas</i>	δίκη [<i>dikē</i>]	צדק [<i>zedek, Gerechtigkeit</i>] ¹⁸

En recourant à l'opposition entre *jus* et *fas*, Benjamin se réfère manifestement ici à une interprétation plus ancienne issue de la philologie antique, qui comprend *fas* de manière univoque comme désignant le droit divin, et l'oppose au *jus*, qui désigne le droit humain. Encore qu'il ne faille pas considérer que ces oppositions sont statiques, puisque *fas* se rapporte aux présupposés d'ordre culturel du droit qui, la plupart du temps, survivent plutôt dans les lois non écrites. Dans le droit romain, *fas* est le nom donné à une action qui n'était chargée d'aucun tabou, qui donc n'était pas considérée comme *sacer*, c'est-à-dire comme « quelque chose qui est habité par un pouvoir terrible et qui, pour cette raison, est tabou¹⁹ ». Or, dans la perspective de ces réflexions d'ordre étymologique, on pourrait se demander si le *fas* latin ne serait pas mieux traduit par le terme grec *hosiè*, qui signifie quelque chose comme la coutume sacrée ou le droit divin, plutôt que par *dikē*, ainsi que le fait Benjamin. Car, en grec, *hosiè* souligne de manière évidente le caractère sacré du droit et cela, plus fortement encore que *dikē*. Cependant, l'oscillation que décrit la signification de *dikē* entre mythe – *Dikē* comme personification relevant de la sphère divine – et concepts juridiques – *Dikē* comme concept de la plainte en justice – fait nettement apparaître de quelle façon les connotations religieuses sont entrées dans l'histoire du droit et y sont devenues méconnaissables. Dans la note de Benjamin de 1916, il convient de remarquer que, par ce renvoi à la langue, Benjamin convoque aussi de manière indirecte différents contextes culturels et qu'en soulevant la question de l'existence d'une relation entre droit et justice, il tire imperceptiblement le contexte biblique, monothéiste – celui de la justice de la violence divine – aussi vers le contexte antique. C'est dans les passages conclusifs de son essai sur la *Critique de la violence*, cinq ans plus tard, qu'il reprendra cette piste – désormais de manière explicite. Là, il indique entre autres choses qu'une conséquence des lois non écrites est que leur transgression n'est pas sanctionnée par une peine mais par l'expiation. Car le concept de culpabilité, qui leur est propre, découle d'une représentation antique du destin.

18. Gershom Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, cit., p. 402.

19. N.d.A. Kurt Latte, « Religiöser Begriff im frühromischen Recht », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, Vol. 67, p. 47-61.

Dans la première partie de la *Critique de la violence*, Benjamin établit tout d'abord la violence comme se situant dans la raison (*Grund*) du droit lui-même : dans la dialectique entre violence *fondatrice* et violence *conservatrice* de droit. La première concerne l'établissement d'un droit nouveau – renversant le droit existant –, que ce soit par une violence criminelle ou révolutionnaire ou contraint par la conduite d'une guerre externe ou interne, tandis que la seconde, également désignée comme « menaçante²⁰ », concerne la violence comme moyen en vue de fins conformes au droit, ou encore la violence comme moyen des fins propres à l'Etat. Dans la critique de la violence de Benjamin, la violence comme moyen devient, de ce fait, le critère central d'une « problématique du droit » fondamentale²¹. Mais, ensuite, sur la base de cette différenciation entre violence fondatrice et violence conservatrice de droit, l'attention de Benjamin se porte précisément sur le mélange structurel et l'action conjointe des deux violences. – C'est ainsi qu'il constate à propos de la *peine de mort* que, dans son apparition, les sources – préhistoriques – de l'ordre du droit, lesquelles concernent l'origine du droit provenant de la sphère du *destin*, « percent dans la réalité existante et y manifestent leur terrible présence²² ». Lorsqu'il insiste en disant que le sens de la peine de mort ne réside pas dans la punition d'une violation de la loi mais dans le fait de « donner un statut au droit nouveau », il pointe un moment de la violence fondatrice de droit, qui persiste dans ses effets, « quelque chose de corrompu au cœur du droit », qui se donne à connaître dans la violence suprême, à savoir la « violence qui dispose de la vie et de la mort²³ ». En revanche, il décrit le *droit de la police* comme un « mélange fantomatique » des deux sortes de violence et découvre son « caractère ignoble²⁴ » dans le fait que la séparation entre violence fondatrice de droit et violence conservatrice de droit y serait abolie. Par ailleurs, il rappelle la – nécessaire – présence latente de la violence dans ce système de droit qui lui doit sa souveraineté :

20. GS II.1, p.188 / CE II, p. 222.

21. « Problematik des Rechts überhaupt », écrit Benjamin, GS II.1, p.190.

22. « [...] in das bestehende hineinragen und in ihm sich furchtbar manifestieren », GS II.1, p. 188 / CE II, p. 222, trad. légèrement modifiée.

23. Benjamin parle de « Gewalt [...] über Leben und Tod » GS II.1, p. 188 / CE II, p. 222. Le sens du mot allemand *Gewalt* est ici à la fois celui de « violence » et celui du « pouvoir » en tant qu'impliquant le droit d'user de la violence légitime, l'homonymie des mots montrant par et dans le langage même ce qui est « pourri » au cœur du droit. L'équivalent français de cette parenté se retrouve dans l'expression « droit de vie et de mort ».

24. « Das Schmachvolle », GS II.1, p. 189 / CE II, p. 223.

« Que disparaisse la conscience de cette présence latente de la violence dans une institution juridique, cette dernière alors périlclite. Les parlements aujourd'hui en donnent un exemple. Ils présentent le déplorable spectacle que l'on sait parce qu'ils ont perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent d'exister. [...] Il leur manque le sens de la violence fondatrice de droit qui est représentée en eux²⁵. »

Ce sont là les symptômes de l'action conjuguée des violences fondatrice et conservatrice de droit, dont les relations d'échange historiques peuvent se résumer par une *loi de l'oscillation* : « La loi de ces oscillations repose sur le fait que toute violence conservatrice de droit, à la longue, par la répression des contre-violences hostiles, affaiblit elle-même indirectement la violence conservatrice de droit qui est représentée en elle²⁶. » Il s'agit d'une loi historique en vertu de laquelle, en toute violence renversant avec succès un pouvoir existant, les moments qui ont provoqué renversement et refondation, disparaissent tendanciellement au moment même de son institution²⁷.

