

Jacques Derrida

BT55
D477
1994

Force de loi

5/6

Le « Fondement mystique de l'autorité »

3-23-99

THE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

Galilée

© Éditions Galilée, 1994.
9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 74006 Paris.

ISBN 2-7186-0432-8 ISSN 0768-2395

Avertissement

La première partie de ce texte, « Du droit à la justice », fut lue à l'ouverture d'un colloque organisé par Drucilla Cornell à la Cardozo Law School en octobre 1989 sous le titre « *Deconstruction and the Possibility of Justice* » et qui réunit des philosophes, des théoriciens de la littérature et des juristes (notamment des représentants du mouvement qu'on nomme aux États-Unis *Critical Legal Studies*). La seconde partie du texte, « Prénom de Benjamin », n'y fut pas prononcée mais son texte en fut distribué parmi les participants.

Au printemps de l'année suivante, le 26 avril 1990, la seconde partie de la même conférence fut lue à l'ouverture d'un autre colloque organisé à l'Université de Californie à Los Angeles, par Saul Friedlander sous le titre « *Nazism and the "Final Solution" : Probing the Limits of Representation* ». Cette seconde partie fut précédée d'un

Force de loi

avant-propos et suivie d'un post-scriptum que nous joignons à la présente publication. Celle-ci ajoute quelques développements et quelques notes aux éditions antérieures et en langues étrangères, sous forme d'article ou de livre¹.

1. In *Deconstruction and the Possibility of Justice*, tr. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, vol II, n^{os} 5-6 juillet-août 1990, puis in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, D. Cornell, M. Rosenfeld, D.C. Carlson éd., Routledge, New York, Londres, 1992 ; enfin sous la forme d'un ouvrage séparé, *Gesetzeskraft. Der « mystische Grund der Autorität »*, tr. Alexander Garcíá Düttmann, Suhrkamp 1991.

I

Du droit à la justice



C'est pour moi un devoir, je dois *m'adresser* à vous en anglais¹.

Le titre de ce colloque et le problème qu'il me faut, comme vous le dites transitivement dans votre langue, « adresser », me font rêver depuis des mois. Bien qu'on m'ait confié le redoutable honneur de la « *keynote address* », je ne suis pour rien dans l'invention de ce titre et dans la formulation implicite du problème. « La déconstruction et la possibilité de la justice » : la conjonction *et* associe des mots, des concepts, peut-être des choses qui ne relèvent pas de la même catégorie. Une telle conjonction ose défier l'ordre, la taxinomie, la logique classificatoire, de quelque façon qu'elle opère : par analogie, distinction ou opposition. Un orateur de mauvaise humeur dirait : je ne vois pas le rapport, aucune rhétorique ne peut se plier à un tel exercice. Je veux bien essayer de parler de chacune de ces choses ou de ces catégories (« Déconstruction », « possibilité », « justice ») et même

1. La conférence fut initialement donnée en anglais. Cette première phrase fut prononcée d'abord en français puis en anglais.

des syncatégorèmes (« et » « la », « de »), mais nullement dans cet ordre, cette taxinomie ou ce syntagme.

Un tel orateur ne serait pas seulement de mauvaise humeur, il serait de mauvaise foi. Et même injuste. Car on pourrait facilement proposer une interprétation juste, c'est-à-dire dans ce cas adéquate et lucide, donc plutôt soupçonneuse, des intentions ou du vouloir-dire du titre. Ce titre suggère une question qui prend elle-même la forme du soupçon : est-ce que la déconstruction assure, permet, autorise la possibilité de la justice ? Est-ce qu'elle rend possible la justice ou un discours conséquent sur la justice et sur les conditions de possibilité de la justice ? Oui, répondraient certains, non, répondrait-on dans l'autre camp. Les « déconstructionnistes » ont-ils quelque chose à dire sur la justice, quelque chose à faire avec la justice ? Pourquoi en parlent-ils si peu au fond ? Est-ce que cela les intéresse, finalement ? N'est-ce pas, comme certains le soupçonnent, parce que la déconstruction ne permet en elle-même aucune action juste, aucun discours juste sur la justice mais constitue même une menace contre le droit et ruine la condition de possibilité de la justice ? Oui, répondraient certains, non, répondrait l'adversaire.

Dès ce premier échange fictif s'annoncent des glissements équivoques entre droit et justice. La souffrance de la déconstruction, celle dont elle souffre ou celle dont souffrent ceux qu'elle fait souffrir, c'est peut-être l'absence de règle, de norme et de critère assuré pour distinguer de façon non équivoque entre le droit et la justice. Il y va donc bien de ces concepts (normatifs ou non) de

norme, de règle ou de critère. Il s'agit de juger de ce qui permet de juger, de ce dont s'autorise le jugement.

Tel serait le choix, le « ou bien... ou bien », « oui ou non », qu'on peut soupçonner dans ce titre. Dans cette mesure, ce titre serait virtuellement violent, polémique, inquisiteur. On peut y redouter quelque instrument de torture, une manière d'interroger qui ne serait pas la plus juste. Inutile de préciser dès maintenant qu'à des questions posées sous cette forme (« ou bien ou bien », « oui ou non »), je ne pourrai apporter aucune réponse, en tout cas aucune réponse rassurante pour quiconque, pour aucune des deux attentes ainsi formulées ou formalisées.

Je dois donc, c'est ici un devoir, m'adresser à vous en anglais. Je le dois, cela veut dire plusieurs choses à la fois.

1. Je dois parler anglais (comment traduire ce « dois », ce devoir ? *I must ? I should, I ought to, I have to ?*) parce qu'on m'en fait une sorte d'obligation ou une condition imposée par une sorte de force symbolique ou de loi dans une situation que je ne contrôle pas. Une sorte de *pólemos* concerne déjà l'appropriation de la langue : si du moins je veux me faire entendre, il faut que je parle dans votre langue, je le dois, j'ai à le faire.

2. Je dois parler dans votre langue car ce que je dirai ainsi sera plus juste ou jugé plus juste, et plus justement apprécié, c'est-à-dire juste au sens, cette fois, de la justesse, de l'adéquation entre ce qui est et ce qui est dit ou

pensé, entre ce qui est dit et ce qui est compris, voire entre ce qui est pensé et dit ou entendu par la majorité de ceux qui sont ici et qui manifestement font la loi. « Faire la loi » (« *making the law* ») est une expression intéressante dont nous aurons à reparler.

3. Je dois parler dans une langue qui n'est pas la mienne parce que ce sera plus juste, en un autre sens du mot « juste », au sens de la justice, un sens qu'on dira sans trop y réfléchir pour l'instant, juridico-éthico-politique : il est plus juste de parler la langue de la majorité, surtout quand par hospitalité celle-ci donne la parole à l'étranger. Nous nous référons ici à une loi dont il est difficile de dire si elle est une bienséance, une politesse, la loi du plus fort ou la loi équitable de la démocratie. Et si elle relève de la justice ou du droit. Encore faut-il, pour que je me plie à cette loi et que je l'accepte, un certain nombre de conditions : par exemple que je réponde à une invitation et manifeste mon désir de parler ici, ce à quoi personne apparemment ne m'a contraint ; ensuite il faut que je sois capable, jusqu'à un certain point, de comprendre le contrat et les conditions de la loi, c'est-à-dire de m'approprier au moins de façon minimale votre langue qui dès lors cesse, dans cette mesure du moins, de m'être étrangère. Il faut que vous et moi nous comprenions, à peu près de la même façon, la traduction de mon texte, d'abord écrit en français et qui, tout excellente qu'elle est, reste nécessairement une traduction, c'est-à-dire un compromis toujours possible mais toujours imparfait entre deux idiomes.

Cette question de langue et d'idiome sera sans doute au cœur de ce que je voudrais proposer à votre discussion.

Il y a dans votre langue un certain nombre d'expressions idiomatiques qui m'ont toujours paru assez précieuses pour n'avoir aucun équivalent strict en français. J'en citerai au moins *deux*, avant même de commencer. Elles ne sont pas sans rapport avec ce que je voudrais tenter de dire ce soir.

A. La première est « *to enforce the law* » ou encore « *enforceability of the law or of contract* ». Quand on traduit en français « *to enforce the law* », par exemple par « appliquer la loi », on perd cette allusion directe, littérale à la force qui vient de l'intérieur nous rappeler que le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peut être jugée d'autre part injuste ou injustifiable. Pas de droit sans la force, Kant l'a rappelé avec la plus grande rigueur. L'applicabilité, l'« *enforceability* » n'est pas une possibilité extérieure ou secondaire qui viendrait s'ajouter ou non, supplémentairement, au droit. Elle est la force essentiellement impliquée dans le concept même de la *justice comme droit*, de la justice en tant qu'elle devient droit, de la loi en tant que droit.

Je veux tout de suite insister pour réserver la possibilité d'une justice, voire d'une loi qui non seulement excède ou contredit le droit mais qui peut-être n'a pas de rapport avec le droit, ou entretient avec lui un rapport si étrange qu'elle peut aussi bien exiger le droit que l'exclure.

Le mot « *enforceability* » nous rappelle donc à la lettre. Il nous rappelle littéralement qu'il n'y a pas de droit qui n'implique *en lui-même, a priori, dans la structure analytique de son concept*, la possibilité d'être « *enforced* », appliqué par la force. Kant le rappelle dès l'*Introduction à la Doctrine du droit* (dans le § E qui concerne le « droit strict », *das stricte Recht*¹). 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 – voire herméneutique –, coercitive ou régulatrice, etc.

Comment distinguer entre cette force de la loi, cette « force de loi », comme on dit aussi bien en français qu'en anglais, je crois, et d'autre part la violence qu'on juge toujours injuste ? Quelle différence y a-t-il entre, *d'une part*, la force qui peut être juste, en tout cas jugée légitime (non seulement l'instrument au service du droit mais l'exercice et l'accomplissement même, l'essence du droit), et, *d'autre part*, la violence qu'on juge toujours

1. Cette extériorité distingue le droit de la morale mais elle est insuffisante à le fonder ou à le justifier. « Certes, ce droit se fonde sur la conscience de l'obligation de tout un chacun suivant la loi ; mais 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 il doit au contraire 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. » Sur ce point, je me permets de renvoyer à *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, p. 77 sq.

injuste ? Qu'est-ce qu'une force juste ou une force non-violente ?

Pour ne pas quitter la question de l'idiome, je me réfère ici à un mot allemand qui nous occupera beaucoup tout à l'heure. C'est celui de *Gewalt*. En français comme en anglais, on le traduit souvent par « violence ». Le texte de Benjamin, dont je parlerai plus tard et qui s'intitule « *Zur Kritik der Gewalt* », est traduit en français par « *Pour une critique de la violence* » et en anglais par « *Critique of Violence* ». Mais ces deux traductions, sans être tout à fait injustes, donc tout à fait violentes, sont des interprétations très actives qui ne font pas justice au fait que *Gewalt* signifie aussi, pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique. *Gesetzgebende Gewalt*, c'est le pouvoir législatif, *geistliche Gewalt*, c'est le pouvoir spirituel de l'Église, *Staatsgewalt*, c'est l'autorité ou le pouvoir d'État. *Gewalt*, c'est donc à la fois la violence et le pouvoir légitime, l'autorité justifiée. Comment distinguer entre la force de loi d'un pouvoir légitime et la violence prétendument originaire qui a dû instaurer cette autorité et qui elle-même ne pouvait s'autoriser d'aucune légitimité antérieure, si bien qu'elle n'est, dans ce moment initial, ni légale ni illégale, d'autres diraient très vite, ni juste ni injuste ? Les mots de *Walten* et de *Gewalt* jouent un rôle décisif dans certains textes de Heidegger, là où on ne saurait les traduire simplement ni par force ni par violence, cela dans un contexte où d'ailleurs Heidegger s'attachera à montrer que, par exemple pour Héraclite, *Dikē*, la justice, le droit, le procès, le jugement, le peine ou le châti-

Et en plus, sans l'oppression

ment, la vengeance, etc., est originairement *Eris* (le conflit, *Streit*, la discorde ou le *pólemos* ou le *Kampf*), c'est-à-dire aussi bien *adikta*, l'injustice¹.

Puisque ce colloque est consacré à la déconstruction et à la possibilité de la justice, je rappelle d'abord que dans de 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'oserai même dire décisif en des lieux stratégiques, mais toujours, ou presque toujours, accompagné d'une réserve explicite, d'une mise en garde. J'ai très souvent appelé à la vigilance, je m'y suis rappelé moi-même, sur les risques que ce mot fait courir : risque d'un concept obscur, substantialiste, occulto-mystique, risque aussi d'une autorisation donnée à la force violente, injuste, sans règle, arbitraire. (Je ne citerai pas ces textes, ce serait complaisant et nous ferait perdre du temps, mais je vous demande de me faire confiance.) Contre les risques substantialistes ou irrationalistes, la première précaution consiste justement à rappeler le caractère différentiel de la force. 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 du rapport entre la force et la forme, entre la force et la signification ; il s'agit toujours de force « performative », force illocutionnaire ou perlocutionnaire, de force per-

1. Cf. « L'oreille de Heidegger », in *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

Du droit à la justice

suasive 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. Et c'est toute l'histoire. Il reste que j'ai toujours été mal à l'aise avec le mot de force même si je l'ai souvent jugé indispensable – et je vous remercie donc de me presser ainsi d'en dire aujourd'hui un peu plus. Il en va de même d'ailleurs pour la justice. Il y a sans doute bien des raisons pour lesquelles la majorité des textes hâtivement identifiés comme « déconstructionnistes », semblent, je dis bien *semblent*, ne pas placer le thème de la justice, comme thème, justement, en leur centre, ni même celui de l'éthique ou de la politique. Naturellement *ce n'est qu'une apparence*, si on considère *par exemple* (je ne citerai que ceux-là) de nombreux textes consacrés à Lévinas et aux rapports entre « violence et métaphysique », à la philosophie du droit, celle de Hegel avec toute sa postérité dans *Glas*, dont c'est le motif principal, ou de textes consacrés à la pulsion de pouvoir et aux paradoxes du pouvoir dans *Spéculer – sur Freud*, à la loi, dans *Devant la loi* (sur *Vor dem Gesetz*, de Kafka) ou dans *Déclaration d'indépendance*, dans *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, et dans bien d'autres textes. Il va sans dire que des discours sur la double affirmation, le don au-delà de l'échange et de la distribution, l'indécidable, l'incommensurable ou l'incalculable, sur la singularité, la différence et l'hétérogénéité sont aussi, de part en part, des discours au moins obliques sur la justice.

Il est d'ailleurs normal, prévisible, souhaitable, que des recherches de style déconstructif aboutissent dans une problématique du droit, de la loi et de la justice. Ce serait même leur lieu le plus propre, si quelque chose de tel existait. Un questionnement déconstructif qui commence, comme cela fut le cas, par déstabiliser ou compliquer l'opposition de *nómos* et de *phúsis*, de *thésis* et de *phúsis* — c'est-à-dire l'opposition entre la loi, la convention, l'institution d'une part, et la nature d'autre part, avec toutes celles qu'elles conditionnent, par exemple, et ce n'est qu'un exemple, celle du droit positif et du droit naturel (la différence est le déplacement de cette logique oppositionnelle) ; un questionnement déconstructif qui commence, comme cela fut le cas, par déstabiliser, compliquer ou rappeler à leurs paradoxes des valeurs comme celles du propre et de la propriété dans tous leurs registres, celle du sujet, et donc du sujet responsable, du sujet du droit et du sujet de la morale, de la personne juridique ou morale, de l'intentionnalité, etc. et de tout ce qui s'ensuit, un tel questionnement déconstructif est de part en part un questionnement sur le droit et sur la justice. Un questionnement sur les fondements du droit, de la morale et de la politique.

Ce questionnement sur les fondements n'est ni fondationnaliste ni anti-fondationnaliste. Il lui arrive même, à l'occasion, de mettre en question ou d'excéder la possibilité ou l'ultime nécessité du questionnement même, de la forme questionnante de la pensée, interrogeant sans confiance ni préjugé l'histoire même de la question et de son autorité philosophique. Car il y a une autorité

– donc une force légitime de la forme questionnante dont on peut se demander d'où elle tire une si grande force dans notre tradition.

Si, par hypothèse, il avait un lieu propre, ce qui justement ne peut pas être le cas, un tel « questionnement » ou méta-questionnement déconstructif serait plus « chez lui » dans des facultés de droit, peut-être aussi, comme cela arrive quelquefois, dans des départements de théologie ou d'architecture que dans des départements de philosophie et dans des départements de littérature. C'est pourquoi sans bien les connaître de l'intérieur, ce dont je me sens coupable, sans prétendre à aucune familiarité avec eux, je juge que les développements des « *Critical Legal Studies* » ou des travaux, comme ceux de Stanley Fish, Barbara Herrstein-Smith, Drucilla Cornell, Samuel Weber et d'autres, qui se situent à l'articulation entre la littérature, la philosophie, le droit et les problèmes politico-institutionnels, sont aujourd'hui, du point de vue d'une certaine déconstruction, parmi les plus féconds et les plus nécessaires. Ils répondent, me semble-t-il, aux programmes les plus radicaux d'une déconstruction qui voudrait, pour être conséquente avec elle-même, ne pas rester enfermée dans des discours purement spéculatifs, théoriques et académiques mais prétendre, contrairement à ce que suggère Stanley Fish, avoir des conséquences, *changer* des choses et intervenir de façon efficiente et responsable (quoique toujours médiatisée, bien sûr), non seulement dans la profession mais dans ce qu'on appelle la cité, la *pólis* et plus généralement le monde. Non pas les changer au sens, sans

doute un peu naïf, de l'intervention calculée, délibérée et stratégiquement contrôlée, mais au sens de l'intensification maximale d'une transformation en cours, à un titre qui n'est ni celui du simple symptôme ni celui d'une simple cause ; d'autres catégories seraient ici requises. Dans une société industrielle et hyper-technologisée, l'espace académique est, moins que jamais, l'enclos monadique ou monastique qu'il n'a d'ailleurs jamais été. Et cela est vrai en particulier des facultés de droit.

Je m'empresse d'ajouter ceci, en *trois points* très brefs.

1. Cette conjonction ou cette conjoncture est sans doute inévitable entre une déconstruction de style plus directement philosophique ou motivée par la théorie littéraire, d'une part, la réflexion juridico-littéraire et les « *Critical Legal Studies* » d'autre part.

2. Cette conjonction articulée ne s'est sûrement pas développée de façon aussi intéressante dans ce pays par hasard. C'est là un autre problème – urgent et passionnant – que, faute de temps, je dois laisser de côté. Il y a sans doute des raisons profondes au fait que ce développement soit d'abord et surtout nord-américain, des raisons compliquées, géo-politiques et non seulement domestiques.