S'il est vrai que l'analyse de la violence juridique ainsi que celle de la violence mythique inhérente à celle-là occupent la plus grande partie de l'essai, le concept de justice n'en demeure pas moins l'impulsion première de cette entreprise qui consiste à porter la critique de la violence au-delà des limites de la théorie du droit. Cet au-delà de la théorie du droit apparaît dans la toute dernière partie de l'essai consacrée au langage, dans laquelle Benjamin soulève la question « d'autres formes de violence que celles qu'envisage toute théorie juridique²⁸ ». Cette question

25. « Schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es. Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel. Sie bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewusst geblieben sind. [...] Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist », GS II.1, p. 190 / CE II, p. 225-226.

26. « Dessen Schankungsgesetz beruht darauf, dass jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. », GS II.1, p. 202 / CE II, p. 242.

27. N.d.A. Un contrepoids régulier et constitutionnel maintient cette loi des oscillations dans un acte volontariste d'oubli voulu, conformément au principe de la *damnatio memoriae*. Ce dernier ordonne l'anéantissement de certains protocoles de négociation d'assemblées constituantes et autres débats relatifs à la fondation, afin que les grandes qualifications juridiques établies se trouvent préservées de leur affaiblissement par des controverses herméneutiques après-coup au sujet de leurs intentions.

28. « ...so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge fasst », GS II.1, p.196 / CE II, p. 233.

doit composer avec le problème qui veut que la sphère de la violence politique soit structurellement séparée de la sphère dont relève l'origine biblique du concept de justice, tout en restant cependant dépendante de cette idée. Car, c'est en tant qu'archétype (*Urbild*) de la justice que Benjamin définit la violence divine, laquelle n'est « jamais le moyen d'exécution sacrée », ainsi qu'il est dit dans la phrase finale de l'essai²⁹.

C'est par la notion de *violence fondatrice de droit* que se trouvent liées entre elles les deux parties de l'essai dans la mesure où celle-ci est, à chaque fois, éclairée dans une perspective différente : dans la première partie, dans la perspective de la pénétration de la violence fondatrice de droit au sein des institutions juridiques existantes ; dans la seconde, dans la perspective de ses préformes mythiques. La violence fondatrice de droit, c'est-à-dire la violence qui renverse un ordre existant et institue un droit nouveau, représente ainsi le théâtre sur lequel Benjamin examine avant tout l'intrication entre justice et droit. Cette relation, créée par la violence, entre la théorie du droit et les débats portant sur la légitimité de la violence révolutionnaire, trouve son expression dans la discussion – qui a lieu dans les deux parties – sur les *fins justes* et les *moyens légitimes*. Ainsi Benjamin décrit-il dans la première partie un dogme fondamental de la théorie du droit dans lequel droit naturel et droit positif se rejoignent : « On peut atteindre par des moyens légitimes des fins justes et employer des moyens légitimes pour réaliser des fins justes. Le droit naturel s'efforce de 'justifier' les moyens par la justice des fins ; le droit positif s'efforce de 'garantir' la justice des fins par la légitimité des moyens³⁰. » Pour arriver à un dénouement (*Auflösung*) de cette antinomie, laquelle, de toute façon, est d'ores et déjà fondée sur une argumentation circulaire, il convient, dit Benjamin, de délaisser ce cercle et d'accéder à un point de vue différent, afin d'« établir des critères indépendants tant pour la justice des fins que pour la légitimité des moyens³¹ ». Mais ce ne serait pas possible, d'après Benjamin, du moins du point de vue des fins, tant que l'on évolue dans le cadre des manières de voir de la théorie du droit. C'est dans cette mesure que Benjamin reprendra la question des fins justes et des moyens légitimes

29. « Die göttliche Gewalt, welche [...] niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist [...] », GS II.1, p. 203 / Œ II, p. 243.

30. « Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu 'rechtfertigen', das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu 'garantieren'. », GS II.1, p. 180 / Œ II, p. 212.

31. « voneinander unabhängige Kriterien für gerechte Zwecke sowohl als für berechtigte Mittel aufgestellt wären », GS II.1, p. 181 / Œ II, p. 212.

mes dans la seconde partie de son essai dont l'argument le porte au-delà de la théorie du droit – là, le concept de justice sera plongé sous un éclairage nouveau.

Au-delà de la théorie du droit

Dans l'essai, le dépassement de la limite des concepts de la théorie du droit est déclenché, ainsi que nous l'avons énoncé, par le concept de délivrance (*Erlösung*) en tant que palimpseste religieux de l'accomplissement (*Lösung*). Après avoir constaté qu'il n'y avait, à l'intérieur du droit positif et du droit naturel, aucun domaine de la violence qui se trouvât affranchi de la difficile problématique inhérente à toute violence juridique, Benjamin prend un nouveau départ en passant par ce geste restrictif du « cependant » :

« Cependant, puisque toute idée d'un *accomplissement* (*Lösung*) des tâches humaines, de quelque façon qu'on l'envisage – sans même parler d'une *délivrance* (*Erlösung*) de l'emprise exercée par toutes les situations historiques qu'a connues jusqu'à présent le monde –, reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence, la question s'impose de chercher d'autres formes de violence que celles qu'envisage toute théorie juridique³². »

La question des « autres formes de violence », qui se trouve associée ici à une perspective messianique – à travers la notion de délivrance –, ne conduit pas seulement au-delà des concepts de la théorie du droit. Elle se trouve immédiatement remise à la charge d'un questionnement essentiel de ce dogme fondamental, lequel soulève la question de la violence sous la forme d'un examen comparé entre *fins justes* et *moyens légitimes* et en fait de la sorte l'objet d'une discussion rationnelle. À l'inverse, Benjamin découvre dans ce dogme un « conflit inexpiable³³ » qui provient de ce que les concepts en question – moyens légitimes et fins justes – descendent de sphères tout à fait différentes ; les premiers de la sphère du destin, les secondes de la sphère d'une instance divine : « Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification

32. « Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren *Lösung* menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer *Erlösung* aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge fasst. », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 233. Termes soulignés par l'auteur.

33. Benjamin parle de « unversöhnliche(n) Widerstreit », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 233.

des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même³⁴. »

Sous ce rapport, le concept de justice joue un rôle central. Il se situe sur ce seuil significatif qui sépare la théorie du droit de cette sphère que Benjamin nomme « *Lehrstück* de la philosophie de l'histoire³⁵ ». Tandis que, dans le discours sur les « fins justes », la justice se trouve façonnée en un attribut des fins, afin de pouvoir être intégrée au sein des concepts propres à la théorie du droit, Benjamin insiste sur les origines différentes des concepts qui se trouvent liés dans le cadre du dogme de la théorie du droit déjà mentionné. Dans ce contexte, la sémantique du concept de violence est significative, bien qu'elle devienne méconnaissable dans la traduction anglaise *Critique of violence*, parce que, ici, Benjamin rattache l'idée d'une violence exercée (*ausgeübte Gewalt*), la seule à pouvoir rendre possible l'idée d'une violence comme moyen, à la violence en exercice (*ausübende Gewalt*), à la violence comme instance ou encore comme pouvoir. Son archétype est la violence mythique : « Le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit³⁶. »

C'est ce concept de violence mythique, antérieur à toute théorie du droit, qui, ainsi que le montre Benjamin, se trouve au fondement de tous les concepts juridiques, dans la mesure où la violence fondatrice de droit se trouve être formée d'après l'archétype de la violence mythique. « La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence³⁷. » Et c'est cette violence toujours déjà inscrite dans la fondation de droit, qui fait qu'une discussion relevant de théorie du droit sur la violence comme moyen devient « la problématique difficile de toute violence juridique³⁸ ». Mais quand, dans l'intérêt d'une évaluation de la violence, est introduite dans le droit existant la catégorie de justice – sous la forme des « fins justes » – celle-ci se trouve alors de nouveau renvoyée à une sphère antérieure ou extérieure au droit. Or, elle découle à vrai dire d'un autre univers de représentations, non pas du mythe mais de la religion. Ce qui signifie que le dogme, lequel relève

34. « Entscheidet doch über Berechtigung von Mitteln und Gerechtigkeit von Zwecken niemals die Vernunft, sondern schicksalhafte Gewalt über jene, über diese aber Gott. » GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 233.

35. GS II.1, p. 203. Maurice de Gandillac traduit le terme par « enseignement de la philosophie de l'histoire », in « Fragment théologico-politique », (Œ II, p. 264). Nous choisissons de garder le terme brechtien de *Lehrstück*.

36. « Macht [ist] das Prinzip aller Rechtsetzung », GS II.1, p. 198 / Œ II, p. 236.

37. « Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. », GS II.1, p. 198 / Œ II, p. 236.

38. « schwere[n] Problematik jeder Rechtsgewalt », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 233, trad. légèrement modifiée.

de la théorie du droit et sert à une évaluation de la violence, est doublement renvoyé à des concepts extérieurs au droit, aussi bien à la violence mythique des dieux qu'à la justice divine, autrement dit : à Athènes ou Rome et à Jérusalem. Ces réflexions, à elles seules, constituent la condition préalable qui permet de discuter la question de la violence pure. L'au-delà du dogme relevant de la théorie du droit où nous déporte la question des autres formes de violence est ainsi replacé par Benjamin dans le contexte d'un double renvoi à l'histoire religieuse et à l'histoire culturelle, celui du mythe et celui de la Bible. C'est en premier lieu cette double référence philosophico-religieuse qui fait la difficulté des derniers passages de l'essai. Lorsqu'une violence révolutionnaire s'en réfère à la justice, elle se légitime d'après le modèle de la fondation d'une fin divine alors que, dans son intention de fonder un droit nouveau, elle imite le principe de toute institution d'un droit mythique. C'est ce qui ressort de la phrase par laquelle Benjamin conclut ce passage : « La justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation de droit mythique³⁹. »

L'autre forme de violence, menant à penser au-delà du dogme, est décrite par Benjamin dans la deuxième partie de son essai, d'abord comme une violence qui « ne jouerait d'aucune façon le rôle de moyen », ni justifié ni injustifié, à l'égard des fins justes, mais, comme il le formule, qui jouerait à leur égard un rôle « d'une certaine façon différent⁴⁰ ». Ce « d'une certaine façon différent » touche à « une fonction non médiate de la violence⁴¹ ». Benjamin découvre cette autre forme de violence tout d'abord dans la *manifestation*. L'unique exemple qu'il arrive à citer est puisé à l'expérience de la vie quotidienne : « En ce qui concerne l'homme, la colère, par exemple, provoque en lui les plus visibles explosions d'une violence qui ne se rapporte pas comme moyen à une fin déjà définie⁴². » Les difficultés manifestes à être plus

39. Voir note 16 : « *Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung.* », GS II.1, p. 198 / Œ II, p. 236. Souligné par l'auteur.

40. « Wie also, wenn jene Art schicksalsmässiger Gewalt, wie sie berechnete Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art absehbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechnete noch das unberechnete Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde ? », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 233, trad. légèrement modifiée.

41. « Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 234.

42. « Was den Menschen angeht, so führt ihn zum Beispiel der Zorn zu den sichtbarsten Ausbrüchen von Gewalt, die sich nicht als Mittel auf einen vorgeetzten Zweck bezieht. », GS II.1, p. 196 / Œ II, p. 234.

concret pour expliciter ce que serait une violence « d'une certaine façon différente », outrepassant la théorie du droit, et pour atteindre ainsi à une plus grande clarté montrent clairement que Benjamin s'efforce ici de se frayer un chemin sur un terrain épistémologique nouveau pour lequel l'histoire ne nous fournit aucun exemple alors qu'il s'agit de l'expliciter. L'au-delà de la théorie du droit est un *u-topos* en son sens littéral. Le fait cependant qu'à cet endroit intervienne un changement de perspective, puisque Benjamin en vient alors à parler de la violence mythique, en ce qu'il aborde la question de la « pure manifestation des dieux⁴³ » comme une forme archétypale de la violence mythique, montre clairement que ce n'est qu'au-delà de la théorie du droit que devient à nouveau reconnaissable et abordable l'horizon de la préhistoire du droit, laquelle relève de l'histoire religieuse, tandis que cet horizon agissait secrètement au sein de la genèse du droit. La manière qu'a Benjamin de discuter de la *manifestation* comme d'une violence de nature différente et de faire un détour par la violence mythique le conduit à rejeter cette idée. La manifestation mythique de la violence immédiate n'ouvre aucune « sphère plus pure », il s'avère plutôt qu'elle partage la problématique de toute violence inhérente au droit. C'est à partir de ce constat que Benjamin acquiert la certitude que sa fonction historique est corruptible, et c'est à partir de cette fonction qu'il devient désormais possible de spécifier la question d'une forme de violence « en quelque sorte différente » dans la perspective d'une « violence pure et immédiate, capable d'endiguer la violence mythique⁴⁴ ».