3. Surtout, s'il paraît urgent de prêter attention à ce développement conjoint ou concurrent et d'y participer, il est aussi vital de ne pas assimiler entre eux des dis-

cours, des styles, des contextes discursifs largement hétérogènes et inégaux. Le mot « déconstruction » pourrait, dans certains cas, induire ou encourager une telle confusion. Il donne lieu lui-même à assez de malentendus pour qu'on n'en ajoute pas en assimilant par exemple, entre eux d'abord, tous les styles de *Critical Legal Studies*, ou en en faisant partout des exemples ou des prolongements de la déconstruction. Si peu familiers qu'ils me soient, je sais que ces travaux des *Critical Legal Studies* ont leur histoire, leur contexte et leur idiome propres, que par rapport à tel questionnement philosophico-déconstructif, ils sont parfois, disons pour faire vite, inégaux, timides, approximatifs ou schématiques pour ne pas dire en retard, alors que, par leur spécialisation et l'acuité de leur compétence technique, ils sont au contraire très en avance sur tel ou tel état de la déconstruction dans un champ plutôt littéraire ou philosophique. Le respect des spécificités contextuelles, académico-institutionnelles, discursives, la méfiance à l'égard des analogismes et des transpositions hâtives, des homogénéisations confuses me paraît, dans la phase actuelle, le premier impératif. Je suis persuadé, j'espère en tout cas que cette rencontre nous laissera la mémoire de différences et de différends au moins autant que de croisements, de coïncidences ou de consensus.

C'est donc seulement en apparence que dans ses manifestations les plus connues sous ce nom, la déconstruction n'a pas « adressé » le problème de la justice. Ce n'est qu'une apparence, mais il faut rendre compte des apparences, « sauver les apparences », au sens qu'Aristote

donnait à cette nécessité. C'est ce que je voudrais m'employer à faire ici : montrer pourquoi et comment ce qu'on appelle couramment *la déconstruction*, tout en semblant ne pas « adresser » le problème de la justice, n'a fait que cela sans pouvoir le faire directement, seulement de façon *oblique*. Oblique comme en ce moment même, où je m'appête à démontrer que l'on ne peut pas parler *directement* de la justice, thématiser ou objectiver la justice, dire « ceci est juste » et encore moins « je suis juste » sans trahir immédiatement la justice, sinon le droit¹.

B. Je n'ai pas encore commencé. J'avais cru devoir commencer par dire qu'il me faut bien m'adresser à vous dans votre langue ; et aussitôt annoncé que j'avais toujours jugé très précieuses, voire irremplaçables, au moins deux de vos expressions idiomatiques. L'une, c'était « *to enforce the law* » qui nous rappelle toujours que si la justice n'est pas nécessairement le droit ou la loi, elle ne peut devenir justice de droit ou en droit qu'à détenir la force ou plutôt à en appeler à la force dès son premier instant, dès son premier mot. Au commencement de la justice, il y aura eu le *lógos*, le langage ou la langue, mais cela n'est pas nécessairement contradictoire avec un autre *incipit* qui dirait : « Au commencement il y aura eu la force. » Ce qu'il faut penser, c'est donc cet exer-

1. Sur le motif de l'oblique, je me permets de renvoyer à *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, en particulier, p. 71 sq, et à *Passions*, « *L'offrande oblique* », Galilée, 1993.

cice de la force dans le langage même, dans le plus intime de son essence, comme dans le mouvement par lequel il se désarmerait absolument de lui-même.

Pascal le dit dans un fragment sur lequel je reviendrai peut-être plus tard, une de ses « pensées » célèbres et toujours plus difficiles qu'il n'y paraît. Elle commence ainsi :

« *Justice, force.* — Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.¹ »

Le commencement de ce fragment est déjà extraordinaire, au moins dans la rigueur de sa rhétorique. Il dit que ce qui est juste *doit* — et c'est juste — être suivi : suivi de conséquence, suivi d'effet, appliqué, *enforced* ; puis que ce qui est « le plus fort » *doit* être aussi suivi : de conséquence, d'effet, etc. Autrement dit, l'axiome commun, c'est que le juste et le plus fort, le plus juste comme le plus fort *doit* être suivi. Mais ce « devoir être suivi » commun au juste et au plus fort, est « juste » dans un cas, « nécessaire » dans l'autre : « Il est *juste* que ce qui est juste soit suivi [autrement dit, le concept ou l'idée du juste, au sens de justice, implique analytiquement et *a priori* que le juste soit "suivi", *enforced*, et il est juste — aussi au sens de justesse — de penser ainsi], il est *nécessaire* que ce qui est le plus fort soit suivi (*enforced*) ».

Pascal poursuit : « La justice sans la force est impuissante [autrement dit, la justice n'est pas la justice, elle n'est pas

1. *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 298, p. 470.

rendue si elle n'a pas la force d'être "enforced" ; une justice impuissante n'est pas une justice, au sens du droit] ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. »

Le « il faut » de cette conclusion (« Il faut donc mettre ensemble la justice et la force »), il est difficile de décider ou de conclure si c'est un « il faut » prescrit par ce qui est juste dans la justice ou par ce qui est nécessaire dans la force. Hésitation qu'on peut tenir aussi pour secondaire. Elle flotte à la surface d'un « il faut » plus profond, si on peut dire, puisque la justice exige, en tant que justice, le recours à la force. La nécessité de la force est donc impliquée dans le juste de la justice.

On sait ce qui suit et conclut cette proposition : « Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. » Le principe de l'analyse de cette pensée pascalienne ou plutôt de l'interprétation (active et tout sauf non-violente) que j'en proposerai indirectement au cours de cette conférence, je suis persuadé qu'il irait à l'encontre de la tradition et de son contexte le plus évident. Ce contexte dominant et l'interprétation conventionnelle qu'il semble commander vont justement dans un sens conventionnaliste, vers une sorte de scepticisme pessimiste, relativiste et empiriste. C'est cette raison qui, par exemple, avait poussé Arnaud à supprimer ces pensées dans l'édition de Port Royal en alléguant que Pascal les avait écrites sous l'impression

d'une lecture de Montaigne selon lequel les lois ne sont pas justes en elles-mêmes, mais seulement parce que ce sont des lois. Il est vrai que Montaigne avait utilisé une expression intéressante, que Pascal reprend à son compte et que là aussi je voudrais ré-interpréter et soustraire à sa lecture la plus conventionnelle – qui est aussi la plus conventionnaliste. L'expression, c'est « fondement mystique de l'autorité ». Pascal cite sans le nommer Montaigne quand il écrit :

« [...] 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 ; et 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'anéantit¹. »

Montaigne parlait en effet, ce sont ses mots, d'un « fondement mystique » de l'autorité des lois :

« Or les loix se maintiennent en credit, 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 [...]. Qui-conque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit². »

1. *Op. cit.* 294, p. 467. Je souligne.

2. Montaigne, *Essais*, III, ch. XIII, « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203.

Visiblement, Montaigne distingue ici les lois, c'est-à-dire le droit, de la justice. La justice du droit, la justice comme droit n'est pas la justice. Les lois ne sont pas justes en tant que lois. On ne leur obéit pas parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles ont de l'autorité. Le mot de « crédit » porte toute la charge de la proposition et justifie l'allusion au caractère « mystique » de l'autorité. L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. On y croit, c'est là leur seul fondement. Cet acte de foi n'est pas un fondement ontologique ou rationnel. Encore faut-il penser ce que *croire* veut dire.

C'est peu à peu que s'éclaircira, si c'est possible et si cela relève d'une valeur de clarté, ce qu'on peut entendre sous cette expression « fondement mystique de l'autorité ». Il est vrai que Montaigne avait aussi écrit ceci, qui doit être encore interprété au-delà de sa surface simplement conventionnelle et conventionnaliste :

« ... nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice¹. » Qu'est-ce qu'une fiction légitime ? Que veut dire fonder la vérité de la justice ? Voilà certaines des questions qui nous attendent. Montaigne proposait une analogie entre ce supplément de fiction légitime, c'est-à-dire nécessaire pour fonder la vérité de la justice et le supplément d'artifice appelé par une déficience de la nature, comme si l'absence de droit naturel appelait le supplément de droit historique ou positif, c'est-à-dire un surcroît de fiction, comme – et c'est le rapprochement proposé par

1. *Op. cit.* II, ch. XII, p. 601.

Montaigne – « les femmes employent des dents d'ivoire où les leurs naturelles leur manquent, et, au lieu de leur vray teint, en forgent un de quelque matiere estrangere... s'embellissent d'une beauté fauce et empruntée : ansi faict la science (et nostre droict mesme, a dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice)¹. »

La pensée de Pascal qui « met ensemble » la justice et la force et fait de la force une sorte de prédicat essentiel de la justice – mot sous lequel il entend plutôt le droit que la justice – va peut-être au-delà d'un relativisme conventionnaliste ou utilitariste, au-delà d'un nihilisme, ancien ou moderne, qui ferait de la loi ce qu'on appelle parfois un « pouvoir masqué », au-delà de la morale cynique du *Loup et l'Agneau* de La Fontaine selon laquelle « La raison du plus fort est toujours la meilleure » (« *Might makes right* »).

Dans son principe, la critique pascalienne renvoie au péché originel et à la corruption des lois naturelles par une raison elle-même corrompue : « Il y a sans doute des lois naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu². » Et ailleurs : « Notre justice [s'anéantit] devant la justice divine³. » (Ces pensées nous préparent à la lecture de Benjamin).

Mais si on isole le ressort en quelque fonctionnel de la critique pascalienne, si on dissocie cette simple analyse

1. *Ibid.*

2. *Pensées*, IV, 294, p. 466.

3. *Op. cit.* 233, p. 435.

de la présupposition de son pessimisme chrétien, ce qui n'est pas impossible, alors on peut y trouver, comme d'ailleurs chez Montaigne, les prémisses d'une philosophie critique *moderne*, voire une critique de l'idéologie juridique, une désédimentation des superstructures du droit qui cachent et reflètent à la fois les intérêts économiques et politiques des forces dominantes de la société. Cela serait toujours possible et parfois utile.

Mais au-delà de son principe et de son ressort, cette pensée pascalienne concerne peut-être une structure plus intrinsèque. 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. La justice – au sens du droit (*right or law*) ne serait pas simplement mise au service d'une force ou d'un pouvoir social, par exemple économique, politique, idéologique qui existerait hors d'elle ou avant elle et auquel elle devrait se plier ou s'accorder selon l'utilité. Son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. 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 antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. Aucun discours justificateur ne peut ni ne doit assurer le rôle de métalangage par rapport à la performativité du langage instituant ou à son interprétation dominante.

Le discours rencontre là sa limite : en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le *mystique*. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage. Voilà en quel sens je serais tenté d'interpréter, au-delà du simple commentaire, ce que Montaigne et Pascal appellent le *fondement mystique de l'autorité*. On pourra toujours retourner sur – ou contre – ce que je fais ou dis ici, cela même que je dis qui se fait à l'origine de toute institution. Je tirerais donc l'usage du mot « mystique » dans un sens que je me risque à dire plutôt wittgensteinien. Ces textes de Montaigne et de Pascal, comme la tradition à laquelle ils appartiennent, comme l'interprétation un peu active que j'en propose, pourraient être invités à la discussion par Stanley Fish dans « Force » (in *Doing What Comes Naturally*¹) de « the Concept of Law »

1. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally, Change and the Rhetoric of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham and London, 1989.

de Hart et de quelques autres, dont implicitement Rawls, lui-même critiqué par Hart, comme à bien des débats illuminés par certains textes de Sam Weber sur le caractère agonistique et non simplement intra-institutionnel ou mono-institutionnel de certains conflits dans *Institution and Interpretation*¹.

L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi, au sens de « illégales » ou « illégitimes ». Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé, comme de tout fondationnalisme ou de tout antifondationnalisme. Même si le succès de performatifs fondateurs d'un droit (par exemple et c'est plus qu'un exemple, d'un État comme garant d'un droit) supposent des conditions et des conventions préalables (par exemple dans l'espace national ou international), la même limite « mystique » ressurgira à l'origine supposée des dites conditions, règles ou conventions – et de leur interprétation dominante.

Dans la structure que je décris ainsi, le droit est essentiellement *déconstructible*, soit parce qu'il est fondé, c'est-à-dire construit sur des couches textuelles interprétables et transformables (et c'est l'histoire du droit, la possible et nécessaire transformation, parfois l'amélioration du droit), soit parce que son ultime fondement par

1. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

définition n'est pas fondé. Que le droit soit déconstructible n'est pas un malheur. On peut même y trouver la chance politique de tout progrès historique. 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 ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe. *La déconstruction est la justice.* C'est peut-être parce que le droit (que je tenterai donc régulièrement de distinguer de la justice) est constructible, en un sens qui déborde l'opposition de la convention et de la nature, c'est peut-être en tant qu'il déborde cette opposition qu'il est constructible – donc déconstructible et, mieux, qu'il rend possible la déconstruction, ou du moins l'exercice d'une déconstruction qui procède au fond toujours à des questions de droit et au sujet du droit. D'où ces trois propositions :

1. La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible.

2. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle.

3. Conséquence : la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a* la justice. Partout où l'on peut remplacer, traduire, dé-

terminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où *il y a X* (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où *il y a* (l'indéconstructible).

Autrement dit, l'hypothèse et les propositions vers lesquelles je tâtonne ici, appelleraient plutôt pour sous-titre : la justice comme possibilité de la déconstruction, la structure du droit ou de la loi, de la fondation, ou de l'auto-autorisation du droit comme possibilité de l'exercice de la déconstruction. Je suis sûr que cela n'est pas clair. J'espère, sans en être sûr, que cela le deviendra un peu plus tout à l'heure.

J'ai dit que je n'avais pas encore commencé. Je ne commencerai peut-être jamais et peut-être ce colloque restera-t-il sans *keynote*. Pourtant j'ai déjà commencé. Je m'autorise – mais de quel droit ? – à multiplier les protocoles et les détours. J'avais commencé par dire que j'étais amoureux de deux au moins de vos idiomes. L'un c'était « *enforceability* », l'autre c'est l'usage transitif du verbe « *to address* ». En français on s'adresse à quelqu'un, on adresse une lettre ou une parole, usage aussi transitif, sans être sûr qu'elles arrivent à destination, mais on n'adresse pas un problème. Encore moins adresse-t-on quelqu'un. Ce soir, je me suis engagé par contrat à « adresser » en anglais un problème, c'est-à-dire à aller droit vers lui et droit vers vous, thématiquement et sans détour, en m'adressant à vous dans votre langue. Entre le droit, la rectitude de l'adresse, la direction et la droiture, on devrait trouver la communication d'une ligne directe et se trouver dans la bonne direction. Pourquoi

la déconstruction a-t-elle la réputation, justifiée ou non, de traiter des choses *obliquement*, indirectement, en style indirect, avec tant de guillemets et en demandant toujours si les choses arrivent à l'adresse indiquée ? Cette réputation est-elle méritée ? Et, méritée ou non, comment l'expliquer ?

Nous avons donc déjà, dans le fait que je parle la langue de l'autre et romps avec la mienne, dans le fait que je me rende à l'autre, un singulier mélange de force, de justesse et de justice. Et je dois, c'est un devoir, « adresser » en anglais, comme vous dites dans votre langue, les problèmes infinis, infinis dans leur nombre, infinis dans leur histoire, infinis dans leur structure, que recouvre le titre *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Mais nous le savons déjà, ces problèmes ne sont pas infinis parce qu'ils sont infiniment nombreux ni parce qu'ils sont enracinés dans l'infini de mémoires et de cultures (religieuses, philosophiques, juridiques, etc.) que jamais nous ne maîtriserons. Ils sont infinis, si on peut dire, *en eux-mêmes*, parce qu'ils exigent l'expérience même de l'aporie qui n'est pas sans rapport avec ce que nous appelions à l'instant le *mystique*.

A dire qu'ils exigent même l'expérience de l'aporie, on peut entendre deux choses déjà assez compliquées.

1. 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 de l'aporie, à savoir de ce qui ne laisse pas le passage. *Aporia*, c'est un non-che-

min. La justice serait de ce point de vue l'expérience de ce dont nous ne pouvons faire l'expérience. Nous allons rencontrer tout à l'heure plus d'une aporie sans pouvoir les passer.

2. Mais je crois qu'il n'y a pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu'elle est, de l'aporie. La justice est une expérience de l'impossible. Une volonté, un désir, une exigence de justice dont la structure ne serait pas une expérience de l'aporie n'aurait aucune chance d'être ce qu'elle est, à savoir juste *appel* de la justice. Chaque fois que les choses passent ou se passent bien, chaque fois qu'on applique tranquillement une bonne règle à un cas particulier, à un exemple correctement subsumé, selon un jugement déterminant, le droit y trouve peut-être et parfois son compte mais on peut être sûr que la justice n'y trouve jamais le sien.

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 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.

Je dois donc *m'adresser* à vous et « adresser » des problèmes, je dois le faire brièvement et dans une langue étrangère. Pour le faire brièvement, je devrais le faire aussi directement que possible, allant tout droit, sans détour, sans alibi historique, sans démarche oblique, vers vous d'une part, les premiers destinataires supposés de ce discours, mais en même temps, d'autre part, vers

le lieu de décision essentiel pour lesdits problèmes. L'adresse, comme la direction, comme la rectitude, dit quelque chose du droit et ce qu'il ne faut pas manquer quand on veut la justice, quand on veut être juste, c'est la rectitude de l'adresse. Il ne faut pas manquer d'adresse, dirais-je en français, mais, surtout, il ne faut pas manquer l'adresse, il ne faut pas se tromper d'adresse. Or l'adresse se trouve être toujours singulière. Une adresse est toujours singulière, idiomatique, alors que la justice, comme droit, semble toujours supposer la généralité d'une règle, d'une norme ou d'un impératif universel. Comment concilier l'acte de justice qui doit toujours concerner une singularité, des individus, des groupes, des existences irremplaçables, l'autre ou moi *comme* l'autre, dans une situation unique, avec la règle, la norme, la valeur ou l'impératif de justice qui ont nécessairement une forme générale, même si cette généralité prescrit une application chaque fois singulière ? Si je me contentais d'appliquer une règle juste, sans esprit de justice et sans inventer en quelque sorte à chaque fois la règle et l'exemple, je serais peut-être à l'abri de la critique, sous la protection du droit, j'agis conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste. J'agis, dirait Kant, *conformément* au devoir, mais non *par devoir* ou *par respect* de la loi. Est-il jamais possible de dire : une action est non seulement légale, mais juste ? Une personne est non seulement dans son droit mais dans la justice ? Un tel est juste, une décision est juste ? Est-il jamais possible de dire : je sais que je suis juste ? Je voudrais montrer qu'une telle assurance est essentielle-

ment impossible, autrement que dans la figure de la bonne conscience et de la mystification. Mais permettez-moi encore un détour.

S'adresser à l'autre dans la langue de l'autre, c'est à la fois la condition de toute justice possible, semble-t-il, mais cela paraît non seulement impossible en toute rigueur (puisque je ne peux parler la langue de l'autre que dans la mesure où je me l'approprie et l'assimile selon la loi d'un tiers implicite) mais même exclu par la justice comme droit en tant qu'elle semble impliquer un élément d'universalité, le recours au tiers qui suspend l'unilatéralité ou la singularité des idiomes.

Quand je m'adresse en anglais à quelqu'un, c'est toujours une épreuve pour moi. Pour mon destinataire, pour vous aussi, j'imagine. Plutôt que de vous expliquer pourquoi et de perdre du temps à le faire, je commence *in medias res*, par quelques remarques qui lient pour moi la gravité angoissante de ce problème de langue à la question de la justice, de la possibilité de la justice.