En certains cas monstrueux

L'introduction du concept d'une « violence pure et immédiate » intervient donc à travers la deuxième limitation imposée à ce que serait une forme de violence « en quelque sorte différente » : en premier lieu, elle n'est absolument pas saisie comme moyen ; en second lieu, elle est pure. Tandis que l'on a obtenu son trait distinctif « directement », à partir d'une critique relevant de la théorie du droit, du dogme des moyens légitimes et des fins justes, le trait de la « pureté » est introduit comme l'opposé de la violence mythique. Mais le fondement de l'opposition mythique/pur détermine le rapport entre la violence mythique et la violence divine, car Benjamin découvre l'archétype de la violence

43. « blosse Manifestation der Götter », GSII.1, p. 197 / ŒII, p. 234.

44. « eine[r] reine[n] unmittelbare[n] Gewalt, welche der mythischen Inhalt zu gebieten vermochte », GSII.1, p. 199 / ŒII, p. 238.

pure dans la violence divine : là, la *violence mythique*, qu'il qualifie en disant qu'elle fonde un droit, des limites, une culpabilité et une expiation et qu'elle est, dans le même temps, menaçante et sanguinaire ; ici la *violence divine pure*, qu'il décrit en disant qu'elle anéantit le droit, anéantit de manière illimitée, délivre de l'expiation, frappe les hommes, leur porte le coup mortel sans être pour autant sanguinaire⁴⁵.

Dans le passage qui suit et qui compte parmi les plus difficiles du texte est introduite la notion de la *vie pure et simple* (*blosses Leben*). L'enjeu est de savoir si la vie pure et simple pourrait représenter un argument pour ou contre la violence révolutionnaire. L'argumentation que développe Benjamin progresse dans ce qui suit sur une double piste, oscillant en permanence entre droit mythique et droit divin – ou, autrement dit : entre Athènes/Rome et Jérusalem. – Si Giorgio Agamben a repris de ce passage le « dogme de la sacralité de la vie » pour en faire le point de départ de son livre sur l'*Homo sacer*, c'est justement l'autre piste, la piste biblique, qui permet d'entièrement sortir de la sphère du cas d'exception. Car, dans cette perspective, il n'en va pas d'une « décision de l'état d'exception », à laquelle la souveraineté de celui qui règne doit ensuite son existence. Mais, ici, il en va bien plutôt de la responsabilité que l'on prend de délibérément omettre (*absehen*) en certains « cas monstrueux », selon les termes employés par Benjamin, le commandement « tu ne tueras point⁴⁶ » – et cette omission ne confère en aucune manière à l'homme qui agit une position souveraine, d'autant qu'elle n'altère en rien la validité ultérieure du commandement. Car ce commandement vaut comme réponse imprescriptible à la question : « M'est-il permis de tuer ? » Tandis que l'état d'exception intervient comme une cause au sein de l'ordre juridique – devant ainsi être évalué, au sens que développe de la *Critique de la violence*, comme une « violence au sens prégnant du mot », l'omission du commandement « Tu ne tueras point » ne saurait abroger ce commandement. Car « ce commandement se tient devant l'action comme si Dieu 'empêchait' qu'elle s'effectuât. Mais aussi vrai que ce ne saurait être la crainte du châtement qui impose l'obéissance au commandement, ce dernier demeure inapplicable à l'action accomplie, et sans aucune mesure avec elle. De lui, ne s'ensuit aucun jugement sur elle⁴⁷. » Tandis que le souverain adopte dans l'état d'excep-

45. « Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal », GSII.1, p. 199 / ŒII, p. 238.

46. GSII.1, p. 201, ŒII, p. 239-240, trad. légèrement modifiée.

47. « Dieses Gebot steht vor der Tat wie Gott 'davor sei', dass sie geschehe.

tion une position comparable à une position divine, l'homme acteur qui omet le commandement de façon ignominieuse demeure *immédiatement* soumis à la violence divine.

« Le commandement n'est pas là comme étalon du jugement, mais, pour la personne ou la communauté qui agit, il est comme le fil conducteur de son action ; c'est à cette personne ou cette communauté, dans sa solitude, de se mesurer avec lui et, *dans des cas monstrueux*, d'assumer la responsabilité de l'omettre. Ainsi l'entendait aussi le judaïsme, qui refusait expressément la condamnation du meurtre en cas de légitime défense⁴⁸. »

Dans ce passage, la formule « en certains cas monstrueux » saute particulièrement aux yeux. Sous la plume d'un lecteur aussi génial de Hölderlin que l'était Benjamin, il semble difficile de ne pas mettre cette formule en relation avec la traduction par Hölderlin de ces vers : « Il est bien des choses monstrueuses en ce monde, il n'en est pas de plus monstrueuses que l'homme⁴⁹ », qui sont l'indocile traduction du chœur dans le second acte de l'*Antigone* de Sophocle. Hölderlin, en traduisant *δεινός* (*deinos*) non pas par redoutable, effrayant ou violent, mais par monstrueux⁵⁰, permet que s'immisce là un rapprochement avec le *monstre*, avec l'inhumain⁵¹. Benjamin en tire l'indice que, dans ce commandement, il

Aber es bleibt freilich, so wahr es nicht Furcht vor Strafe sein darf, die zu seiner Befolgung anhält, unanwendbar, incommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat. Aus ihm folgt über diese kein Urteil » GS II.1, p. 200 / CE II, p. 239. Trad. légèrement modifiée.

48. « Dieses steht nicht als Masstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und *in ungeheuren Fällen* die Verantwortung von ihm *abzusehen* auf sich zu nehmen haben. So verstand es auch das Judentum, welches die Verurteilung der Tötung in der Notwehr ausdrücklich abwies. » GS II.1, p. 200 / CE II, p. 239-240, trad. légèrement modifiée. Souligné par l'auteur.

49. Paul Mazon a traduit le terme grec *δεινός* (*deinos*) par « merveille », ce qui change évidemment le sens du tout au tout : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme. » (« Antigone » in *Tragédies de Sophocle*, Belles Lettres, Paris, 1953, p. 102). Philippe Lacoue-Labarthe a traduit « ungeheuer » par « monstrueux », cf. *Hölderlin. Antigone de Sophocle*. Paris, Christian Bourgeois éditeur (Collection « Détroits », édition bilingue), 1978, p. 42.

50. N.d.A. Friedrich Hölderlin, *Antigone in : Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*, vol. 16, *Sophokles*, édité par M. Franz, M. Knaupp, D.E. Sattler, Francfort / Main, 1988, p. 299.

51. En allemand, der « Unmensch », littéralement le « non humain » ou « inhumain », signifie également le « monstre ».

s'agit non pas d'un critère du jugement mais d'une ligne directrice guidant l'action, c'est-à-dire d'une signification supplémentaire. Si l'observation du commandement se produit avant toute chose par la volonté de l'homme agissant lui-même, alors c'est parce qu'à travers cette observation, il démontre qu'il est homme, et se place lui-même dans la position de l'homme – digne, justement, d'être à l'image de Dieu, ce qui le fait sortir de la sphère de la créature. C'est cela qui explique la remarque de Benjamin qui dit que ce commandement ne serait pas applicable. En tant que réponse imprescriptible, il ne saurait devenir la cause de l'intervention dans les rapports moraux, et donc devenir « violence au sens prégnant du terme ». Le commandement « Tu ne tueras point » touche donc précisément à cette dimension de l'homme qui dépasse la simple vie naturelle. Dans le contexte de la discussion sur la légitimité d'une « mise à mort révolutionnaire des oppresseurs », sur ce « cas extrême » traité dans la dernière partie de l'essai, Benjamin vient directement placer ses réflexions sur le commandement à l'encontre de ce « théorème plus lointain » qui postule une inviolabilité sacrée de la vie pure et simple : « Ce théorème est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée⁵². »

Le dogme de la sacralité de la vie pure et simple

Mais commençons par suivre la systématisme de l'argumentation de Benjamin. À propos de la question de la violence révolutionnaire, Benjamin se penche sur les deux types de la négation *absolue* qu'implique toute mise à mort violente : dans un premier temps, il considère la négation fondée sur le commandement : « Tu ne tueras point », c'est-à-dire fondée sur une justification judéo-chrétienne ; dans un second temps, il considère le « théorème plus lointain » de la sacralité de la vie, qui est justification mythique. Il met en relation ces deux types de la négation avec l'opposition qu'il a établie entre les deux archétypes extérieurs et antérieurs au droit de la violence, à savoir la violence mythique et la violence divine, lorsqu'il les discute dans la perspective des théories contradictoires du sacrifice : « La violence mythique est violence sanglante exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple ; la violence divine est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie. *La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte*⁵³. »

52. « Dieses ist der Satz von der Heiligkeit des Lebens », GS II.1, p. 201 / CE II, p. 240.

53. « Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das blosse Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. *Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an* », GS II.1, p. 200 / CE II, p. 238-239. Souligné par l'auteur.

Est aussi importante ici la distinction qui est faite entre les temporalités de ces deux références extérieures au droit, qui touche à leurs caractères historiques différents. La violence mythique présente un rapport de justification qui provient de la préhistoire et se perpétue dans les mythes comme, par exemple, dans l'idée de « la faute inhérente à la vie purement naturelle » qui pèserait comme un destin⁵⁴. Dans le texte *Destin et caractère*, achevé deux ans plus tôt, il était écrit : « Le destin est l'ensemble des relations qui inscrit le vivant dans l'horizon de la faute⁵⁵. » Sans que, pour autant, cette faute, qui n'est en aucun cas liée à contexte religieux, n'apparaisse là comme la cause d'une condamnation de nature juridique, puisqu'au contraire, en elle, le jugement précède la faute ; pour être plus précis, il conviendrait de dire que le jugement *des dieux* précède la faute *de l'homme*. Mais, là aussi, il est vrai, il en allait déjà du droit et de la justice :

« Par méprise, parce qu'on l'a confondu avec le règne de la justice, l'ordre du droit – qui est une simple survivance du stade démonique de l'existence humaine, où les prescriptions légales déterminaient non seulement les relations entre les hommes, mais aussi leur rapport avec les dieux –, cet ordre s'est conservé au-delà du temps qui inaugura la victoire sur les démons⁵⁶. »

Benjamin part donc ici de l'idée qu'une relation archaïque des hommes vis-à-vis des dieux survit dans l'ordre juridique. Dans le concept de *destin* se cristallise l'idée, qui en découle, d'une personne coupable.

La « violence divine », à l'inverse, obéit à une autre conception du temps et donc de l'histoire, et Benjamin la définit comme étant le présent : « Cette violence divine ne s'atteste pas seulement par la tradition religieuse, mais on la trouve aussi *dans la vie présente*, au moins à travers une manifestation sacralisée⁵⁷. » Cette conception rappelle l'immédia-

54. « Verschuldung des blossen natürlichen Lebens » (GS II.1, p. 200 / Œ II, p. 238. Trad. légèrement modifiée).

55. « Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen », GS II.1, *Schicksal und Charakter*, p. 175, trad. fr. M. de Gandillac, Œ II, « Destin et caractère », p. 204.

56. « Missverständlich, auf Grund ihrer Verwechslung mit dem Reiche der Gerechtigkeit, hat die Ordnung des Rechts, die nur ein Überrest der dämonischen Existenzstufe des Menschen ist, in der Rechtssatzungen nicht deren Beziehungen allein, sondern auch ihr Verhältnis zu den Göttern bestimmten, sich über die Zeit hinaus erhalten, welche den Sieg über die Dämonen inaugurierte. », GS II.1, *Schicksal und Charakter*, p. 174 / Œ II, p. 202-203.