D'une part, pour des raisons fondamentales, il nous semble juste de « rendre la justice » comme on dit en français, dans un idiome donné, dans une langue pour laquelle tous les « sujets » concernés sont supposés compétents, c'est-à-dire capables d'entendre et d'interpréter ; tous les « sujets », c'est-à-dire ceux qui établissent les lois, ceux qui jugent et ceux qui sont jugés, les témoins au sens large et au sens étroit, tous ceux qui sont garants de l'exercice de la justice, ou plutôt du droit. Il est injuste de juger quelqu'un qui ne comprend pas ses droits, ni la langue dans laquelle la loi est inscrite ou le

jugement prononcé, etc. Nous pourrions multiplier les exemples dramatiques de situation de violence où l'on juge dans un idiome que la personne ou la communauté de personnes supposées passibles de la loi ne comprennent pas, parfois pas très bien, parfois pas du tout. Et si légère ou subtile que soit ici la différence de compétence dans la maîtrise de l'idiome, la violence d'une injustice a commencé quand tous les partenaires d'une communauté ne partagent pas, de part en part, le même idiome. Comme en toute rigueur, cette situation idéale n'est jamais possible, on peut déjà en tirer quelque conséquence sur ce que le titre de notre conférence appelle la « possibilité de la justice ». La violence de cette injustice qui consiste à juger ceux qui n'entendent pas l'idiome dans lequel on prétend, comme on dit en français, que « justice est faite », ce n'est pas n'importe quelle violence, n'importe quelle injustice. Cette injustice suppose que l'autre, la victime de l'injustice de langue, si on peut dire, celle que supposent toutes les autres, soit capable d'une langue en général, soit un homme comme animal parlant, au sens que nous, les hommes, donnons à ce mot de langage. Il fut d'ailleurs un temps qui n'est ni lointain ni fini où « nous les hommes "voulait dire" nous les Européens adultes mâles blancs carnivores et capables de sacrifices ».

Dans l'espace où je situe ces propos ou reconstitue ce discours, on ne parlera pas d'injustice ou de violence à l'égard d'un animal, encore moins d'un végétal ou d'une pierre. On peut faire souffrir un animal, on ne dira jamais, au sens dit propre, qu'il est un sujet lésé, la vic-

time d'un crime, d'un meurtre, d'un viol ou d'un vol, d'un parjure – et c'est vrai *a fortiori*, pense-t-on, pour ce qu'on appelle le végétal ou le minéral ou les espèces intermédiaires comme l'éponge. Il y a eu, il y a encore, dans l'espèce humaine, beaucoup de « sujets » qui ne sont pas reconnus comme sujets et reçoivent ce traitement de l'animal (c'est toute l'histoire inachevée à laquelle je faisais brièvement allusion il y a un instant). Ce qu'on appelle confusément l'animal, donc le vivant en tant que tel et sans plus, ce n'est pas un sujet de la loi ou du droit. L'opposition du juste et de l'injuste n'a aucun sens pour ce qui le concerne. Qu'il s'agisse des procès d'animaux (il y en a eu) ou des poursuites contre ceux qui infligent certaines souffrances aux animaux (telles législations occidentales en prévoient et parlent non seulement des droits de l'homme mais du droit de l'animal en général), ce sont là soit des archaïsmes soit des phénomènes encore marginaux et rares, non constitutifs de notre culture. Dans *notre* culture, le sacrifice carnivore est fondamental, dominant, réglé sur la plus haute technologie industrielle, comme l'est aussi l'expérimentation biologique sur l'animal – si vitale à notre modernité. Comme j'ai tenté de le montrer ailleurs¹, le sacrifice carnivore est essentiel à la structure de la subjectivité, c'est-à-dire aussi au fondement du sujet intentionnel et, sinon de la loi, du moins du droit, la diffé-

1. Sur l'animalité, cf. *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987. Quant au sacrifice et à la culture carnivore, « Il faut bien manger – ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Galilée, 1992.

rence entre la loi et le droit, la justice et le droit, la justice et la loi restant ici ouverte sur un abîme. Je n'en approche pas pour l'instant, pas plus que de l'affinité entre le sacrifice carnivore, au fondement de notre culture et de notre droit, et tous les cannibalismes, symboliques ou non, qui structurent l'intersubjectivité dans l'allaitement, l'amour, le deuil et en vérité toutes les appropriations symboliques ou linguistiques.

Si on veut parler d'injustice, de violence ou d'irrespect envers ce que nous appelons encore si confusément l'animal — la question est plus actuelle que jamais (et j'y inclus, donc, au titre de la déconstruction, un ensemble de questions sur le carno-phallogocentrisme), il faut reconsidérer la totalité de l'axiomatique métaphysico-anthropocentrique qui domine en Occident la pensée du juste et de l'injuste.

On entrevoit déjà, dès ce tout premier pas, une première conséquence : à déconstruire les partitions qui instituent le sujet humain (de préférence et paradigmatiquement le mâle adulte, plutôt que la femme, l'enfant ou l'animal) en mesure du juste et de l'injuste, on ne conduit pas nécessairement à l'injustice, ni à l'effacement d'une opposition entre le juste et l'injuste mais peut-être, au nom d'une exigence plus insatiable de justice, à la réinterprétation de tout l'appareil de limites dans lesquelles une histoire et une culture ont pu confiner leur critériologie. Dans l'hypothèse que j'envisage superficiellement pour l'instant, ce qu'on appelle couramment la déconstruction ne correspondrait pas du tout, selon la confusion que certains ont intérêt à ré-

pandre, à une abdication quasiment nihiliste devant la question éthico-politico-juridique de la justice et devant l'opposition du juste et de l'injuste, mais à un double mouvement que je schématiserai ainsi :

1. Le sens d'une responsabilité sans limite, et donc nécessairement excessive, incalculable, devant la mémoire ; et donc la tâche de rappeler l'histoire, l'origine et le sens, donc les limites des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui s'y sont imposées et sédimentées, restant dès lors plus ou moins lisibles ou présupposées. Quant à ce qui nous est légué sous le nom de justice, et en plus d'une langue, la tâche d'une mémoire historique et interprétative est au cœur de la déconstruction. Ce n'est pas seulement une tâche philologico-étymologique ou une tâche d'historien mais la responsabilité devant un héritage qui est en même temps l'héritage d'un impératif ou d'un faisceau d'injonctions. La déconstruction est déjà *gagée, engagée* par cette exigence de justice infinie qui peut prendre l'aspect de cette « mystique » dont je parlais tout à l'heure. Il faut être juste avec la justice, et la première justice à lui rendre, c'est de l'entendre, d'essayer de comprendre d'où elle vient, ce qu'elle veut de nous, sachant qu'elle le fait à travers des idiomes singuliers (*Dikē, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit*, pour nous limiter à des idiomes européens qu'il serait peut-être aussi nécessaire de délimiter vers ou à partir d'autres : nous reviendrons là-dessus). Il faut savoir aussi que cette justice s'adresse toujours à des singularités, à la singularité de l'autre, malgré ou en raison même de sa prétention à l'universalité. Par

conséquent, ne jamais céder sur ce point, tenir constamment en haleine un questionnement sur l'origine, les fondements et les limites de notre appareil conceptuel, théorique ou normatif autour de la justice, c'est, du point de vue d'une déconstruction rigoureuse, tout sauf une neutralisation de l'intérêt pour la justice, une insensibilité à l'injustice. C'est au contraire une surenchère hyperbolique dans l'exigence de justice, la sensibilité à une sorte de disproportion essentielle qui doit inscrire l'excès et l'inadéquation en elle. Cela pousse à dénoncer non seulement des limites théoriques mais des injustices concrètes, aux effets les plus sensibles, dans la bonne conscience qui s'arrête dogmatiquement à telle ou telle détermination héritée de la justice.

2. Cette responsabilité devant la mémoire est une responsabilité devant le concept même de responsabilité qui règle la justice et la justesse de nos comportements, de nos décisions théoriques, pratiques, éthico-politiques. Ce concept de responsabilité est inséparable de tout un réseau de concepts connexes (propriété, intentionnalité, volonté, liberté, conscience, conscience de soi, sujet, moi, personne, communauté, décision, etc.). Toute déconstruction de ce réseau de concepts dans leur état donné ou dominant peut ressembler à une irresponsabilisation au moment même où, au contraire, c'est à un surcroît de responsabilité que la déconstruction en appelle. Mais dans le moment où le crédit d'un axiome est suspendu par la déconstruction, dans ce moment structurellement nécessaire, on peut toujours croire qu'il n'y a plus de place pour la justice, ni pour la justice elle-

même, ni pour l'intérêt théorique qui se porte vers les problèmes de la justice. C'est là un moment de suspens, ce temps de l'*epokhé*, sans lequel en effet il n'y a pas de déconstruction possible. Ce n'est pas un simple moment : sa possibilité doit rester structurellement présente à l'exercice de toute responsabilité si celle-ci ne doit jamais s'abandonner au sommeil dogmatique, donc se renier elle-même. Dès lors, ce moment se déborde lui-même. Il en devient d'autant plus angoissant. Mais qui prétendra être juste en faisant l'économie de l'angoisse ? Ce moment de suspens angoissant ouvre aussi l'intervalle de l'espace où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques, ont lieu. Il ne peut être motivé, il ne peut trouver son mouvement et son élan (un élan qui, lui, ne peut être suspendu) que dans l'exigence d'un surcroît ou d'un supplément de justice, donc dans l'expérience d'une inadéquation ou d'une incalculable disproportion. Car, enfin, où la déconstruction trouverait-elle sa force, son mouvement ou sa motivation sinon dans cet appel toujours insatisfait, au-delà des déterminations données de ce qu'on nomme, dans des contextes déterminés, la justice, la possibilité de la justice ?

Encore faut-il interpréter cette disproportion. Si je disais que je ne connais rien de plus juste que ce que j'appelle aujourd'hui la déconstruction (rien de plus juste, je ne dis pas rien de plus légal ou de plus légitime), je sais que je ne manquerais pas de surprendre ou de choquer – et non seulement les adversaires déterminés de ladite déconstruction ou de ce qu'ils imaginent sous ce nom, mais même ceux qui passent ou se tiennent pour

ses partisans ou ses praticiens. Donc je ne le dirai pas, du moins pas sous cette forme, pas directement et sans la précaution de quelques détours.

Comme on le sait bien, dans de nombreux pays, dans le passé et aujourd'hui encore, une des violences fondatrices de la loi ou de l'imposition du droit étatique a consisté à imposer une langue à des minorités nationales ou ethniques regroupées par l'État. Ce fut le cas en France, au moins à deux reprises, d'abord quand le décret de Villers-Cotteret a consolidé l'unité de l'État monarchique en imposant le français comme langue juridico-administrative et en interdisant que le latin, langue du droit ou de l'Église, permît à tous les habitants du royaume de se laisser représenter dans une langue commune, par un avocat interprète, sans se laisser imposer cette langue particulière qu'était encore le français. Il est vrai que le latin portait déjà une violence. Le passage du latin au français ne marqua que la transition d'une violence à une autre. Le deuxième grand moment de l'imposition fut celui de la Révolution française, quand l'unification linguistique prit parfois les tours pédagogiques les plus répressifs, en tout cas les plus autoritaires. Je ne vais pas m'engager dans l'histoire de ces exemples. On pourrait en prendre d'autres aux États-Unis, hier et aujourd'hui. Le problème linguistique y est encore et sera longtemps aigu, précisément en ce lieu où les questions de la politique, de l'éducation et du droit sont inséparables.

Allons maintenant tout droit, sans le moindre détour par la mémoire historique vers l'énoncé formel, abstrait,

de quelques apories, celles dans lesquelles, entre le droit et la justice, la déconstruction trouve son site ou plutôt son instabilité privilégiée. En général, la déconstruction se pratique selon deux styles, que le plus souvent elle greffe l'un sur l'autre. L'un prend l'allure démonstrative et apparemment non-historique de paradoxes logico-formels. L'autre, plus historique ou plus anamnésique, semble procéder par lectures de textes, interprétations minutieuses et généalogies. Permettez-moi de me livrer successivement aux deux exercices.

* J'énonce d'abord sèchement, directement, j'« adresse » les apories suivantes. En fait il s'agit d'un seul potentiel aporétique qui se distribue à l'infini. Je ne prendrai que quelques exemples. Ils supposeront ici, expliciteront ou produiront là une distinction entre la justice et le droit, une distinction difficile et instable entre d'une part la justice (infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope) 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. Je serais tenté, jusqu'à un certain point, de rapprocher le concept de justice – que je tends à distinguer ici du droit – de celui de Lévinas. 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*¹, Lévinas

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, « Vérité et justice », Nijhof, 1962, p. 62.

écrit : « [...] la relation avec autrui – c'est-à-dire la justice » – justice qu'il définit ailleurs comme « droiture de l'accueil fait au visage¹ ». La droiture ne se réduit pas au droit, bien sûr, ni à l'« adresse » ni à la « direction » dont nous parlons depuis un moment, encore que les deux valeurs ne soient pas sans rapport, le rapport commun qu'elles entretiennent avec une certaine rectitude.

Lévinas parle d'un droit infini : dans ce qu'il appelle « l'humanisme juif » dont la base n'est pas « le concept d'homme » mais autrui ; « l'étendue du droit d'autrui » est celle d'« un droit pratiquement infini² ». L'équité, ici, ce n'est pas l'égalité, la proportionnalité calculée, la distribution équitable ou la justice distributive mais la dissymétrie absolue. Et la notion lévinassienne de justice se rapprocherait plutôt de l'équivalent hébreu de ce que nous traduirions peut-être par sainteté. Mais comme j'aurais d'autres questions sur ce discours difficile de Lévinas, je ne peux pas ici me contenter de lui emprunter un trait conceptuel sans risquer des confusions ou des analogies. Je n'irai donc pas plus loin dans cette direction.

Tout serait encore simple si cette distinction entre justice et droit était une vraie distinction, une opposition dont le fonctionnement reste logiquement réglé et maîtrisable. Mais il se trouve que le droit prétend s'exercer au nom de la justice et que la justice exige de s'installer dans un droit qui doit être mis en œuvre (constitué et

1. *Ibid.* p. 54.

2. Emmanuel Lévinas « Un droit infini », in *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 1977, p. 17-18.

appliqué – par la force « *enforced* ». La déconstruction se trouve et se déplace toujours entre les deux.

Voici donc quelques exemples d'apories.

1. *Première aporie : l'épokhé de la règle.*

Notre axiome le plus commun, c'est que pour être juste – ou injuste, pour exercer la justice – ou la violer, je dois être libre et responsable de mon action, de mon comportement, de ma pensée, de ma décision. On ne dira pas d'un être sans liberté, ou du moins qui n'est pas libre dans tel ou tel acte, que sa décision est juste ou injuste. Mais cette liberté ou cette décision du juste doit, pour être et être dite telle, être reconnue comme telle, suivre une loi ou une prescription, une règle. En ce sens, dans son autonomie même, dans sa liberté de suivre ou de se donner la loi, elle doit pouvoir être de l'ordre du calculable ou du programmable, par exemple comme acte d'équité. Mais si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste mais on aurait tort de dire que la *décision* a été juste. Tout simplement parce qu'il n'y a pas eu, dans ce cas, de décision.

Pour être juste, la décision d'un juge, par exemple, doit non seulement suivre une règle de droit ou une loi générale mais elle doit l'assumer, l'approuver, en confirmer la valeur, par un acte d'interprétation réinstaurateur, comme si à la limite la loi n'existait pas auparavant, comme si le juge l'inventait lui-même à chaque

cas. Chaque exercice de la justice comme droit ne peut être juste que si c'est un « jugement à nouveaux frais », si je puis dire, traduisant ainsi librement « *fresh judgment* », cette expression anglaise que j'emprunte à l'article de Stanley Fish, « *Force* » dans *Doing What Comes Naturally*. La fraîcheur nouvelle, l'initialité de ce jugement inaugural peut bien répéter quelque chose, mieux, elle doit bien être conforme à une loi préexistante, mais l'interprétation ré-instaurative, ré-inventive et librement décidante du juge responsable requiert que sa « justice » ne consiste pas seulement dans la conformité, dans l'activité conservatrice et reproductrice du jugement. Bref, pour qu'une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s'il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe. Chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu'aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir. Si du moins elle la garantit de façon assurée, alors le juge est une machine à calculer ; ce qui arrive parfois, ce qui arrive toujours en partie et selon un parasitage irréductible par la mécanique ou la technique qu'introduit l'itérabilité nécessaire des jugements ; mais dans cette mesure-là on ne dira pas du juge qu'il est purement juste, libre et responsable. Mais on ne le dira pas non plus s'il ne se réfère à aucun droit, à aucune règle ou si, parce qu'il ne tient aucune règle pour

donnée au-delà de son interprétation, il suspend sa décision, s'arrête à l'indécidable ou encore improvise hors de toute règle et de tout principe. De ce paradoxe, il suit qu'à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est 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* ». A la place de « juste », on peut dire légal ou légitime, en conformité avec un droit, des règles et des conventions autorisant un calcul mais avec un droit dont l'origine fondatrice ne fait que reculer le problème de la justice. Car au fondement ou à l'institution de ce droit, le même problème de la justice aura été posé, violemment résolu, c'est-à-dire enterré, dissimulé, refoulé. Le meilleur paradigme est ici la fondation des États-Nations ou l'acte instituant d'une constitution qui instaure ce qu'on appelle en français *l'état de droit*.

2. Deuxième aporie : la hantise de l'indécidable.

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. Cette décision de justice ne consiste pas seulement dans sa forme finale, par exemple une sanction pénale, équitable ou non, dans l'ordre de la justice proportionnelle ou distributive. Elle commence, elle devrait commencer en droit ou en principe, dans l'initiative qui revient à prendre connaissance, à lire, à comprendre, à interpréter la règle, et même à calculer. Car si le calcul est le calcul,

la *décision de calculer* n'est pas de l'ordre du calculable, et ne doit pas l'être.

On associe souvent le thème de l'indécidabilité à la déconstruction. Or l'indécidable, ce n'est pas seulement l'oscillation entre deux significations ou deux règles contradictoires et très déterminées, mais également impératives (par exemple ici le respect du droit universel et de l'équité mais aussi de la singularité toujours hétérogène et unique de l'exemple non subsumable). L'indécidable n'est pas seulement l'oscillation ou la tension entre deux décisions. Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, *doit* cependant – c'est de *devoir* qu'il faut parler – se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle. Une décision qui ne ferait pas l'épreuve de l'indécidable ne serait pas une décision libre, elle ne serait que l'application programmable ou le déroulement continu d'un processus calculable. Elle serait peut-être légale, elle ne serait pas juste. Mais dans le moment de suspens de l'indécidable, elle n'est pas juste non plus, car seule une décision est juste. On n'a pas besoin pour soutenir cet énoncé, « seule une décision est juste », de référer la décision à la structure d'un sujet ou à la forme propositionnelle d'un jugement. D'une certaine manière, on pourrait même dire, au risque de choquer, qu'un sujet ne peut jamais rien décider : il est même ce à *quoi* une décision ne peut arriver autrement que comme un accident périphérique qui n'affecte pas l'identité essentielle et la présence à soi substantielle qui font d'un sujet un sujet – si le choix de ce mot n'est pas

arbitraire, du moins, et si on se fie à ce qui est en effet toujours requis, dans notre culture, d'un « sujet ».