57. « Diese göttliche Gewalt bezeugt sich nicht durch die religiöse Überlieferung allein, vielmehr findet sie mindestens in einer geheiligten Manifestation sich auch *im gegenwärtigen Leben* vor. » GS II.1, p. 200 / Œ II, p. 239. Souligné par l'auteur.

teté divine de tous les jours que Gershom Scholem décrira dans son essai « Pour comprendre le messianisme dans le judaïsme⁵⁸ ». Cependant, Benjamin souligne la non-simultanéité qu'il y a entre, d'un côté, la langue du commandement et, de l'autre, les critères qui président aux jugements juridiques ou aux condamnations de l'homme par l'homme.

À propos de l'autre théorème mentionné, qui est le « dogme de la sacralité de la vie », Benjamin va à l'encontre de la représentation selon laquelle la vie pure et simple se situerait au-dessus du « bonheur et de la justice d'une existence », une représentation qui implique que la vie naturelle de la créature, c'est-à-dire son état corporel d'agrégat physique, soit jugée et déclarée sacrée. Benjamin objecte à cela : « L'homme précisément ne doit être à aucun prix confondu avec la simple vie qui est en lui, ni avec cette simple vie ni avec n'importe quel autre de ses états et n'importe quelle autre de ses qualités, disons plus : pas même avec l'unicité de sa personne physique⁵⁹. » C'est ainsi qu'il saisit la vie pure et simple comme un état de l'homme, et non comme l'« existence en soi », ainsi que le fait Kurt Hiller dans *l'Anti-Cain*, que l'argumentation de Benjamin vient contrer ici. Il est un paragraphe de *l'Anti-Cain* qui devient emblématique de ces penseurs qui se rapportent au théorème de la vie simple :

« Leur argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs, se présente ainsi : "Si je ne tue pas, je n'instituerai jamais sur terre le règne de la justice [...], pense l'intellectuel terroriste [...]" Quant à nous, nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence, se situe l'existence en elle-même⁶⁰. »

C'est précisément ce postulat que récuse Benjamin avec la conviction qu'il est « faux, et même sans noblesse », et il profite de cette occa-

58. In *Le messianisme juif*, tr. fr. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 23-66.

59. « Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem blossen Leben des Menschen, so wenig mit dem blossen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person. », GS II.1, p. 201 / Œ II, p. 241.

60. N.d.A. « Ihre Argumentation sieht in einem extremen Fall, der auf die revolutionäre Tötung der Unterdrückten exemplifiziert, folgendermassen aus : 'töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit... so denkst der geistige Terrorist... Wir aber bekennen, dass höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins... Dasein an sich steht », GS II.1, p. 201 / Œ II, p. 240, Extraits de citations par Benjamin issus de : Kurt Hiller, « Anti-Kain. Ein Nachwort [...] », in *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, Kurt Hiller (éd.), t. III, Munich, 1919, p. 25.

sion, pour une fois de plus, évoquer le commandement, en s'engageant à « ne pas chercher plus longtemps la raison du précepte dans l'effet de l'action sur la victime du meurtre, mais bien dans son effet sur Dieu et sur l'acteur lui-même⁶¹. » Ainsi l'inviolabilité de la vie humaine se justifie-t-elle non pas à partir de la vie naturelle pure et simple, mais à partir l'implication de l'homme dans une vie qui est davantage que la pure et simple vie naturelle. La représentation de cet autre concept de la vie découle entre autres de l'idée biblique de la création selon laquelle Dieu aurait créé l'homme à son image.

Cette double référence du concept de la vie à la vie naturelle et surnaturelle, Benjamin la développera de manière détaillée peu de temps après, dans son essai sur *Les Affinités électives de Goethe*. Mais c'est d'ores et déjà dans le contexte d'une critique du dogme de la sacralité de la vie pure et simple qu'il compte le concept de « vie » au nombre de ces termes dont la double acception s'éclaire à partir de leur relation à deux sphères distinctes. Le constat selon lequel l'existence en soi serait située au-dessus ne serait juste que « si existence (ou mieux vie) – termes dont l'ambiguïté, tout à fait analogue à celle du mot paix, doit être levée par leur référence à deux sphères distinctes – signifie l'immuable état d'agrégat de l'homme⁶². » Les guillemets signifient que Benjamin parle ici du concept d'homme dont la vie naturelle ne décrit qu'un seul état. Or, c'est à l'homme seul, à l'homme en ce sens global que revient l'attribut de la sainteté : « Autant l'homme est sacré (ou aussi cette vie en lui qui reste identique dans la vie sur terre, dans la mort et dans la survie), aussi peu le sont ses états, aussi peu l'est sa vie physique, susceptible d'être lésée par d'autres hommes⁶³. » Cette forme de double référence des concepts d'homme et de vie possède une tout autre signification que la double essence comprise dans le paradigme corps-esprit. L'enjeu est bien plutôt qu'une double référence se trouve inscrite dans le concept, alors que cette dimension de la vie qui porte cette dernière au-delà de l'existence comme créature, est due en dernière instance à des représentations bibliques.

61. « Nicht länger den Grund des Gebotes in dem zu suchen, was die Tat am Gemordeten, sondern in dem, was sie an Gott und dem Täter selbst tut. » GS II.1, p. 200 / Œ II, p. 240.

62. « Wenn Dasein (oder besser Leben) – Worte, deren Doppelsinn durchaus dem des Wortes Frieden analog aus ihrer Beziehung auf je zwei Sphären aufzulösen ist – den unverrückbaren Aggregatzustand von 'Mensch' bedeuten. », GS II.1, p. 201 / Œ II, p. 241, trad. légèrement modifiée; mots soulignés par l'auteur.

63. « So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben. », GS II.1, p. 201-202 / Œ II, p. 241.