Une fois l'épreuve de l'indécidable passée (si cela est possible mais cette possibilité n'est pas pure, ce n'est jamais une possibilité comme une autre : la mémoire de l'indécidabilité doit garder une trace vivante qui marque à jamais une décision comme telle), elle a de nouveau suivi une règle, une règle donnée, inventée ou réinventée, réaffirmée : elle n'est plus *présentement* juste, *pleinement* juste. A aucun moment une décision ne semble pouvoir être dite *présentement* et *pleinement* juste : ou bien elle n'est pas encore prise selon une règle, et rien ne permet de la dire juste, ou bien elle a déjà suivi une règle – donnée, reçue, confirmée, conservée ou réinventée – que rien ne garantit absolument à son tour ; et d'ailleurs si elle était garantie, la décision serait redevenue calcul et on ne pourrait la dire juste. 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. Sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision. Qui pourra jamais assurer qu'une décision comme telle a eu lieu ? Qu'elle n'a pas, selon tel ou tel détour, suivi une cause, un calcul, une

Violence if necessary for justice?

règle sans même ce suspens imperceptible qui décide librement de l'application ou non d'une règle ?

Une axiomatique subjectale de la responsabilité, de la conscience, de l'intentionnalité, de la propriété commande le discours juridique actuel et dominant; elle commande aussi la catégorie de décision jusque dans ses recours aux expertises médicales; or cette axiomatique est d'une fragilité et d'une grossièreté théorique que je n'ai pas besoin de souligner ici. Les effets de cette limitation n'affectent pas seulement tout décisionnisme (naïf ou élaboré), ils sont concrets et assez massifs pour que nous puissions ici nous passer d'exemples. Le dogmatisme obscur qui marque les discours sur la responsabilité d'un prévenu, son état mental, le caractère passionnel, prémédité ou non, d'un crime, les incroyables dépositions de témoins ou d'« experts » à ce sujet suffiraient à attester, en vérité à prouver, qu'aucune rigueur critique ou critériologique, aucun savoir ne sont accessibles à ce sujet.

Cette deuxième aporie – cette deuxième forme de la même aporie – le confirme déjà : s'il y a déconstruction de toute présomption à la certitude déterminante d'une justice présente, elle opère elle-même à partir d'une « idée de la justice » infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre. Invincible à tout scepticisme, comme on peut le dire en parlant à la manière de Pascal, cette « idée de la justice » paraît indestructible dans son caractère affirmatif, dans son exigence de don sans échange, sans circulation, sans recon-

naissance, sans cercle économique, sans calcul et sans règle, sans raison ou sans rationalité théorique, au sens de la maîtrise régulatrice. On peut donc y reconnaître, voire y accuser une folie. Et peut-être une autre sorte de mystique. Et la déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice. Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit et dans l'histoire du droit, dans l'histoire politique et l'histoire tout court, avant même de se présenter comme le discours qu'on intitule ainsi, dans l'académie ou dans la culture de notre temps – le « déconstructionnisme ».

J'hésiterais à assimiler trop vite cette « idée de la justice » à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d'une promesse messianique (je dis *contenu* et non *forme*, car toute forme messianique, toute messianicité n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit) ou à d'autres horizons de même *type*. Et je parle seulement d'un *type*, de ce type d'horizon dont les espèces seraient nombreuses et concurrentes. Concurrentes, c'est-à-dire assez ressemblantes et prétendant toujours au privilège absolu et à l'irréductible singularité. La singularité du lieu historique – qui est peut-être le nôtre, qui est en tout cas celui auquel je me réfère obscurément ici – nous permet d'entrevoir le type lui-même, comme l'origine, la condition, la possibilité ou la promesse de toutes ses exemplifications (messianisme ou figures messianistes déterminées de type juif, chrétien ou islamique, idée au sens kantien, eschato-téléologie de type néo-hegélien, marxiste ou post-marxiste, etc.). Il

nous permet aussi de percevoir et de concevoir une loi de la concurrence irréductible, mais depuis un bord où le vertige nous guette au moment où nous ne voyons que des exemples et où certains d'entre nous ne se sentent plus engagés dans la concurrence : autre façon de dire que nous risquons toujours, désormais (je parle ici au moins pour moi) de n'être plus, comme on dit en français, « dans la course ». Mais ne pas être « dans la course » à l'intérieur d'une allée, cela ne permet pas de rester au départ ou d'être simplement spectateur, loin de là, au contraire. C'est peut-être, comme on dit aussi en français, cela même qui « fait courir », plus fort et plus vite, par exemple la déconstruction.

3. Troisième aporie : l'urgence qui barre l'horizon du savoir.

Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou de l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des *horizons*. 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.

Or la justice, si imprésentable qu'elle demeure, n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre. Pour être direct, simple et bref, disons ceci : une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible. Elle ne peut pas se donner l'information

infinie et le savoir sans limite des conditions, des règles ou des impératifs hypothétiques qui pourraient la justifier. Et même si elle en disposait, même si elle se donnait le temps, tout le temps et tous les savoirs nécessaires à ce sujet, eh bien, le moment de la *décision, en tant que tel*, ce qui doit être juste, *il faut* que cela reste toujours un moment fini d'urgence et de précipitation; cela ne doit pas être la conséquence ou l'effet de ce savoir théorique ou historique, de cette réflexion ou de cette délibération, dès lors que la décision marque toujours l'interruption de la délibération juridico- ou éthico- ou politico-cognitive qui la précède, et qui *doit* la précéder. L'instant de la décision est une folie, dit Kierkegaard. C'est vrai en particulier de l'instant de la décision *juste* qui doit aussi déchirer le temps et défier les dialectiques. C'est une folie. Une folie car une telle décision est à la fois sur-active *et* subie, elle garde quelque chose de passif, voire d'inconscient, comme si le décideur n'était libre qu'à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l'autre. Les conséquences d'une telle hétéronomie paraissent redoutables mais il serait injuste d'en éluder la nécessité. Même si le temps et la prudence, la patience du savoir et la maîtrise des conditions étaient par hypothèse sans limite, la décision serait structurellement finie, si tard qu'elle arrive, décision d'urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle. Non pas de l'absence de règle et de savoir mais d'une ré-institution de la règle qui, par définition, n'est précédée d'aucun savoir et d'aucune garantie en tant que telle. Si

on se fait à une distinction massive et tranchée du performatif et du constatif – problème dans lequel je ne peux pas m'engager ici –, on devrait mettre cette irréductibilité de l'urgence précipitative, cette irréductibilité foncière de l'irréflexion et de l'inconscience, si intelligente soit-elle, au compte de la structure performative des « actes de langage » et des actes tout courts comme actes de justice ou de droit, que de tels performatifs aient une valeur institutrice ou qu'ils soient dérivés et supposent des conventions antérieures. Et il est vrai que tout performatif courant suppose, pour être efficace, une convention antérieure. Un constatif, lui, peut être juste, au sens de la justesse, jamais au sens de la justice. Mais comme un performatif ne peut être juste, au sens de la justice, qu'en se fondant sur des conventions et donc sur d'autres performatifs, enfouis ou non, il garde toujours en lui quelque violence irruptive. Il ne répond plus aux exigences de la rationalité théorique. Et il ne l'a jamais fait, il n'a jamais pu le faire, on en a une certitude *a priori* et structurelle. Tout énoncé constatif reposant lui-même sur une structure performative au moins implicite (« je te dis que je te parle, je m'adresse à toi pour te dire que ceci est vrai, qu'il en est ainsi, je te promets ou je te renouvelle la promesse de faire une phrase et de signer ce que je dis quand je dis que je te dis ou j'essaie de te dire la vérité », etc.), la dimension de justesse ou de vérité des énoncés théorico-constatifs (dans tous les domaines, en particulier dans le domaine de la théorie du droit) présuppose donc toujours la dimension de justice des énoncés performatifs, c'est-à-dire leur

essentielle précipitation. Celle-ci ne va jamais sans une certaine dissymétrie et quelque qualité de violence. C'est ainsi que je serais tenté d'entendre la proposition de Lévinas qui, dans un tout autre langage et selon une procédure discursive toute différente, déclare que « la vérité suppose la justice¹ ». En parodiant dangereusement l'idiome français, on finirait par dire : « La justice, il n'y a que ça de vrai. » Cela n'est pas sans conséquence, inutile de le souligner, quant au statut, si on peut encore dire, de la vérité, de cette vérité dont saint Augustin rappelle qu'il faut la « faire ».

Paradoxalement, c'est à cause de ce débordement du performatif, à cause de cette avance toujours excessive de l'interprétation, à cause de cette urgence et de cette précipitation structurelle de la justice que celle-ci n'a pas d'horizon d'attente (régulatrice ou messianique). Mais par là-même, elle a *peut-être* un avenir, justement, un *à-venir* qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. Celui-ci perd l'ouverture, la venue de l'autre (qui vient) sans laquelle il n'est pas de justice ; et le futur peut toujours reproduire le présent, s'annoncer ou se présenter comme un présent futur dans la forme modifiée du présent. 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, et elle l'aura toujours eu. *Peut-être* est-ce pour cela que la justice, en tant qu'elle n'est pas seulement un concept

1. Emmanuel Lévinas, « Vérité et justice » in *Totalité et Infini*, op. cit. p. 62.

juridique ou politique, ouvre à l'avenir la transformation, la refonte ou la refondation du droit et de la politique.

« Peut-être », il faut toujours dire *peut-être* pour la justice. Il y a un avenir pour la justice et il n'y a de justice que dans la mesure où de l'événement est possible qui, en tant qu'événement, excède le calcul, les règles, les programmes, les anticipations, etc. La justice, comme expérience de l'altérité absolue, est imprésentable, mais c'est la chance de l'événement et la condition de l'histoire. Une histoire sans doute méconnaissable, bien sûr, pour ceux qui croient savoir de quoi ils parlent sous ce mot, qu'il s'agisse d'histoire sociale, idéologique, politique, juridique, etc.

Cet excès de la justice sur le droit et sur le calcul, ce débordement de l'imprésentable sur le déterminable ne peut pas et ne doit pas servir d'alibi pour s'absenter des luttes juridico-politiques, à l'intérieur d'une institution ou d'un État, entre des institutions ou entre des États. Abandonnée à elle seule, l'idée incalculable et donatrice de la justice est toujours au plus près du mal, voire du pire car elle peut toujours être réappropriée par le calcul le plus pervers. C'est toujours possible et cela fait partie de la folie dont nous parlions à l'instant. Une assurance absolue contre ce risque ne peut que saturer ou suturer l'ouverture de l'appel à la justice, un appel toujours blessé. Mais la justice incalculable *commande* de calculer. Et d'abord au plus proche de ce à quoi on associe la justice, à savoir le droit, le champ juridique qu'on ne peut isoler dans des frontières sûres, mais aussi dans tous les

champs dont on ne peut pas le séparer, qui interviennent en lui et qui ne sont plus seulement des champs : l'éthique, le politique, le technique, l'économique, le psycho-sociologique, le philosophique, le littéraire, etc. Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable, et négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous sommes « jetés », là où nous nous trouvons ; mais *il faut* le faire aussi loin que possible, au-delà du lieu où nous nous trouvons et au-delà des zones déjà identifiables de la morale, de la politique ou du droit, au-delà de la distinction entre le national et l'international, le public et le privé, etc. L'ordre de ce *il faut* n'appartient *proprement* ni à la justice ni au droit. Il n'appartient à l'un des deux espaces qu'en le débordant vers l'autre. Ce qui signifie que, dans leur hétérogénéité même, ces deux ordres sont indissociables : en fait et en droit. La politisation, par exemple, est interminable même si elle ne peut et ne doit jamais être totale. Pour que cela ne soit pas un truisme ou une trivialité, il faut en reconnaître la conséquence suivante : chaque avancée de la 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 à 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 me semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire. On ne peut tenter de le disqualifier aujourd'hui, que ce soit de façon grossière ou sophisti-

Du droit à la justice

quée, sans au moins quelque légèreté et sans nouer les pires complicités. Il est vrai qu'il est aussi nécessaire, sans y renoncer, au contraire, de réélaborer le concept d'émancipation, d'affranchissement ou de libération en tenant compte des étranges structures que nous décrivons en ce moment. Mais, au-delà des territoires aujourd'hui identifiables de la juridico-politisation à grande échelle géo-politique, au-delà de tous les détournements et arraisonnements intéressés, au-delà de toutes les réappropriations déterminées et particulières du droit international, d'autres zones doivent constamment s'ouvrir qui peuvent d'abord ressembler à des zones secondaires ou marginales. Cette marginalité signifie aussi qu'une violence, voire un terrorisme et d'autres formes de prise d'otage sont à l'œuvre. Les exemples les plus proches de nous seraient à chercher du côté des lois sur l'enseignement et la pratique des langues, la légitimation des canons, l'utilisation militaire de la recherche scientifique, l'avortement, l'euthanasie, les problèmes de greffe d'organes, de naissance extra-utérine, la bio-ingénierie, l'expérimentation médicale, le « traitement social » du Sida, les macro- ou micro-politiques de la drogue, des « sans-abri », etc., sans oublier, bien entendu, le traitement de ce qu'on appelle la vie animale, l'énorme question dite de l'animalité. Sur ce dernier problème, le texte de Benjamin que j'aborde maintenant montre bien que son auteur n'y fut pas sourd ou insensible, même si ses propositions à ce sujet restent parfois obscures ou traditionnelles.

II

Prénom de Benjamin

[Prolégomènes¹. *A tort ou à raison, il m'a semblé qu'il n'était peut-être pas tout à fait inapproprié d'interroger un texte de Walter Benjamin, singulièrement un essai écrit en 1921 et intitulé Zur Kritik der Gewalt à l'ouverture d'une telle rencontre sur « Le nazisme et la solution finale. Les limites de la représentation ».* J'ai donc choisi de vous proposer une lecture un peu risquée de ce texte de Benjamin pour plusieurs raisons qui semblent ici se croiser.

1. 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 ; et parmi ces droits, les droits de l'homme, du moins tels qu'ils peuvent être interprétés dans une tradition jusnaturaliste

1. Ces prolégomènes furent destinés à introduire à cette seconde partie du texte, celle qui fut lue le 26 avril 1990 à l'ouverture du Colloque qui se tint alors à l'Université de Californie à Los Angeles sur *Le nazisme et la « solution finale »*. *Les limites de la représentation*.

de type grec ou de type de l'« Aufklärung ». Je dis à dessein que ce texte est hanté par les thèmes de la violence exterminatrice, parce qu'il est d'abord hanté, j'essaierai de le montrer, par la hantise même, par une quasi-logique du fantôme qu'il faudrait substituer, parce qu'elle est plus forte qu'elle, à une logique ontologique de la présence, de l'absence ou de la re-présentation. Or je me demande si une communauté qui se rassemble ou se recueille pour penser ce qu'il y a à penser et à recueillir de cette chose sans nom qu'on a surnommée la « solution finale » ne doit pas d'abord se montrer hospitalière à la loi du fantôme, à l'expérience spectrale et à la mémoire du fantôme, de ce qui n'est ni mort, ni vivant, de ce qui est plus que mort et plus que vivant, seulement survivant, hospitalière à la loi de la mémoire la plus impérieuse, quoique la plus effacée, la plus effaçable, mais pour cela même la plus exigeante.

Ce texte de Benjamin n'est pas seulement signé par un penseur qu'on dit et qui se dit d'une certaine manière juif (et c'est de l'énigme de cette signature que je voudrais surtout parler). Zur Kritik der Gewalt est aussi inscrit dans une perspective judaïque qui oppose la juste violence divine (juive), celle qui détruit le droit, à la violence mythique (de tradition grecque), celle qui instaure et conserve le droit.

2. La logique profonde de cet essai met en œuvre une interprétation du langage — de l'origine et de l'expérience du langage — selon laquelle le mal, c'est-à-dire la puissance létale, vient au langage par la voie, précisément, de la représentation (thème de ce colloque), c'est-à-dire par la dimension re-présentative, médiatrice, donc technique,

utilitaire, sémiotique, informative, *autant de puissances qui arrachent le langage et l'entraînent dans la chute, le font déchoir loin ou hors de sa destination originare. Celle-ci aurait été l'appellation, la nomination, le don ou l'appel de la présence dans le nom. Nous nous demanderons comment cette pensée du nom s'articule avec la hantise et la logique du spectre. Cet essai de Benjamin traite donc de l'événement, de ce mal qui vient et qui vient au langage par la représentation; c'est aussi un essai dans lequel les concepts de responsabilité et de culpabilité, de sacrifice, de décision, de solution, de châtement ou d'expiation jouent un rôle discret mais sûrement majeur et le plus souvent associé à la valeur équivoque de l'indécidable, de ce qui est démonique et « démoniquement ambigu ».*

3. *Zur Kritik der Gewalt n'est pas seulement une critique de la représentation en tant que perversion et chute du langage mais de la représentation comme système politique de la démocratie formelle et parlementaire. De ce point de vue, cet essai « révolutionnaire » (révolutionnaire dans un style à la fois marxiste et messianique) appartient, en 1921, à la grande vague antiparlementaire et anti-« Aufklärung » sur laquelle le nazisme aura comme fait surface et même « surfé » dans les années 20 et le début des années 30. Carl Schmitt, que Benjamin admira et avec lequel il entretint une correspondance, le félicita pour cet essai.*

4. *La question si polyédrique et polysémique de la représentation se pose encore d'un autre point de vue dans cet étrange essai. Commencant par distinguer entre deux vio-*

lences, la violence fondatrice et la violence conservatrice, Benjamin doit concéder à un moment donné que l'une ne peut être aussi radicalement hétérogène à l'autre puisque la violence dite fondatrice est parfois « représentée », et nécessairement répétée, au sens fort de ce mot, par la violence conservatrice.

Pour toutes ces raisons et selon tous ces fils entrelacés sur lesquels je vais revenir, on peut se poser un certain nombre de questions. Elles seront à l'horizon de ma lecture même si je n'ai pas ici le temps et les moyens de les expliciter. Qu'est-ce que Benjamin aurait pensé, ou du moins quelle pensée de Benjamin est virtuellement formée ou articulée dans cet essai (et est-ce anticipable ?) au sujet de la « solution finale » ? De son projet, de sa mise en œuvre, de l'expérience de ses victimes, des jugements, procès, interprétations, représentations narratives, explicatives, littéraires qu'on a pu tenter d'y mesurer ? Comment Benjamin en aurait-il parlé ? Comment aurait-il souhaité qu'on parlât, qu'on représentât ou s'interdît de représenter la « solution finale » ? De l'identifier, d'en assigner les places, les origines, les responsabilités (en philosophe, en juge ou en juriste, en moraliste, en homme de foi, en poète, en cinéaste) ? La multiplicité si singulière des codes qui se croisent dans ce texte, et pour s'y limiter, la greffe du langage de la révolution marxiste sur celui de la révolution messianique, l'une et l'autre annonçant non seulement une nouvelle ère historique, mais le début même d'une véritable histoire débarrassée du mythe, tout cela rend difficiles les hypothèses au sujet d'un discours benjaminien sur la « solution finale » et d'un discours benjaminien sur la possibilité ou l'impossibi-

lité d'un discours sur la « solution finale ». Une « solution finale » dont il serait imprudent de dire, à se fier aux dates objectives de la conférence de Wannsee en 1942 et du suicide de Benjamin à la frontière franco-espagnole en 1940, que Benjamin n'en a rien su. La chronologie de tels événements n'ira jamais de soi. Et l'on trouvera toujours de quoi étayer l'hypothèse selon laquelle Benjamin, et dès 1921, ne pensait à rien d'autre qu'à la possibilité de cette solution finale qui défie d'autant mieux l'ordre de la représentation qu'elle eût peut-être relevé à ses yeux du mal radical, de la chute comme chute du langage dans la représentation. Bien des signes laissent penser, à se fier à une logique constante de son discours, que pour Benjamin, après cette chose irréprésentable qu'aura été la « solution finale », non seulement le discours et la littérature et la poésie ne sont pas impossibles mais se voient dicter, plus originairement et plus eschatologiquement que jamais, le retour ou l'advenue encore promise d'une langue des noms, d'une langue ou d'une poésie de l'appellation, par opposition à une langue des signes, de la représentation informative ou communicative.

À la fin, après la fin d'une lecture au cours de laquelle l'horizon du nazisme et de la solution finale n'apparaîtra qu'à travers des signes ou des éclairs annonciateurs et ne sera traitée que de façon virtuelle, oblique ou elliptique, je proposerai quelques hypothèses sur les manières dont ce texte de 1921 peut aujourd'hui se lire, après l'avènement du nazisme et l'événement de la « solution finale ».

Avant de proposer une interprétation de ce texte singulier et d'articuler quelques questions qui le concernent plus étroi-

tement, je dois encore, dans cette trop longue introduction, dire deux mots des contextes dans lesquels j'ai commencé à lire cet essai, avant même de penser à ce colloque-ci.

Ce contexte fut double et je le définirai aussi schématiquement que possible, en me limitant aux traits qui peuvent nous intéresser ici, ce soir, parce qu'ils auront laissé quelques traces dans ma lecture.

1. Il y eut tout d'abord, à l'intérieur d'un séminaire de trois ans sur « nationalités et nationalismes philosophiques », une longue séquence d'un an, sous-titrée Kant, le Juif, l'Allemand au cours de laquelle, tout en étudiant la récurrence diversifiée mais insistante de la référence à Kant, voire à un certain judaïsme de Kant, chez tous ceux qui ont voulu, de Wagner et Nietzsche à Adorno, répondre à la question « Was ist deutsch ? », je me suis beaucoup intéressé à ce que j'ai alors appelé la « psyché » judéo-allemande, à savoir la logique de certains phénomènes de spécularité troublante, elle-même réfléchie dans certaines grandes figures de penseurs et d'écrivains juifs allemands de ce siècle, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt — et justement Benjamin. Une réflexion sérieuse sur le nazisme, et sur la « solution finale », ne peut pas faire l'économie d'une analyse courageuse, interminable et polyédrique sur l'histoire et la structure de cette « psyché » judéo-allemande. Entre autres choses dont je ne peux parler ici, nous avons étudié certaines analogies, parmi les plus équivoques et les plus inquiétantes parfois, entre les discours de certains « grands » penseurs allemands non-juifs et de certains « grands » penseurs juifs allemands : un certain

patriotisme, souvent un nationalisme, parfois même un militarisme allemand (pendant et après la première guerre) n'étaient pas la seule analogie, loin de là, par exemple chez Cohen ou Rosenzweig, et chez ce Juif converti que fut Husserl. C'est dans ce contexte que certaines affinités, limitées mais déterminables, entre ce texte de Benjamin et certains textes de Carl Schmitt, voire de Heidegger, m'ont paru devoir être sérieusement interrogées. Non seulement en raison de l'hostilité à la démocratie parlementaire, voire à la démocratie tout court, non seulement en raison de l'hostilité à l'Aufklärung, d'une certaine interprétation du pólemos, de la guerre, de la violence et du langage, mais aussi en raison d'une thématique de la « destruction » alors très répandue. Bien que la Destruktion heideggerienne ne se confonde pas avec le concept de la « Destruction » qui fut aussi au centre de la pensée benjaminienne, on peut se demander ce que signifie, ce que prépare ou anticipe entre les deux guerres une thématique aussi obsédante, d'autant plus que dans tous les cas, cette destruction veut aussi être la condition d'une tradition et d'une mémoire authentique.

2. Autre contexte : à l'occasion d'un colloque récent tenu à la Law School de Cardozo Yeshiva University de New York sur « Deconstruction and the Possibility of Justice », j'avais commencé, après un long discours sur les rapports entre déconstruction et justice, à examiner d'un autre point de vue ce texte de Benjamin, pour y suivre justement, et aussi prudemment que possible, une trajectoire déroutante. Celle-ci est aporétique mais elle produit aussi des événements étranges dans son aporie même, comme

une sorte d'autodestruction, sinon de suicide du texte qui ne laisse apparaître en héritage que la violence de sa signature : comme signature divine. Les derniers mots, la dernière phrase de ce texte consacrée à la notion si difficilement traduisible de Gewalt (« violence » mais aussi « force légitime », violence autorisée, pouvoir légal, comme lorsqu'on parle de Staatsgewalt, le pouvoir d'État), résonnent comme le shophar au soir ou à la veille d'une prière qu'on n'entend plus ou pas encore. Non seulement elle signe, cette ultime adresse, et tout près du prénom de Benjamin, Walter. Mais à la fin d'un texte qui s'ingénie à déconstruire et à disqualifier toutes les oppositions qu'il a mises en œuvre de façon critique (notamment celle du décidable et de l'indécidable, du jugement théorique et de l'action révolutionnaire, de la violence fondatrice et de la violence conservatrice à l'intérieur du droit mythologique lui-même opposé à la juste violence divine, etc.), à la fin d'un texte dont il ne reste aucun autre contenu (théorique, philosophique ou sémantique), peut-être même aucun contenu « traduisible » hors de la singularité de son propre événement, hors de sa propre ruine, une phrase ultime, une phrase eschatologique nomme la signature et le sceau, elle nomme le nom, et ce qui s'appelle « die waltende ». Ce « jeu » entre walten et Walter ne peut donner lieu à aucune démonstration ni à aucune certitude. C'est d'ailleurs là le paradoxe de sa force « démonstrative » : cette force tient à la dissociation entre le cognitif et le performatif. Mais ce « jeu » n'est en rien ludique. Car on sait d'autre part que Benjamin s'est beaucoup intéressé, notamment dans son essai sur Les Affinités électives de Goethe,

Prénom de Benjamin

aux coïncidences aléatoires mais signifiantes dont les noms propres sont proprement le lieu.

Mais qui signe la violence, le saura-t-on jamais ? N'est-ce pas Dieu, le Tout autre ? Comme toujours, n'est-ce pas l'autre qui signe ? N'est-ce pas la « violence divine » qui aura toujours précédé mais aussi donné tous les prénoms, en donnant à l'homme seul le pouvoir de nommer ? Voici les derniers mots de ce texte étrange : « La violence divine (die göttliche Gewalt), qui est insigne et sceau (Insignium und Siegel), non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine (mag die waltende heissen) ».

Comment lire ce texte selon un geste « déconstructeur » qui ne soit, pas plus maintenant qu'il ne l'a jamais été, ni heideggerien ni benjaminien, voilà en somme la question difficile et obscure que cette lecture voudrait aventurer.]

Si je n'ai pas épuisé votre patience, abordons maintenant, dans un autre style, à un autre rythme, la lecture promise d'un texte bref et déroutant de Benjamin. Il s'agit de *Zur Kritik der Gewalt*¹ (1921). On n'osera pas dire que ce texte est *exemplaire*. Nous sommes là dans un domaine où il n'y a, finalement, que des exemples

1. D'abord publié dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1921, repris dans *Gesammelte Schriften*, 11.1 Bd IV, Suhrkamp, 1977, tr. fr. par M. de Gandillac, « Pour une critique de la violence », in Walter Benjamin, *Mythe et Violence*, Denoël, 1971, repris dans *L'Homme, le langage et la culture*, Bibliothèque Médiations, Denoël Gonthier, 1974. Nous nous référons à cette dernière édition pour la traduction (parfois avec de très légères modifications et seulement pour des raisons qui tiennent à notre propos).

singuliers. Rien n'est absolument exemplaire. Je ne tenterai pas de justifier absolument le choix de ce texte. Mais ce n'est pas pour autant le plus mauvais exemple de ce qui pourrait être exemplaire dans un contexte relativement déterminé comme le nôtre.

1. L'analyse de Benjamin réfléchit la crise du modèle européen de la démocratie bourgeoise, libérale et parlementaire, et donc du concept de droit qui en est inséparable. L'Allemagne de la défaite est alors un lieu de concentration extrême pour cette crise dont l'originalité tient aussi à certains traits modernes comme le droit de grève, le concept de grève générale (avec ou sans référence à Sorel). C'est aussi le lendemain d'une guerre et d'une avant-guerre qui a vu se développer mais échouer en Europe le discours pacifiste, l'antimilitarisme, la critique de la violence, y compris de la violence juridicopolicière, ce qui ne tardera pas à se répéter dans les années qui suivent. C'est aussi le moment où les questions de la peine de mort et du droit de punir en général connaissent une actualité douloureuse. En raison de l'apparition de nouvelles puissances médiatiques, comme la radio, la mutation des structures de l'opinion publique commence à mettre en question ce modèle libéral de la discussion ou de la délibération parlementaire dans la production des lois, etc. Autant de conditions qui motivent les pensées de juristes allemands comme Carl Schmitt, pour ne citer que lui – et parce que Benjamin avait pour lui un grand respect, ne cachant pas à son égard une dette que Schmitt lui-même n'hésitait pas à rappeler à l'occasion. C'est *Zur Kritik der Gewalt* qui a

d'ailleurs valu à Benjamin, dès sa parution, une lettre de félicitations du grand juriste conservateur catholique, encore constitutionnaliste à l'époque mais dont on connaît l'étrange conversion à l'hitlerisme en 1933 et la correspondance qu'il entretiendra avec Benjamin, avec Leo Strauss et avec Heidegger, entre autres. J'ai donc aussi été intéressé par ces quelques indices historiques. Par exemple ce texte est à la fois « mystique », au sens surdéterminé qui nous intéresse ici, et hypercritique, ce qui est loin d'être simplement contradictoire. Par certains traits, il peut être lu comme une greffe de mystique néo-messianique juive sur un néo-marxisme post-sorelien (ou l'inverse). Quant aux analogies entre *Zur Kritik der Gewalt* et certains tours de la pensée heideggerienne, elles n'échapperont à personne, notamment autour des motifs du *Walten* et de *Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* conclut sur le thème de la violence divine (*göttliche Gewalt*) et Walter dit pour finir de cette violence divine qu'on peut l'appeler, la nommer *die waltende* (*Die göttliche Gewalt [...] mag die waltende heissen*). « [...] *die waltende heissen* », ce sont les derniers mots du texte, comme le sceau discret et le prénom de sa signature.

C'est ce réseau historique de contrats équivoques qui m'intéresse dans sa nécessité et dans ses dangers mêmes. Dans les démocraties occidentales de 1989, avec du travail et un certain nombre de précautions, des leçons peuvent encore en être tirées.

2. Ce texte m'a paru exemplaire, jusqu'à un certain point, dans la mesure où, compte tenu de la thématique

de notre colloque, il se prête à un exercice de lecture déconstructive, ce que je vais essayer de montrer.

3. Mais cette déconstruction ne *s'applique* pas à un tel texte. Elle ne s'applique d'ailleurs jamais à rien de l'extérieur. Elle est en quelque sorte l'opération ou plutôt l'expérience même que ce texte, me semble-t-il, fait d'abord lui-même, de lui-même, sur lui-même.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce possible ? Que reste-t-il alors d'un tel événement ? De son auto-hétéro-déconstruction ? De son juste et injuste inachèvement ? Qu'est-ce que la ruine d'un tel événement ou la blessure ouverte d'une telle signature ? Voilà une de mes questions. C'est une question sur la possibilité même de la déconstruction. Sur son impossible possibilité¹.

La démonstration de Benjamin concerne donc la question du droit (*Recht*). Elle veut même inaugurer, on pourra le dire en toute rigueur dans un instant, une « philosophie du droit ». Et celle-ci semble s'organiser autour d'une série de distinctions qui toutes paraissent

1. Je schématise ici un thème largement développé ailleurs. Cf. par exemple *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 26-27 (« La déconstruction ne s'est jamais présentée comme quelque chose de possible. [...] elle ne perd rien à s'avouer impossible [...]. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible. »)

intéressantes, provocantes, nécessaires jusqu'à un certain point mais, me semble-t-il, radicalement problématiques.

1. Il y a d'abord la distinction entre deux violences du droit, deux violences quant au droit : la violence fondatrice, celle qui institue et pose le droit (*die rechtsetzende Gewalt*) et la violence conservatrice, celle qui maintient, confirme, assure la permanence et l'applicabilité du droit (*die rechtserhaltende Gewalt*). Par commodité, gardons la traduction de *Gewalt* par violence mais j'ai dit quelles précautions elle appelait. *Gewalt* peut signifier aussi la dominance ou la souveraineté du pouvoir légal, l'autorité autorisante ou autorisée : la force de loi.

2. Il y a ensuite la distinction entre la violence fondatrice du droit qui est dite « mythique » (sous-entendu : grecque, me semble-t-il) et la violence destructrice du droit (*Rechtsvernichtend*), qui est dite divine (sous-entendu : juive, me semble-t-il).

3. Il y a enfin la distinction entre la justice (*Gerechtigkeit*) comme principe de toute position divine de but (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*) et la puissance (*Macht*) comme principe de toute position mythique de droit (*aller mythischen Rechtsetzung*).

Dans le titre *Zur Kritik der Gewalt*, « critique » ne signifie pas simplement évaluation négative, rejet ou condamnation légitimes de la violence, mais jugement, évaluation, examen qui se donne les moyens de juger de

la violence. Le concept de critique, en tant qu'il implique la décision sous la forme de jugement et la question au sujet du droit de juger, a ainsi un rapport essentiel, en lui-même, à la sphère du droit. Un peu au fond comme dans la tradition kantienne du concept de critique. Le concept de violence (*Gewalt*) ne permet une critique évaluatrice que dans la sphère du droit et de la justice (*Recht, Gerechtigkeit*) ou des rapports moraux (*sittliche Verhältnisse*). Il n'y a pas de violence naturelle ou physique. On peut par figure parler de violence au sujet d'un tremblement de terre ou même d'une douleur physique. Mais on sait qu'il ne s'agit pas là d'une *Gewalt* pouvant donner lieu à un jugement, devant quelque appareil de justice. Le concept de violence appartient à l'ordre symbolique du droit, de la politique et de la morale – de toutes les formes d'*autorité* ou d'*autorisation*, de prétention à l'autorité au moins. Et c'est seulement dans cette mesure qu'un tel concept peut donner lieu à une critique. Jusqu'ici cette critique s'est toujours inscrite dans l'espace de la distinction entre moyen et fin. Or, objecte Benjamin, se demander si la violence peut être un moyen *en vue* de fins (justes ou injustes), c'est s'interdire de juger de la violence *elle-même*. La critériologie concernerait alors seulement l'application de la violence, non la violence *elle-même*. On ne saurait dire si celle-ci, en tant que moyen, est en *elle-même* juste ou non, morale ou non. La question critique reste ouverte, celle d'une évaluation et d'une justification de la violence en elle-même, fût-elle simple moyen, et quelle que soit sa fin. Cette dimension critique aurait été forclosée

par la tradition jusnaturaliste. Pour les tenants du droit naturel, le recours à des moyens violents ne pose aucun problème puisque les fins naturelles sont justes. Le recours à des moyens violents est aussi justifié, aussi normal que le « droit » de l'homme à mouvoir son corps vers le but à atteindre. La violence (*Gewalt*) est de ce point de vue un « produit naturel » (*Naturprodukt*)¹. Benjamin donne quelques exemples de cette naturalisation de la violence par le jusnaturalisme :

a/ l'État fondé sur le droit naturel dont parle Spinoza dans le *Traité théologico-politique* et dont le citoyen, avant le contrat formé par la raison, exerce *de jure* une violence dont il dispose *de facto* ;

b/ le fondement idéologique de la Terreur sous la Révolution française ;

c/ les exploitations d'un certain darwinisme, etc.

Mais si, à l'opposé du jusnaturalisme, la tradition du droit positif est plus attentive au devenir historique du droit, elle reste aussi en-deçà du questionnement critique appelé par Benjamin. Sans doute ne peut-elle considérer que tous les moyens sont bons dès lors qu'ils se conforment à une fin naturelle et anhistorique. Elle prescrit de juger des moyens, c'est-à-dire de leur conformité à un droit qui est en cours d'institution, à un nouveau droit (par conséquent non naturel) qu'elle évalue en fonction des moyens. Elle n'exclut donc pas une critique des moyens. Mais les deux traditions partagent la

1. *Op. cit.* p. 180, tr. p. 24.

même présupposition dogmatique, à savoir qu'on peut atteindre à des fins justes par des moyens justes. « Le droit naturel s'efforce de "justifier" (*rechtfertigen*) les moyens par la justice des buts (*durch die Gerechtigkeit der Zwecke*) ; le droit positif s'efforce de "garantir" (*garantieren*) la justice (*Berechtigung*) des fins par la légitimité (*Gerechtigkeit*) des moyens¹. » Les deux traditions tourneraient dans le même cercle de présuppositions dogmatiques. Et il n'y a aucune solution à l'antinomie quand une contradiction surgit entre des fins justes et des moyens justifiés. Le droit positif resterait aveugle à l'inconditionnalité des fins, le droit naturel à la conditionnalité des moyens.

Néanmoins, bien qu'il semble les renvoyer symétriquement dos à dos, Benjamin garde de la tradition du droit positif le sens de l'historicité du droit. Il est vrai, inversement, que ce qu'il dira plus loin de la justice divine n'est pas toujours incompatible avec le fond théologique de tous les jusnaturalismes. En tout cas, la critique benjaminienne de la violence prétend excéder les deux traditions et ne plus relever de la sphère du droit et de l'interprétation interne de l'institution juridique. Elle appartient à ce qu'il appelle en un sens assez singulier une « philosophie de l'histoire » et se limite expressément, comme le fait toujours Schmitt, aux données du droit européen.