Seule la perte historique du sacré a pu engendrer le dogme de la sacralité – cosmique – de la vie naturelle, c'est ce que dit Benjamin. Aussi juge-t-il ce dogme comme un effet de la sécularisation et le critique-t-il comme rétrocession de moments sacrés sur les lois de la nature. Ce qui est issu d'un monde culturel se trouve, après sa perte, reformulé en tant que nature. C'est dans cette mesure que Benjamin qualifie également le dogme d'« ultime égarement de la tradition occidentale affaiblie » pour « chercher dans l'impénétrable propre au cosmos le sacré qu'elle a perdu⁶⁴. » Et plus loin : « Et voici finalement qui donne à réfléchir : ce qui est ici qualifié de sacré est ce que l'ancienne pensée mythique désignait comme porteur de culpabilité : le simple fait de vivre⁶⁵. » – Ce n'est donc pas un hasard si le texte de Benjamin, qui récuse précisément ce théorème de la « sacralité de la simple vie », alors qu'Agamben l'a choisi comme point de départ de son *Homo sacer*⁶⁶, développe, dans le même temps, également une critique de la violence qui, à travers l'omission du commandement, introduit une figure qui répond à la dialectique de la sécularisation – par-delà une théologie politique de l'état d'exception dans laquelle l'origine théologique des concepts sécularisés du droit public se trouve conservée.

Salto mortale de la « violence pure »

À la suite de cette discussion portant sur le commandement et le dogme, les derniers passages de l'essai reviennent sur la question de la violence, et cette fois en soulevant la question d'une violence pure dont l'horizon ne s'ouvre qu'au-delà de la loi des oscillations entre violence fondatrice de droit et violence conservatrice de droit. Benjamin assimile cet horizon avec rien de moins que l'avènement d'un nouvel âge historique fondé sur « la destitution du droit, y compris des pouvoirs (*Gewalten*), dont il dépend autant qu'ils dépendent de lui, et finalement donc de la violence d'Etat (*Staatsgewalt*)⁶⁷. C'est seulement après

64. En allemand, il est question de « letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition », et plus loin : « den Heiligen, den sie verlor, im kosmologisch Undurchdringlichen zu suchen », GS II.1, p. 202, Œ II, p. 241. Traduction légèrement modifiée.

65. « Zuletzt gibt es zu denken, dass, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist : das blosse Leben », GS II.1, p. 202, Œ II, p. 241.

66. En traduisant la notion de « blosses Leben » par celle de « vie nue ».

67. « [...] Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt [...] », GS II.1, p. 202 / Œ II, p. 242. Trad. légèrement modifiée.

qu'a eu lieu une telle destitution du droit – ce qui ne signifierait pas l'attaque d'un ordre juridique existant, précis, mais celle du droit en tant que tel – que la violence verrait son statut assuré aussi au-delà du droit. C'est à cette condition que le danger que la manifestation de la violence pure ne redevienne violence mythique semble écarté. Car c'est bien ici – au-delà du droit – que Benjamin entrevoit la possibilité d'une violence révolutionnaire. Tel serait le nom de la « manifestation suprême de la violence pure chez l'homme⁶⁸ ». Immédiate, cette violence ne saurait l'être que si elle n'intervient pas en tant que moyen en vue de fins justes. Pure, elle ne peut l'être que si elle s'oriente en fonction du critère de la violence divine. C'est dans cette mesure que Benjamin commente cette perspective, et, ce faisant, il se confronte immédiatement à la difficulté de pouvoir identifier pareille violence pure dans l'histoire, autrement dit dans la réalité, voire, de manière générale, de pouvoir ne serait-ce que l'identifier tout court, et à l'impossibilité de décider « quand une violence pure fut effective en un cas déterminé⁶⁹ ». Comme l'un des traits distinctifs et authentiques de la violence divine est son caractère caché, celle-ci « ne se laisse reconnaître pas en tant que telle⁷⁰ », ainsi que le formule Benjamin. Le dilemme épistémologique d'une théorie de la violence pure et immédiate au-delà du droit qui dirige la possibilité d'une violence pure en fonction de la violence divine et du concept de justice réside donc dans son caractère fondamentalement secret et, par-là, dans l'incertitude qui touche à la possibilité de la connaître. Quand, dans un geste conclusif, la « pure violence divine », est encore une fois mentionnée dans cet essai, c'est pour restituer ce concept de violence pure en quelque sorte à Dieu. Ainsi, à la fin, ne subsiste-t-il – du moins pour ce qui regarde la question de la violence pure – qu'une seule certitude : « La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine⁷¹. »

À la fin de l'essai, arguments et concepts, pris dans une énorme accélération et densification, aboutissent tous à des considérations sur la vio-

68. « Höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen », GS II.1, p. 202 / *Œ II*, p. 242.

69. « Wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war », GS II.1, p. 203 / *Œ II*, p. 242.

70. « Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche [...] erkennen lassen [...] » GS II.1, p. 203 / *Œ II*, p. 242-243, trad. légèrement modifiée.

71. « Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen. », GS II.1, p. 203 / *Œ II*, p. 243.

lence pure au-delà du droit. Le mouvement du texte produit alors l'effet d'un précipité de concepts – à la manière de ce *salto mortale* que Benjamin observera dix ans plus tard dans la tentative entreprise par Karl Kraus de vénérer l'image de la justice divine comme un langage. – Dans la phrase finale de la *Critique de la violence*, Benjamin, en remettant de nouveau la violence pure entre les mains des dieux, laisse finalement ouverte la question qu'il a soulevée. – Un passage de l'essai sur les *Affinités électives de Goethe*, écrit peu de temps après, peut absolument être lu aussi comme un écho critique de la discussion sur la possibilité d'une violence pure, replacé dans l'horizon de l'action humaine. Ce qui est en jeu ici, c'est la prétention de pouvoir accomplir un mandat divin en en parlant comme d'une tâche. Dans le passage portant sur l'école de George, Benjamin critique la conception de l'œuvre littéraire comme tâche :

« Comparant l'œuvre du poète à la tâche du héros, elle lui attribue ainsi une mission d'origine divine. Mais Dieu n'impose aux hommes aucune tâche, il ne leur signifie que des exigences [...]. Même du point de vue de l'écrivain, la notion de tâche est inadéquate ici. On ne peut parler d'œuvre littéraire, au sens propre du terme, que là où le verbe échappe à l'emprise de toute tâche à remplir, serait-elle la plus grande de toutes⁷². »