Dans ce qu'il a de plus fondamental, le droit européen tend à interdire la violence individuelle et à la condam-

1. *Op. cit.* p. 180 ; tr. p. 25.

ner en tant qu'elle menace non pas telle ou telle loi mais l'ordre juridique lui-même (*die Rechtsordnung*). D'où l'intérêt du droit – car il y a un intérêt du droit à se poser et à se conserver lui-même, ou à représenter l'intérêt que justement il représente. Parler d'un intérêt du droit peut paraître « surprenant », c'est le mot de Benjamin ; mais il est en même temps normal, il est dans la nature de son propre intérêt, que de prétendre exclure les violences individuelles qui menacent son ordre ; c'est en vue de son intérêt qu'il monopolise ainsi la violence, dans le sens de *Gewalt*, la violence en tant qu'autorité. Il y a un « intérêt du droit à la monopolisation de la violence » (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*)¹. Ce monopole ne tend pas à protéger telles ou telles fins justes et légales (*Rechtsw Zwecke*) mais le droit lui-même.

Cela ressemble à une trivialité tautologique. Mais la tautologie n'est-elle pas la structure phénoménale d'une certaine violence du droit qui se pose lui-même en décrétant qu'est violent, cette fois au sens de hors-la-loi, tout ce qui ne le reconnaît pas ? Tautologie performative ou synthèse *a priori* qui structure toute fondation de la loi à partir de laquelle on produit performativement les conventions (ou le « crédit » dont nous parlions plus haut) qui garantissent la validité du performatif grâce auquel, dès lors, on se donne les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale. Les expressions de tautologie ou de synthèse *a priori*, et surtout

1. *Op. cit.* p. 183, tr. p. 28.

celle de performatif, ne sont pas benjaminienne, mais j'ose croire qu'elles ne trahissent pas son propos.

La fascination admirative exercée sur le peuple par la « figure du "grand" criminel » (*die Gestalt des « grossen » Verbrechers*¹⁾) s'explique ainsi : ce n'est pas quelqu'un qui a commis tel ou tel crime pour lequel on éprouverait une secrète admiration ; c'est quelqu'un qui, en défiant la loi, met à nu la violence de l'ordre juridique lui-même. On pourrait expliquer de la même façon la fascination qu'exerce en France un avocat comme Jacques Vergès qui défend les causes les plus insoutenables en pratiquant ce qu'il appelle la « stratégie de rupture » : contestation radicale de l'ordre donné de la loi, de l'autorité judiciaire et finalement de la légitime autorité de l'État qui fait comparaître ses clients devant la loi. Autorité judiciaire devant laquelle en somme l'accusé comparaît alors sans comparaître, ne comparaît que pour témoigner (sans témoigner) de son opposition à la loi qui l'appelle à comparaître. Par la voix de son avocat, l'accusé prétend au droit de contester l'ordre du droit – parfois l'identification des victimes. Mais quel ordre du droit ? L'ordre du droit en général ou cet ordre du droit institué et mis en œuvre (« *enforced* ») par la force de cet État ? Ou l'ordre en tant qu'il se confond avec l'État en général ?

L'exemple discriminant serait ici celui du droit de grève. Dans la lutte des classes, note Benjamin, le droit de grève est garanti aux travailleurs qui sont donc, à côté de l'État, le seul sujet de droit (*Rechtssubjekt*) à se

1. *Ibid.*

voir garantir un droit à la violence (*Recht auf Gewalt*) et donc à *partager* le monopole de l'État à cet égard. Certains ont pu considérer que l'on ne saurait parler ici de violence, dès lors que l'exercice de la grève, cette cessation d'activité, ce « ne rien faire » (*Nicht-Handeln*), ne constitue pas une action. On justifie ainsi l'octroi de ce droit par le pouvoir d'État (*Staatsgewalt*) quand celui-ci ne peut faire autrement. La violence viendrait de l'employeur et la grève consisterait seulement en une abstention, en un éloignement non-violent par lequel le travailleur, suspendant ses relations avec le patronat et ses machines, leur deviendrait simplement étranger. Celui qui sera l'ami de Brecht définit cet éloignement (*Abkehr*) comme une « *Entfremdung* ». Il écrit le mot entre guillemets¹.

Mais visiblement Benjamin ne croit pas à cet argument de la non-violence de la grève. Les grévistes posent des conditions à la reprise du travail, ils ne cessent leur grève que si un ordre des choses a changé. Il y a donc violence contre violence. En portant le droit de grève à sa limite, le concept ou le mot d'ordre de grève *générale* en manifeste ainsi l'essence. L'État supporte mal ce passage à la limite. Il le juge abusif et prétend qu'il y a là un malentendu, une mésinterprétation de l'intention originelle et que le droit de grève n'a pas été entendu ainsi (*das Streikrecht « so » nicht gemeint gewesen sei*²). Il peut faire alors condamner la grève générale comme illégale

1. *Op. cit.* p. 184, tr. p. 29.

2. *Op. cit.* p. 184, tr. p. 30.

et, si elle persiste, nous avons là une situation révolutionnaire. Une telle situation est en fait *la seule* qui nous permette de penser l'homogénéité du droit et de la violence, la violence comme l'exercice du droit et le droit comme exercice de la violence. La violence n'est pas extérieure à l'ordre du droit. Elle menace le droit à l'intérieur du droit. Elle ne consiste pas essentiellement à exercer sa puissance ou une force brutale pour obtenir tel ou tel résultat mais à menacer ou à détruire un ordre de droit donné, et précisément, dans ce cas, l'ordre de droit étatique qui a dû accorder ce droit à la violence, par exemple le droit de grève.

Comment interpréter cette contradiction ? Est-elle seulement *de facto* et extérieure au droit ? Ou bien immanente au droit du droit ?

Ce que redoute l'État, le droit dans sa plus grande force, ce n'est pas tant le crime ou le brigandage, même à grande échelle, comme la mafia ou le grand trafic de la drogue, dès lors qu'ils transgressent la loi en vue d'atteindre à des bénéfiques particuliers, si importants soient-ils. (Il est vrai qu'aujourd'hui ces institutions quasi-étatiques et internationales ont un statut plus radical que celui du banditisme et représentent une menace avec laquelle tant d'États ne trouvent à traiter qu'en faisant alliance avec elle — et en se soumettant à elle, par exemple en trouvant son compte dans le « blanchiment de l'argent » —, tout en feignant de la combattre par tous les moyens.) L'État a peur de la violence *fondatrice*, c'est-à-dire capable de justifier, de légitimer (*begründen*) ou de transformer des relations de droit (*Rechtsverhältnisse*), et

donc de se présenter comme ayant un droit au droit. Cette violence appartient ainsi d'avance à l'ordre d'un droit à transformer ou à fonder, même si elle peut blesser notre sentiment de justice (*Gerechtigkeitsgefühl*)¹. Seule cette violence appelle et rend possible une « critique de la violence » qui détermine celle-ci comme autre chose que l'exercice naturel de la force. Pour qu'une critique, c'est-à-dire une évaluation interprétative et signifiante de la violence soit possible, on doit d'abord reconnaître du sens à une violence qui n'est pas un accident survenu de l'extérieur au droit. Ce qui menace le droit appartient déjà au droit, au droit au droit, à l'origine du droit. La grève générale fournit ainsi un fil conducteur précieux puisqu'elle exerce le droit concédé pour contester l'ordre du droit existant et créer une situation révolutionnaire dans laquelle il s'agira de fonder un nouveau droit, sinon toujours, nous le verrons dans un instant, un nouvel État. Toutes les situations révolutionnaires, tous les discours révolutionnaires, de gauche ou de droite (et à partir de 1921, en Allemagne, il y en eut beaucoup qui se ressemblaient de façon troublante, Benjamin se trouvant souvent entre les deux) justifient le recours à la violence en alléguant l'instauration en cours ou à venir d'un nouveau droit : d'un nouvel État.² Comme ce droit à venir légitimera en retour, rétrospectivement, la violence qui peut heurter le sentiment de jus-

1. *Op. cit.* p. 185 ; tr. p. 31.

2. On trouve le principe d'un argument analogue chez Carl Schmitt. Cf. *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 140 et suiv.

tice, son futur antérieur la justifie déjà. La fondation de tous les États advient dans une situation qu'on peut ainsi appeler révolutionnaire. Elle inaugure un nouveau droit, elle le fait toujours dans la violence. *Toujours*, c'est-à-dire même si alors n'ont pas lieu ces génocides, expulsions ou déportations spectaculaires dont s'accompagne si souvent la fondation des États, grands ou petits, anciens ou modernes, tout près ou très loin de nous.

Dans ces situations dites fondatrices de droit ou d'État, la catégorie grammaticale de futur antérieur ressemble encore trop à une modification du présent pour décrire la violence en cours. Elle consiste justement à feindre la présence ou la simple modalisation de la présence. Ceux qui disent « notre temps », en pensant alors « notre présent » à la lumière d'une présence future antérieure ne savent pas très bien, par définition, ce qu'ils disent. C'est dans ce non-savoir que consiste justement l'événementialité de l'événement, ce qu'on appelle naïvement sa présence¹.

Ces moments, à supposer qu'on puisse les isoler, sont des moments terrifiants. À cause des souffrances, des crimes, des tortures qui manquent rarement de les accompagner, sans doute, mais aussi bien parce qu'ils sont en eux-mêmes, et dans leur violence même, ininterpré-

1. Sur cette logique et cette « chrono-logique », je me permets de renvoyer à « Déclaration d'indépendance », in *Otobiographie, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984. Heidegger rappelle souvent que « notre temps historique propre » ne se détermine que depuis un futur antérieur. Nous ne savons jamais sur le moment, présentement, ce qu'est notre temps historique propre.

tables ou indéchiffrables. C'est ce que je surnomme le « mystique ». Telle que Benjamin la présente, cette violence est certes lisible, voire intelligible puisqu'elle n'est pas étrangère au droit, pas plus que *pólemos* ou *éris* ne sont étrangers à toutes les formes et significations de *dikē*. Mais elle est, dans le droit, ce qui suspend le droit. Elle interrompt le droit établi pour en fonder un autre. Ce moment de suspens, cette *epokhē*, ce moment fondateur ou révolutionnaire du droit est dans le droit une instance de non-droit. Mais c'est aussi toute l'histoire du droit. *Ce moment a toujours lieu et n'a jamais lieu dans une présence*. C'est le moment où la fondation du droit reste suspendue dans le vide ou au-dessus de l'abîme, suspendue à un acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne. Le sujet supposé de ce performatif pur ne serait plus devant la loi, ou plutôt il serait devant une loi encore indéterminée, devant la loi comme devant une loi encore inexistante, une loi encore à venir, encore devant et devant venir. Et l'être « devant la loi » dont parle Kafka¹ ressemble à cette situation à la fois ordinaire et terrible de l'homme qui n'arrive pas à voir ou surtout à toucher, à rejoindre la loi : parce qu'elle est transcendante dans la mesure même où c'est lui qui doit la fonder, comme à venir, dans la violence. On « touche » ici sans toucher à cet extraordinaire paradoxe : la transcendance inaccessible de la loi devant laquelle et avant laquelle l'« homme » se tient ne

1. Cf. « Devant la loi. Préjugés », in *Critique de la faculté de juger*, Minuit, 1985.

paraît infiniment transcendante et donc théologique que dans la mesure où, au plus près de lui, elle ne dépend que de lui, de l'acte performatif par lequel il l'institue : la loi est transcendante, violente et non violente, parce qu'elle ne dépend que de qui est devant elle – et donc avant elle –, de qui la produit, la fonde, l'autorise dans un performatif absolu dont la présence lui échappe toujours. La loi est transcendante et théologique, donc toujours à venir, toujours promise, parce qu'elle est immanente, finie et donc déjà passée. Tout « sujet » se trouve pris d'avance dans cette structure aporétique.

De cette loi l'avenir seul produira l'intelligibilité ou l'interprétabilité. Au-delà de la lettre du texte de Benjamin, que je ne suis plus depuis un instant dans le style du commentaire mais que j'interprète depuis son avenir, on dira que l'ordre de l'intelligibilité dépend à son tour de l'ordre instauré et qu'il sert à interpréter. Cette lisibilité sera donc aussi peu neutre que non-violente. Une révolution « réussie », la fondation d'un État « réussie » (un peu au sens où on parle d'un « *felicitous* » « *performative speech act* ») produira *après coup* ce qu'elle était *d'avance* destinée à produire, à savoir des modèles interprétatifs propres à lire en retour, à donner du sens, de la nécessité et surtout de la légitimité à la violence qui a produit, entre autres, le modèle interprétatif en question, c'est-à-dire le discours de son auto-légitimation. Les exemples de ce cercle, autre cercle herméneutique, autre cercle de la violence, ne manquent pas, près ou loin de nous, ici même ou ailleurs, qu'il s'agisse de ce qui se passe d'un quartier à l'autre, d'une rue à l'autre,

d'une grande métropole, d'un pays ou d'un camp à l'autre autour d'une guerre mondiale au cours de laquelle des États et des nations sont fondés, détruits ou réaménagés. Il faut en tenir compte pour délimiter un droit international construit sur le concept occidental de souveraineté étatique et de non-ingérence, mais aussi pour penser sa perfectibilité infinie. Il y a des cas où pendant des générations, on ne sait pas si le performatif de la fondation violente d'un État est réussi (« *felicitous* ») ou non. Nous pourrions en citer plus d'un exemple. Cette illisibilité de la violence tient à la lisibilité même d'une violence qui appartient à ce que d'autres appelleraient l'ordre symbolique du droit, et non à la physique pure. On pourrait être tenté de retourner comme un gant la « logique » (« logique » entre guillemets car cet « illisible » est aussi bien « illogique » dans l'ordre du *lógos*, et c'est aussi pourquoi j'hésite à l'appeler « symbolique » et à le précipiter ainsi dans l'ordre du discours lacanien) de cette lisible illisibilité. Elle signifie en somme une violence juridico-symbolique, une violence performative à l'intérieur même de la lecture interprétative. Et une métonymie pourrait retourner l'exemple ou l'indice vers la généralité conceptuelle de l'essence.

On dirait alors qu'il y a une possibilité de « grève générale », un droit analogue à celui de la grève générale dans toute lecture interprétative, le droit de contester le droit établi dans sa plus forte autorité, celle de l'État. On a le droit de suspendre l'autorité légitimante et toutes ses normes de lecture, et cela dans les lectures les

plus lisantes, les plus efficaces, les plus pertinentes, qui évidemment s'expliquent avec de l'illisible parfois pour fonder un autre ordre de lecture, un autre État, parfois sans le faire ou pour ne pas le faire. Car nous verrons que Benjamin distingue entre deux sortes de grèves générales, les unes destinées à remplacer l'ordre d'un État par un autre (grève générale *politique*) l'autre à supprimer l'État (grève générale *prolétarienne*).

En somme les deux tentations de la déconstruction.

Car il y a de la grève générale, et donc de la situation révolutionnaire dans toute lecture instauratrice qui reste illisible au regard des canons établis et des normes de lecture, c'est-à-dire de l'état présent de la lecture ou de ce qui figure l'État, avec un grand E, dans l'état de la lecture possible. Devant une telle grève générale, on peut alors, selon les cas, parler d'anarchisme, de scepticisme, de nihilisme, de dépolitisation, ou, au contraire, de surpolitisation subversive. Aujourd'hui, la grève générale n'a pas besoin de démobiliser ou de mobiliser spectaculairement beaucoup de monde : il suffit de couper l'électricité dans quelques lieux privilégiés, par exemple les services, public et privé, des postes et télécommunications, la radio, la télévision, les réseaux d'informatisation centralisée, d'introduire quelques virus efficaces dans un réseau d'ordinateurs bien choisis ou, analogiquement, d'introduire l'équivalent du Sida dans les organes de transmission, dans le *Gespräch* herméneutique¹.

1. Cf. Rhétorique de la drogue, in *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 265 sq.

Prénom de Benjamin

Ce que nous faisons ici, est-ce que cela peut ressembler à une grève générale ou à une révolution, au regard de modèles, de structures mais aussi de modes de lisibilité de l'action politique ? La déconstruction, est-ce cela ? Est-ce une grève générale, une stratégie de rupture ? Oui et non. Oui, dans la mesure où elle prend le droit de contester, et de façon non seulement théorique, les protocoles constitutionnels, la charte même qui régit la lecture dans notre culture et surtout dans l'académie. Non, du moins dans la mesure où elle se développe encore dans l'académie (et n'oublions pas, si nous ne voulons pas sombrer dans le ridicule ou l'indécence, que nous sommes ici confortablement installés sur la Cinquième Avenue – à quelques *blocks* c'est déjà l'enfer de l'injustice). Et puis, de même qu'une stratégie de rupture n'est jamais pure, l'avocat ou l'accusé devant la « négociation » en quelque sorte devant un tribunal ou au cours d'une grève de la faim dans la prison, de même n'est jamais pure l'opposition entre la grève générale *politique* en vue de re-fonder un autre État et la grève générale *prolétarienne* en vue de détruire l'État.

Ces oppositions benjaminiennes paraissent donc plus que jamais à déconstruire ; elles se déconstruisent elles-mêmes, y compris comme paradigmes pour la déconstruction. Ce que je dis là n'est rien moins que conservateur et anti-révolutionnaire. Car au-delà du propos explicite de Benjamin, je proposerai l'interprétation suivante laquelle 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 en 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'originaire. Mieux, ou pire, elle est inscrite dans cette loi d'itérabilité, elle se tient sous sa loi ou devant sa loi. Du coup, il n'y a pas plus de fondation pure ou de position pure du droit, donc de pure violence fondatrice, qu'il n'y a de violence purement conservatrice. La position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice. La conservation à son tour est encore re-fondatrice pour pouvoir conserver ce qu'elle prétend fonder. Il n'y a donc pas d'opposition rigoureuse entre la position et la conservation, seulement ce que j'appellerai (et que Benjamin ne nomme pas) une *contamination différentielle* entre les deux, avec tous les paradoxes que cela peut induire. Pas de distinction rigoureuse entre une grève générale et une grève partielle (encore une fois, dans une société industrielle, les critères techniques manqueraient aussi pour une telle distinction), ni, au sens de Sorel, entre une grève générale *politique* et une grève générale *prolétarienne*. La déconstruction est aussi la pensée de cette contamination différentielle – et la pensée prise dans la nécessité de cette contamination.

C'est en pensant à cette contamination différentielle, comme contamination au cœur même du droit, que j'isole cette phrase de Benjamin, sur laquelle j'espère revenir plus tard : il y a, dit-il « quelque chose de pourri au cœur du droit » (*etwas Morsches im Recht*¹). Il y a quelque chose de vermoulu ou de pourri dans le droit, qui le condamne ou le ruine d'avance. Le droit est condamné, ruiné, en ruine, ruineux, si on peut risquer une sentence de mort au sujet du droit, surtout quand il y est question de la peine de mort. Et c'est dans un passage sur la peine de mort que Benjamin parle de ce qui est « pourri » dans le droit.

S'il y a de la grève et du droit de grève dans toute interprétation, il y a là aussi de la guerre et du *pólemos*. La guerre est un autre exemple de cette contradiction interne au droit. Il y a un droit de la guerre (Schmitt se plaindra qu'il ne soit plus reconnu comme la possibilité même de la politique). Ce droit comporte les mêmes contradictions que le droit de grève. Apparemment, des sujets de droit déclarent la guerre pour sanctionner des violences dont les buts paraissent naturels (l'autre veut s'emparer d'un territoire, de biens, de femmes ; il veut ma mort, je le tue). Mais cette violence guerrière qui ressemble à du « brigandage » hors la loi (*raubende Gewalt*)² se déploie toujours à l'intérieur de la sphère du droit. C'est une anomalie à l'intérieur de la juridicité avec laquelle elle paraît rompre. La rupture du rapport

1. *Op. cit.* p. 188 ; tr. p. 35.

2. *Op. cit.* p. 185 ; tr. p. 31.

est ici le rapport. La transgression est devant la loi. Dans les sociétés dites primitives, qui dénuderaient mieux ces significations, selon Benjamin, la conclusion de la paix montre bien que la guerre n'était pas un phénomène naturel. Aucune paix ne se conclut sans le phénomène symbolique d'un cérémonial. Celui-ci rappelle qu'il y avait déjà du cérémonial dans la guerre. Elle ne se réduisait donc pas au choc de deux intérêts ou de deux forces purement physiques. Ici une parenthèse importante souligne que, certes, dans le couple guerre/paix, le cérémonial de la paix rappelle que la guerre était aussi un phénomène non-naturel ; mais Benjamin semble vouloir soustraire un certain sens du mot « paix » à cette corrélation, en particulier dans le concept kantien de « paix perpétuelle ». Il s'agit là d'une tout autre signification « non-métaphorique et politique » (*unmetaphorische und politische*)¹ dont nous mesurerons peut-être tout à l'heure l'importance. Il y va du droit international, dont les risques de détournement et de perversion au profit d'intérêts particuliers, étatiques ou non, exigent une vigilance infinie, d'autant plus que ces risques sont inscrits dans sa constitution même.

Après la cérémonie de la guerre, la cérémonie de la paix signifie que la victoire instaure un nouveau droit. Et la guerre, qui passe pour la violence originaire et archétypique (*ursprüngliche und urbildliche*)² en vue de fins naturelles, est en fait une violence fondatrice de

1. *Op. cit.* p. 185 ; tr. p. 31.

2. *Op. cit.* p. 186 ; tr. p. 32.

droit (*rechtsetzende*). A partir du moment où l'on reconnaît ce caractère positif, positionnel (*setzende*) et fondateur d'un autre droit, le droit moderne refuse au sujet individuel tout droit à la violence. Le frémissement de l'admiration populaire devant le « grand criminel » s'adresse à l'individu qui porte sur lui, comme aux temps primitifs, les stigmates du législateur ou du prophète.

Mais la distinction entre les deux violences (fondatrice et conservatrice) sera très difficile à tracer, à fonder ou à conserver. Nous allons assister de la part de Benjamin à un mouvement ambigu et laborieux pour sauver à tout prix une distinction ou une corrélation sans laquelle tout son projet pourrait s'effondrer. Car si la violence est à l'origine du droit, l'entendement exige qu'on mène à terme la critique de cette double violence, la fondatrice et la conservatrice. Pour parler de la violence conservatrice du droit, Benjamin s'attache à des problèmes relativement modernes, aussi modernes que l'était tout à l'heure celui de la grève générale. Il s'agit maintenant du service militaire obligatoire, de la police moderne, ou de l'abolition de la peine de mort. Si, pendant et après la première guerre mondiale, s'était développée une critique passionnée de la violence, elle visait cette fois la forme conservatrice de la violence. Le militarisme, concept moderne qui suppose une exploitation du service militaire obligatoire, est l'usage forcé de la force, la « contrainte » (*Zwang*¹) à l'usage de la force ou de la

1. *Op. cit.* p. 186-187 ; tr. p. 32-33.

violence (*Gewalt*) au service de l'État et de ses fins légales. La violence militaire est ici légale et conserve le droit. Elle est donc plus difficile à critiquer que ne le croient dans leurs « déclamations » les pacifistes et les activistes, pour lesquels Benjamin ne cache pas son peu d'estime. L'inconséquence des pacifistes antimilitaristes tient à ce qu'ils ne reconnaissent pas le caractère légal et inattaquable de cette violence conservatrice du droit.

Nous avons ici affaire à un *double bind* ou à une contradiction qu'on peut schématiser ainsi. D'une part, il paraît *plus facile* de critiquer la violence fondatrice puisqu'elle ne peut se justifier par aucune légalité préexistante et paraît donc sauvage. Mais d'autre part, et ce retournement fait tout l'intérêt de cette réflexion, il est *plus difficile*, plus illégitime de critiquer la même violence fondatrice puisqu'on ne peut la faire comparaître devant l'institution d'aucun droit préexistant : elle ne reconnaît pas le droit existant au moment où elle en fonde un autre. Entre les deux termes de cette contradiction, il y a la question de cet *instant révolutionnaire* insaisissable, de cette *décision exceptionnelle* qui n'appartient à aucun continuum historique et temporel mais dans lequel pourtant la fondation d'un nouveau droit *joue*, si on peut dire, sur quelque chose d'un droit antérieur qu'elle étend, radicalise, déforme, métaphorise ou métonymise, cette figure ayant ici les noms de guerre ou de grève générale. Mais cette figure est aussi une contamination. Elle efface ou brouille la distinction pure et simple entre fondation et conservation. Elle inscrit l'itérabilité dans l'originarité, et c'est ce que j'appellerai la

déconstruction à l'œuvre, en pleine négociation : dans les « choses » mêmes *et* dans le texte de Benjamin.

Tant qu'on ne se donne pas les moyens théoriques ou philosophiques de penser cette co-implication de la violence et du droit, les critiques habituelles restent naïves et inconséquentes. Benjamin ne cache pas son dédain pour les déclamations de l'activisme pacifiste et pour les proclamations d'« anarchisme puéril » qui voudraient soustraire l'individu à toute contrainte. La référence à l'impératif catégorique (« Agis de telle sorte que, dans ta personne comme dans celle de tout autre, tu uses toujours de l'humanité comme fin, jamais comme moyen »), tout incontestable qu'elle est, ne permet aucune critique de la violence. Le droit, dans sa violence même, prétend reconnaître et défendre ladite humanité comme fin, dans la personne de chaque individu. Une critique purement morale de la violence serait donc aussi injustifiée qu'impuissante. On ne peut pas, pour la même raison, critiquer la violence au nom de la liberté, de ce que Benjamin nomme ici l'« informe "liberté" » (*gestaltlose "Freiheit"*¹), c'est-à-dire en somme une liberté purement formelle, une forme vide, selon une veine hegeliano-marxiste qui est loin d'être absente tout au long de cette méditation. Ces attaques contre la violence manquent de pertinence et d'efficacité parce qu'elles restent étrangères à l'essence juridique de la violence, à l'« ordre du droit ». Une critique efficace doit s'en prendre au corps du droit lui-même, dans sa tête et

1. *Op. cit.* p. 187 ; tr. p. 34.

dans ses membres, aux lois et aux usages particuliers que le droit prend sous la protection de sa puissance (*Macht*). Cet ordre est tel qu'il existe un seul destin, un destin ou une histoire uniques (*nur ein einziges Schicksal*)¹. C'est là un des concepts majeurs, mais aussi des plus obscurs du texte, qu'il s'agisse du destin lui-même ou de son absolue unicité. Ce qui existe, ce qui a consistance (*das Bestehende*) et ce qui menace en même temps ce qui existe (*das Drohende*) appartiennent « inviolablement » (*unverbrüchlich*) au même ordre, et cet ordre est inviolable parce qu'il est unique. On ne peut le violer qu'en lui. La notion de menace paraît ici indispensable. Mais elle reste aussi difficile à délimiter car la menace ne vient pas du dehors. Le droit est à la fois menaçant et menacé par lui-même. Cette menace n'est ni l'intimidation ni la dissuasion, comme le croient les pacifistes, les anarchistes ou les activistes. La loi se montre menaçante à la manière du destin. Pour accéder au « sens le plus profond » de l'indétermination (*Unbestimmtheit*) de la menace du droit (*der Rechtsdrohung*), il faudra méditer plus tard l'essence du destin qui est à l'origine de cette menace.

Au cours d'une méditation sur le destin, qui passe aussi par une analyse de la police, de la peine de mort, de l'institution parlementaire, Benjamin en viendra donc à distinguer entre justice divine et justice humaine, entre la violence divine qui *détruit* le droit et la violence mythique qui *fonde* le droit.

1. *Op. cit.* p. 187 ; tr. p. 34.

La violence conservatrice, cette menace qui n'est pas de l'intimidation, est une menace *du* droit. Double génitif : elle procède du droit et menace le droit. Un précieux indice vient ici du domaine du droit de punir et de la peine de mort. Benjamin semble penser que les discours contre le droit de punir et notamment contre la peine de mort sont superficiels, et non par accident. Car ils n'admettent pas un axiome essentiel à la définition du droit. Lequel ? Eh bien, quand on s'attaque à la peine de mort, on ne conteste pas une peine parmi d'autres mais le droit même dans son origine, dans son ordre même. Si l'origine du droit est une position violente, celle-ci se manifeste de la façon la plus pure là où la violence est absolue, c'est-à-dire touche au droit à la vie et à la mort. Benjamin n'a pas besoin d'invoquer ici les grands discours philosophiques qui ont justifié avant lui, et de la même façon, la peine de mort (Kant, Hegel, par exemple contre les premiers abolitionnistes comme Beccaria).

L'ordre du droit se manifeste pleinement dans la possibilité de la peine de mort. En abolissant celle-ci, on ne toucherait pas à un dispositif parmi d'autres, on désavouerait le principe même du droit. Ainsi se confirme qu'il y a quelque chose de « pourri » au cœur du droit. Ce dont doit témoigner la peine de mort, c'est que le droit est une violence contraire à la nature. Mais ce qui aujourd'hui en témoigne de façon encore plus « spectrale » (*gespenstiche*, spectrale et non seulement hallucinante comme dit la traduction française¹), en mélan-

1. *Op. cit.* p. 189 ; tr. p. 35.

geant les deux violences, la violence conservatrice et la violence fondatrice), c'est l'institution moderne de la police. Mélange de deux violences hétérogènes, « mélange en quelque sorte spectral » (*in einer gleichsam gespenstischen Vermischung*), comme si une violence hantait l'autre (bien que Benjamin ne le dise pas ainsi pour commenter le double usage du mot *gespenstlich*). La spectralité tient au fait qu'un corps n'est jamais présent pour lui-même, pour ce qu'il est. Il apparaît en disparaissant ou en faisant disparaître ce qu'il représente : l'un pour l'autre. On ne sait jamais à qui l'on a affaire, et c'est la définition de la police, singulièrement de la police d'État dont les limites sont au fond inassignables. Cette absence de frontière entre les deux violences, cette contamination entre fondation et conservation est ignoble, c'est l'ignominie (*das Schmachvolle*) de la police. Avant d'être ignoble dans ses procédés, dans l'interrogation innommable à laquelle se livre sans rien respecter la violence policière, la police moderne est structurellement répugnante, immonde par essence en raison de son hypocrisie constitutive. Son absence de limite ne lui vient pas seulement d'une technologie de surveillance et de répression qui se développait déjà, en 1921, de façon inquiétante, jusqu'à doubler et hanter toute vie publique et privée (que dirions-nous aujourd'hui du développement de cette technologie !). Elle lui vient aussi du fait que la police est l'État, qu'elle est le spectre de l'État et qu'on ne peut en toute rigueur s'en prendre à elle sans déclarer la guerre à l'ordre de la *res publica*. Car la police ne se contente plus aujourd'hui

d'appliquer la loi par la force (*enforce*) et donc de la conserver, elle l'invente, elle publie des ordonnances, elle intervient chaque fois que la situation juridique n'est pas claire pour garantir la sécurité. C'est-à-dire aujourd'hui presque tout le temps. Elle est la force de loi, elle a force de loi. La police est ignoble parce que dans son autorité « la séparation de la violence fondatrice et de la violence conservatrice est suspendue (ou relevée *aufgehoben*)¹ ». Dans cette *Aufhebung* qu'elle signifie elle-même, la police invente le droit, elle se fait « *rechtsetzende* », législative, elle s'arroge le droit chaque fois que le droit est assez indéterminé pour lui en laisser la possibilité. Même si elle ne promulgue pas la loi, la police se comporte comme un législateur dans les temps modernes, pour ne pas dire comme le législateur des temps modernes. Là où il y a police, c'est-à-dire partout et ici même, on ne peut plus discerner entre les deux violences, la conservatrice et la fondatrice, et voilà l'équivoque ignoble, ignominieuse, révoltante. La possibilité, c'est-à-dire aussi la nécessité inéluctable de la police moderne ruine, en somme, on pourrait dire déconstruit, la distinction entre les deux violences qui structure pourtant le discours que Benjamin appelle une nouvelle critique de la violence.

Ce discours, il voudrait ou bien le fonder ou bien le conserver mais il ne peut en toute pureté ni le fonder ni le conserver. Tout au plus peut-il le signer comme un

1. « *in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist* » *Op. cit.* p. 189 ; tr. p. 36.

événement spectral. Texte et signature sont des spectres. Et Benjamin le sait, si bien que l'événement du texte *Zur Kritik der Gewalt* consiste en cette étrange *ex-position* : une démonstration ruine sous vos yeux les distinctions qu'elle propose. Elle exhibe et archive le mouvement même de son implosion, laissant en place ce qu'on appelle un texte, le fantôme d'un texte qui, lui-même en ruine, à la fois fondation et conservation, n'arrive ni à l'une ni à l'autre et reste là, jusqu'à un certain point, pour un certain temps, lisible et illisible, comme la ruine exemplaire qui nous avertit singulièrement du destin de tout texte et de toute signature dans leur rapport au droit, c'est-à-dire nécessairement, hélas, à une certaine police. Tel serait donc, soit dit en passant, le statut sans statut d'un texte dit de déconstruction et de ce qu'il en reste. Le texte n'échappe pas à la loi qu'il énonce. Il se ruine et se contamine, il devient le spectre de lui-même. Mais de cette ruine de la signature il y aura plus à dire.

Ce qui menace la rigueur de la distinction entre les deux violences, et que Benjamin ne dit pas, l'excluant ou le méconnaissant, c'est au fond le paradoxe de l'itérabilité. Celle-ci fait que l'origine doit originairement se répéter et s'altérer pour valoir *comme origine*, c'est-à-dire pour se conserver. Il y a tout de suite de la police et la police légifère ; elle ne se contente pas d'appliquer une loi qui avant elle serait sans force. Cette itérabilité inscrit la conservation dans la structure essentielle de la fondation. Cette loi ou cette nécessité générale ne se réduit certainement pas à un phénomène moderne, elle

vaut *a priori*, même si on comprend que Benjamin en donne des exemples modernes dans leur spécificité, et vise expressément la police de l'« État moderne ». L'itérabilité empêche en toute rigueur qu'il y ait de purs et grands fondateurs, initiateurs, législateurs (des « grands » poètes, penseurs ou hommes d'État, au sens où Heidegger le dira en 1935, en suivant un schéma analogue concernant le fatal sacrifice de ces fondateurs).

La ruine n'est pas une chose négative. D'abord, ce n'est évidemment pas une chose. On pourrait écrire, peut-être avec ou selon Benjamin, peut-être contre lui, un court traité de l'amour des ruines. Que peut-on aimer d'autre, d'ailleurs ? On ne peut aimer un monument, une architecture, une institution comme telle que dans l'expérience elle-même précaire de sa fragilité : elle n'a pas toujours été là, elle ne sera pas toujours là, elle est finie. Et pour cela même on l'aime en mortel, à travers sa naissance et sa mort, à travers le fantôme ou la silhouette de sa ruine, de la mienne – que donc elle est ou préfigure déjà. Comment aimer autrement que dans cette finitude ? D'où viendrait autrement le droit d'aimer, voire l'amour du droit ?

Revenons à la chose même, c'est-à-dire au fantôme. Car ce texte raconte une histoire de fantômes. Nous ne pouvons pas plus éviter le fantôme et la ruine que nous ne pouvons éluder la question du statut rhétorique de cet événement textuel. A quelles figures a-t-il recours pour son *exposition*, son explosion interne ou son implosion ? Toutes les figures exemplaires de la violence du droit sont des métonymies singulières, à savoir des fi-

gures sans limite, des possibilités de transposition déchaînées et des figures sans figure. Prenons l'exemple de la police, cet indice d'une violence fantomatique parce qu'elle mêle la fondation à la conservation et devient d'autant plus violente de ce fait. Eh bien, la police qui capitalise ainsi la violence n'est pas seulement la police. Elle ne consiste pas seulement en agents de police en uniforme, quelquefois casqués, armés et organisés dans une structure civile de modèle militaire à laquelle le droit de grève est refusé, etc. Par définition, la police est présente ou représentée partout où il y a force de loi. Elle est présente, parfois invisible mais toujours efficace, partout où il y a conservation de l'ordre social. La police n'est pas seulement la police (aujourd'hui plus ou moins que jamais), elle est là, figure sans figure d'un *Dasein* co-extensif au *Dasein* de la *pólis*.

Benjamin le reconnaît à sa manière, mais selon un geste double et que je crois non délibéré, en tout cas non thématique. Il ne renonce jamais à contenir dans un couple de concepts et à reconduire à des distinctions cela même qui les excède et les déborde sans cesse. Il admet ainsi que le mal de la police, c'est qu'elle est une figure sans figure, une violence sans forme (*gestaltlos*). Elle n'est saisissable, comme telle, nulle part (*nirgends fassbare*). Dans les États dits civilisés le spectre de son apparition fantomatique s'étend partout¹. Et pourtant, alors même qu'elle se métonymise, alors même que cette in-

1. « *Allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.* » *Op. cit.* p. 189 ; tr. p. 37.

Prénom de Benjamin

saisissable figure sans forme *se spectralise*, alors même que la police devient partout, dans la société, l'élément même de la hantise, le milieu de la spectralité, Benjamin voudrait encore qu'elle reste une figure déterminable et propre aux États civilisés. Il prétend savoir de quoi il parle quand il parle au sens propre de la police et voudrait en déterminer le phénomène. Il est difficile de savoir s'il parle de la police de l'État moderne ou de l'État en général quand il nomme l'État civilisé. Je pencherais plutôt vers la première hypothèse pour *deux raisons* :

1. Il sélectionne les exemples modernes de la violence, par exemple celui de la grève générale ou le *problème* de la peine de mort. Plus haut, il ne parle pas seulement des États civilisés mais d'une autre « institution de l'État moderne », la police. C'est la police *moderne*, dans des situations politico-techniques *modernes* qui est amenée à produire la loi qu'elle est censée seulement appliquer.