Ce qui est ici formulé à propos de l'écriture poétique éclaire également en retour la tentative que fait Benjamin dans l'essai sur la *Critique de la violence* d'arriver au concept de violence pure à partir d'une tâche, à savoir à partir de la tâche de l'anéantissement de la « corruptibilité » de la « fonction historique » de la violence mythique ainsi qu'elle s'exprime encore dans la violence juridique : « En dernière instance, cette tâche pose une fois encore la question d'une violence pure et immédiate, capable d'endiguer la violence mythique⁷³. » C'est peut-être le pressentiment de la problématique que soulève une telle tâche qui, en 1921, a incité Benjamin à restituer cette tâche à la violence divine. – Il est remarquable d'observer la manière dont Benjamin utilise, dans ce contexte, le terme de *décision*, à savoir de façon diamétralement opposée

72. « Ihm nämlich wird, gleich dem Heros, sein Werk als Aufgabe von ihr zugesprochen und somit sein Mandat als göttliches betrachtet. Von Gott aber kommen dem Menschen nicht Aufgaben sondern einzig Forderungen [...]. Wie denn übrigen der Begriff der Aufgabe auch vom Dichter aus betrachtet unangemessen ist. Dichtung im eigentlichen Sinne entsteht erst da, wo das Wort vom Banne auch der grössten Aufgabe sich frei macht. » (GS II.1, *Goethes Wahlverwandtschaften*, p. 158-159 / *Œ II*, p. 329-330.

73. « Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte », GS II.1, p. 199 / *Œ II*, p. 238.

au concept d'« état d'exception ». Si, chez Schmitt, la définition de l'*état d'exception* est : « Est souverain celui qui décide de l'état d'exception », chez Benjamin il en va de l'indécidabilité de la violence pure pour les hommes, c'est-à-dire concrètement de l'impossibilité pour les hommes de décider « quand une violence pure fut effective en un cas déterminé ». – Lorsque Benjamin emploiera par la suite explicitement le concept d'état d'exception, il le fera dans une situation historique totalement autre et d'une manière toute autre qu'il ne l'avait fait dans la *Théologie politique*. Une fois que le régime national-socialiste eut fait de l'état d'exception juridique un état permanent, il écrit, dans les Thèses sur le concept d'histoire que « l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle », et énonce, à l'inverse, l'instauration du « véritable état d'exception » comme une tâche à accomplir⁷⁴. Le fait qu'en 1940, Benjamin énonce de nouveau une tâche, en lui donnant un sens programmatique, trouve son explication dans une constellation historique qui rend aigu le « cas extrême » qu'il discutait sur un plan théorique en 1921. La question d'un attentat dirigé contre Hitler représente la forme la plus concrète possible de ce cas monstrueux pour lequel Benjamin avait explicité, deux décennies avant ses Thèses sur le concept d'histoire, la possibilité d'une omission du commandement.

Bien que son essai sur la *Critique de la violence* laisse incertaine la question de la violence pure et immédiate, sa manière d'affronter les débats de l'époque sur la violence n'en a pas moins contribué à consolider une série d'idées et de concepts fondamentaux. Outre une critique de la « violence au sens prégnant du terme », outre une critique de la légitimation des interventions dans le droit et la justice, l'essai développe sur le plan de la philosophie de l'histoire une analyse fondamentale des relations entre droit et justice, et affermit la définition de concepts aussi centraux que le sont ceux de la vie ou de l'homme. La réponse qu'il apporte à la discussion urgente du cas extrême que représente le tyrannicide, Benjamin l'a cependant gardée cachée dans ses réflexions sur la responsabilité que l'on prend quand on omet le commandement dans des cas monstrueux.

Traduit de l'allemand par Marianne Dautrey et Aurélia Kalisky

74. GSI.2, p. 697, « [...] der 'Ausnahmestand', in dem wir leben, [ist] die Regel », traduction française par Maurice de Gandillac revue par Pierre Rusch in *Œuvres III*, cit., p. 433.

La pensée de Stéphane Mosès : judaïsme et histoire*

Aline Alterman

« La catastrophe où le temps semblait s'être figé n'était pas, elle non plus, le dernier des jours, "non le dernier, non, puisque me voici, ici, sur cette route". »
STÉPHANE MOSÈS.

La pensée de Stéphane Mosès appelle à ne pas être abordée de façon abstraite, mais en gardant l'écho entre la pensée et l'homme. C'est dire qu'il y a lieu de s'intéresser aussi à ce sujet qu'aura été l'homme dans l'histoire, de questionner le rapport existant entre ce sujet de l'histoire et sa pensée. Que ce sujet de l'histoire manifeste de façon singulière un judaïsme et une figure du judaïsme qui cependant concernent l'humanité.

L'homme, donc. Stéphane Mosès naît à Berlin en 1931 dans « une famille libérale "assimilée" ». Sa famille émigre d'Allemagne en 1936, et la raison de cet exil d'évidence nous est connue. Un roman de son fils Emmanuel, *Les Tabor*, raconte les débuts européens de ces années d'exil qui vont se passer pour l'essentiel au Maroc. On peut penser que de cette façon la famille et le jeune Stéphane ont été préservés de la Shoah. En grande partie cela est vrai, et c'est l'opinion de Stéphane Mosès lui-même. « ... Ma famille avait eu la chance extraordinaire d'avoir été épargnée par notre séjour au Maroc² », dira-t-il. Il se souviendra toutefois de la façon dont l'enfant qu'il était a, quand la guerre a éclaté en 1939, connu d'abord la prison des femmes (et des enfants) à Casablanca. « De fait, les juifs d'origine allemande et autrichienne étaient considérés aussi bien en France qu'en Grande-Bretagne comme

* N.d.é. — La contribution d'Aline Alterman est tirée d'une Conférence donnée dans le cadre d'une soirée d'hommages à Stéphane Mosès qu'elle organisa au Centre Maayan (centre de la communauté juive libérale) à Paris, le 25 janvier 2009. Bien que 'parisienne', elle prend sa place ici à la suite de celles 'berlinoises'.

1. Stéphane Mosès, *Un retour au judaïsme. Entretiens avec Victor Malka*, Paris, Seuil, 2008, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 15.