2. Tout en reconnaissant que le corps fantomal de la police, si envahissant soit-il, reste toujours égal à lui-même, Benjamin admet que son esprit (*Geist*), l'esprit de police, fait moins de ravage dans la monarchie absolue que dans les démocraties modernes où sa violence dégénère. Serait-ce seulement, comme nous serions aujourd'hui tentés de le penser, parce que les technologies modernes de la communication, de sa surveillance et de son interception, assurent à la police une ubiquité absolue, saturant l'espace public et privé, poussant à sa limite la coextensivité du politique et du policier ? Se-

rait-ce parce que les démocraties ne peuvent protéger le citoyen contre la violence policière qu'en entrant dans cette logique de la co-extensivité politico-policière ? c'est-à-dire en confirmant l'essence policière de la chose publique (police des polices, institutions de type « informatique et liberté », monopolisation par l'État des techniques de protection du secret de la vie privée, comme la proposition en est faite aujourd'hui aux citoyens américains par le gouvernement fédéral et par ses polices qui, en échange, produiraient les « puces » nécessaires et décideraient du moment où la sécurité de l'État exige l'interception de l'échange privé, par exemple l'installation de micros invisibles, l'utilisation de micros directionnels, l'intrusion dans des réseaux informatisés ou, tout bêtement, la pratique, si répandue chez nous, des bonnes vieilles « écoutes téléphoniques ») ? Est-ce à cette contradiction que pensait Benjamin ? A une dégénérescence interne du principe démocratique inévitablement corrompu par le principe du pouvoir policier, en principe destiné à le protéger mais par essence incontrôlable dans le processus de son autonomisation technique ?

Arrêtons-nous un instant sur ce point. Il n'est pas sûr que Benjamin ait délibéré le rapprochement que je tente entre les mots *gespenstische*, spectral ou fantomal, et le mot de *Geist*, d'esprit au sens aussi de double fantomatique. Mais cette analogie paraît peu contestable même si Benjamin ne la reconnaissait pas. La police devient hallucinante et spectrale parce qu'elle hante tout. Elle est partout, même là où elle n'est pas, dans son *Fort-Dasein* auquel on peut toujours faire appel. Sa présence

n'est pas présente, pas plus qu'aucune présence n'est présente, comme nous le rappelle Heidegger, et la présence de son double spectral ne connaît pas de frontière. Et il est conforme à la logique de *Zur Kritik der Gewalt* de marquer que tout ce qui touche à la violence du droit – ici de la police elle-même – n'est pas naturel mais spirituel. Il y a un esprit, à la fois au sens du spectre et au sens de la vie qui s'élève, justement à travers la mort, par la possibilité de la peine de mort, au-dessus de la vie naturelle ou « biologique ». La police en témoigne. J'invoquerai ici une « thèse » définie par l'*Ursprung der deutschen Trauerspiel* au sujet de la manifestation de l'esprit : celui-ci se montre au dehors sous la forme du *pouvoir* ; et la faculté de ce pouvoir (*Vermögen*) se détermine en acte comme *faculté* d'exercer la *dictature*. *L'esprit est dictature*. Réciproquement, la dictature, qui est l'essence du pouvoir comme violence (*Gewalt*), est d'essence spirituelle. Le spiritualisme fondamental d'une telle affirmation consonne avec ce qui accorde l'autorité (légitimée ou légitimante) ou la violence du pouvoir (*Gewalt*) à une décision institutrice qui, n'ayant par définition à justifier sa souveraineté devant aucune loi préexistante, n'en appelle qu'à une « mystique » et ne peut s'énoncer que sous la forme d'ordres, de dictés, de dictées prescriptives ou de performatifs dictatoriaux :

« L'esprit (*Geist*) – telle est la thèse de l'époque – se manifeste dans le pouvoir (*weist sich aus in Macht*) ; l'esprit, c'est la faculté d'exercer la dictature (*Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben*). Cette faculté exige une discipline intérieure rigoureuse

tout autant qu'une action extérieure dépourvue de scrupules (*skrupelloseste Aktion*)¹. »

Au lieu d'être lui-même et d'être contenu dans la démocratie, cet esprit de la police, cette violence policière *comme esprit* y dégénère. Il témoigne dans la démocratie moderne de la dégénérescence la plus grande qui puisse se penser pour la violence ou pour le principe d'autorité, pour le pouvoir (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)². La dégénérescence du *pouvoir* démocratique (et le mot de *pouvoir* serait souvent le plus approprié pour traduire *Gewalt*, la force ou la violence interne de son autorité) n'aurait d'autre nom que la police. Pourquoi ? Dans la monarchie absolue, les pouvoirs législatifs et exécutifs sont unis. La violence de l'autorité ou du pouvoir y est donc normale, conforme à son essence, à son idée, à son esprit. Dans la démocratie au contraire, la violence n'est plus accordée à l'esprit de la police. En raison de la séparation présumée des pouvoirs, elle s'exerce de façon illégitime, surtout quand au lieu d'appliquer la loi, elle la fait. Benjamin indique ici au moins le principe d'une analyse de la réalité policière dans les démocraties industrielles et leurs complexes mi-

1. *Origine du drame baroque allemand*, tr. fr. S. Muller et A. Hirt, Flammarion, 1985, p. 100-101 p. Je remercie Tim Bahti d'avoir attiré mon attention sur ce passage. Le même chapitre évoque plus haut les apparitions de spectres (*Geisterscheinungen* ; p. 273). Et plus bas il est encore question du malin génie (*böse Geist*) des despotes. Sur le devenir-revenant du mort dans le *Trauerspiel*, cf. aussi. tr. fr. p. 258.

2. *Op. cit.* p. 190 ; tr. p. 37.

litaro-industriels à haute technologie informatisée. Dans la monarchie absolue, si terrible qu'elle soit, la violence policière se montre telle qu'elle est et telle qu'elle doit être dans son esprit, alors que la violence policière des démocraties nie son propre principe en légiférant de façon subreptice, dans la clandestinité.

Double conséquence ou double implication :

1. La démocratie serait une dégénérescence du droit, de la violence, de l'autorité ou du pouvoir du droit ;

2. Il n'y a pas encore de démocratie digne de ce nom. La démocratie reste à venir : à engendrer ou à régénérer.

Le discours de Benjamin qui se développe alors en une critique du parlementarisme de la démocratie libérale est 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 impuisant 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 épistolaire qui lia ces trois

penseurs (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Schmitt). Il s'agit toujours d'esprit et de révolution.

La question serait au fond celle-ci : quoi de la démocratie libérale et parlementaire aujourd'hui ? En tant que moyen, toute violence fonde ou conserve le droit. Elle renoncerait autrement à toute valeur. Pas de problématique du droit sans cette violence des moyens. Sans ce principe de pouvoir. Conséquence : tout contrat juridique (*Rechtsvertrag*) se fonde sur la violence. Il n'y a pas de contrat qui n'ait la violence à la fois pour origine (*Ursprung*) et pour issue (*Ausgang*). Une allusion furtive et elliptique de Benjamin paraît ici décisive, comme c'est souvent le cas. En tant que fondation ou position du droit la violence institutrice (*rechtsetzende*) n'a pas besoin d'« être immédiatement présente dans le contrat »¹. Mais sans y être immédiatement présente, elle s'y trouve remplacée (*vertreten*), représentée par le supplément d'un substitut. L'oubli de la violence originaire se produit, se loge et s'étend dans cette différence, dans le mouvement qui remplace la présence (la présence immédiate de la violence identifiable comme telle dans ses traits et dans son esprit), dans cette représentativité différencielle. La perte de conscience n'advient pas par accident, ni l'amnésie qui s'ensuit. Elle est le passage même de la présence à la représentation. Un tel passage forme le trajet du déclin, de la dégénérescence institutionnelle, leur *Verfall*. Benjamin parlait tout à l'heure d'une dégénérescence (*Entartung*) de la violence origi-

1. « *Nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein.* » *Op. cit.* p. 190 ; tr. p. 38.

naire, par exemple celle de la violence policière dans la monarchie absolue qui se corrompt dans les démocraties modernes. Voici qu'il déplore le *Verfall* de la révolution dans le spectacle parlementaire : « Que disparaisse la conscience de cette présence latente de la violence dans une institution, cette dernière alors périlite »¹. Le premier exemple choisi en est celui des parlements d'alors. S'ils donnent un spectacle déplorable, c'est parce que ces institutions représentatives oublient la violence révolutionnaire dont elles sont nées. En Allemagne en particulier, elles ont oublié la révolution avortée de 1919. Elles ont perdu le sens de la violence fondatrice du droit qui est représentée en eux (« *Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist* »)². Les parlements vivent dans l'oubli de la violence dont ils sont nés. Cette dénégation amnésique ne trahit pas une faiblesse psychologique, elle s'inscrit dans leur statut et à même leur structure. Dès lors, au lieu d'aboutir à des décisions commensurables ou proportionnelles à cette violence du pouvoir, et dignes d'elle, ils pratiquent la politique hypocrite du *compromis*. Le concept de compromis, la *dénégation* de la violence ouverte, le recours à la violence dissimulée appartiennent à l'esprit de violence, à la « mentalité de la violence » (*Mentalität der Gewalt*) qui pousse à accepter la contrainte de l'adversaire, à la fois pour éviter le pire et en se disant, avec le

1. « *Schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es.* » *Ibid.*

2. *Ibid.*

soupir du parlementaire, que ce n'est certes pas l'idéal, et que, sans doute, cela aurait été mieux autrement mais qu'on ne pouvait justement pas faire autrement.

Le parlementarisme est donc dans la violence de l'autorité et dans le renoncement à l'idéal. Il échoue à résoudre les conflits politiques par la parole, la discussion, la délibération non-violente, en somme par la mise en œuvre de la démocratie libérale. Devant le « déclin des parlements » (*der Verfall der Parlamente*), Benjamin trouve la critique des bolchevistes et des syndicalistes à la fois pertinente (*treffende*) dans l'ensemble et radicalement destructrice (*vernichtende*).

Il nous faut maintenant introduire une distinction qui une fois de plus rapproche Benjamin d'un certain Carl Schmitt et donne à tout le moins un sens plus précis à ce que pouvait être la configuration historique dans laquelle s'inscrivaient toutes ces pensées (prix excessif de la défaite à payer par l'Allemagne, République de Weimar, crise et impuissance du nouveau parlementarisme, échec du pacifisme, lendemain de la révolution d'Octobre, concurrence entre les médias et le parlementarisme, nouvelles données du droit international, etc.). Mais le lien incontestable à une telle conjoncture a beau être étroit, la portée de ces discours et des symptômes qu'ils signalent (qu'ils sont aussi) ne s'y épuise pas, loin de là. Des transpositions prudentes peuvent en rendre la lecture d'autant plus nécessaire et féconde aujourd'hui. Si le contenu de leurs exemples privilégiés a quelque peu vieilli, leurs schémas argumentatifs semblent mériter plus que jamais aujourd'hui l'intérêt et la discussion.

Nous venons de voir en somme que dans son origine comme dans sa fin, dans sa fondation et dans sa conservation, le droit est inséparable de la violence, immédiate ou médiate, présente ou représentée. Cela exclut-il toute non-violence dans l'élimination des conflits, comme on pourrait être si facilement tenté de la conclure ? Nullement. Mais la pensée de la non-violence doit excéder l'ordre du droit public. Benjamin croit aux rapports non-violents entre les personnes privées. Une union sans violence (*gewaltlose Einigung*) est possible partout où la culture du cœur (*die Kultur des Herzens*) donne aux hommes des moyens purs en vue de l'accord (*Übereinkunft*)¹. Cela signifie-t-il qu'il faille en rester à cette opposition du privé et du public pour protéger un domaine de non-violence ? Les choses sont loin d'être si simples. D'autres partages conceptuels vont délimiter, dans la sphère même du politique, le rapport de la violence à la non-violence. Ce serait par exemple, dans la tradition de Sorel ou de Marx, la distinction entre la grève générale *politique* – violente puisqu'elle veut remplacer l'État par un autre État (par exemple celle qui venait de s'annoncer comme un éclair en Allemagne) et la grève générale *prolétarienne*, cette révolution qui au lieu de fortifier l'État vise à sa suppression – comme à l'élimination des « sociologues, dit Sorel, des gens du monde amis des réformes sociales, des intellectuels qui ont embrassé la profession de penser pour le prolétariat ».

1. *Op. cit.* p. 191; tr. p. 39.

Une autre distinction paraît encore plus radicale et plus proche d'une critique de la violence comme moyen. Elle oppose l'ordre des moyens, justement, et l'ordre de la *manifestation*. Il s'agit bien encore une fois de la violence du langage, mais aussi de l'avènement de la non-violence par un certain langage. L'essence du langage consiste-t-elle en signes, considérés comme des *moyens* de communication, ou en une manifestation qui ne relève plus ou pas encore de la communication par signes, c'est-à-dire de la structure moyen/fin ?

Benjamin entend prouver qu'une élimination non-violente des conflits est possible dans le monde privé quand y règnent la culture du cœur, la courtoisie cordiale, la sympathie, l'amour de la paix, la confiance, l'amitié. Nous entrons ici dans un domaine où, la relation moyen-fin se trouvant suspendue, on a affaire à des moyens purs, en quelque sorte, qui excluent la violence. Les conflits entre les hommes passent alors par les choses (*Sachen*) et c'est uniquement dans ce rapport le plus « réaliste » ou le plus « chosique » que s'ouvre le domaine des moyens purs, c'est-à-dire par excellence celui de la « technique ». La technique en est le « domaine le plus propre ». En tant que technique, technique d'accord civil, le dialogue, la conversation (*Unterredung*), serait l'« exemple le plus profond » de ce « domaine le plus propre¹ ».

Or à quoi reconnaît-on que la violence est exclue de la sphère privée ou propre (*eigentliche Sphäre*) ? La réponse

1. *Op. cit.* p. 192; tr. p. 39.

Prénom de Benjamin

de Benjamin peut surprendre. La possibilité de cette non-violence est attestée par le fait que le mensonge n'y est pas puni, ni la tromperie (*Betrug*). Le droit romain et l'ancien droit germanique ne les sanctionnaient pas. Cela confirme au moins que quelque chose de la vie privée ou de l'intention personnelle échappe à l'espace du pouvoir, du droit, de la violence autoritaire. Le mensonge est ici l'exemple de ce qui échappe au droit de regard politico-juridico-policiers. Dès lors, considérer un mensonge comme un délit, c'est un signe de décadence : une déchéance est en cours (*Verfallsprozess*) quand le pouvoir d'État entend contrôler la véracité des discours jusqu'à ignorer les limites entre la sphère propre du privé et le champ de la chose publique. Le droit moderne perd confiance en lui-même, il condamne la tromperie non pas pour des raisons morales mais parce qu'il redoute les violences qu'elle pourrait entraîner de la part des victimes. Celles-ci pourraient en retour menacer l'ordre du droit. C'est le même mécanisme que dans l'octroi du droit de grève. Il s'agit toujours de limiter la pire violence par une autre violence. Ce dont semble rêver Benjamin, c'est un ordre de la non-violence qui soustrait à l'ordre du droit – donc au droit de punir le mensonge – non seulement les relations privées mais même certaines relations publiques comme dans la grève générale prolétarienne dont parle Sorel, celle qui ne chercherait pas à refonder un État et un nouveau droit ; ou encore certaines relations diplomatiques où, de façon analogue aux relations privées, certains ambassadeurs règlent les conflits pacifiquement et sans traités.

L'arbitrage est non-violent dans ce cas parce qu'il se situe « au-delà de tout ordre du droit et donc de la violence¹ ». On verra tout à l'heure en quoi cette non-violence n'est pas sans affinité avec la pure violence.

Benjamin propose ici une analogie sur laquelle il convient de s'arrêter un instant, en particulier parce qu'elle fait intervenir ce concept énigmatique de destin. Que se passerait-il si une violence liée au destin (*schicksalsmässige Gewalt*) et utilisant des moyens justes (*berechtigte*) se trouvait dans un conflit insoluble avec des buts justes (*gerechten*) ? Et cela de telle sorte qu'il faille envisager une autre espèce de violence qui à l'égard de ces buts ne serait ni un moyen justifié ni un moyen injustifié ? Ni moyen justifié ni moyen injustifié, indécidablement, cela ne serait même plus un moyen mais entrerait dans un tout autre rapport avec le couple moyen/fin. On aurait alors affaire à une tout autre violence. Celle-ci ne se laisserait plus déterminer dans l'espace ouvert par l'opposition moyen/fin. Question d'autant plus grave : elle excède ou déplace la problématique initiale que Benjamin avait jusqu'ici construite au sujet de la violence et du droit. Cette problématique était tout entière commandée par le concept de moyen. On s'aperçoit ici qu'il y a des cas où, posé en termes de moyens/fins, le problème de droit reste indécidable. Cette ultime *indécidabilité* qui est celle de tous les problèmes de droit (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), c'est la lumière d'une expérience singulière et

1. *Op. cit.* p. 195 ; tr. p. 44-45.

décourageante. Où aller quand on a reconnu cette indécidabilité inéluctable ?

Une telle question ouvre d'abord sur une autre dimension du langage, sur un au-delà de la médiation et donc du langage comme signe. Le signe est ici entendu, comme toujours chez Benjamin, au sens de médiation, comme moyen en vue d'une fin. La question paraît d'abord sans issue et donc sans espoir. Mais au fond de l'impasse, cette désespérance (*Aussichtslosigkeit*) appelle des décisions de pensée qui ne concernent rien de moins que l'origine du langage dans son rapport à la vérité, la violence destinale (*schicksalhafte Gewalt*) qui se place au-dessus de la raison, puis, au-dessus de cette violence même, Dieu : un autre, un tout autre « fondement mystique de l'autorité ».

Ce n'est certes pas celui de Montaigne ou de Pascal mais il ne faudrait pas trop se fier à cette distance. Voilà sur quoi ouvre en quelque sorte l'*Aussichtslosigkeit* du droit, voilà où mène l'impasse du droit.

Il y aurait une analogie entre « l'indécidabilité (*Unentscheidbarkeit*) de tous les problèmes de droit » et ce qui se passe d'autre part dans les langues naissantes (*in werdenden Sprachen*) où une décision (*Entscheidung*) claire, convaincante, déterminante est impossible entre le juste et le faux, le correct et l'incorrect (*richtig/falsch*¹). Ce n'est là qu'une analogie proposée en passant. Mais on pourrait la développer à partir d'autres textes de Benjamin sur le langage, notamment « La tâche du tra-

1. P. 196 ; tr. p. 45.

ducteur » (1923) et surtout le fameux essai de 1916 (cinq ans auparavant, donc, « Sur le langage en général et sur le langage humain »). Tous deux mettent en question l'essence originellement communicative, c'est-à-dire sémiologique, informative, représentative, conventionnelle, donc *médiatrice* du langage. Celui-ci n'est pas moyen en vue d'une fin (une chose ou un contenu signifié, voire un destinataire) à laquelle il devrait se rendre correctement adéquat. Cette critique du signe était alors aussi politique : la conception du langage comme moyen et comme signe serait « bourgeoise ». Le texte de 1916 définit le péché originel comme cette chute dans un langage de communication médiate où les mots devenus moyens incitent au bavardage (*Geschwätz*). La question du bien et du mal après la création relève de ce bavardage. L'arbre de la connaissance ne fut pas là pour fournir des connaissances sur le Bien et le Mal mais comme le signe symptomal (*Wahrzeichen*) du jugement (*Gericht*) porté sur celui qui questionne. « Cette extraordinaire ironie, conclut Benjamin, est le signe auquel on reconnaît l'origine mythique du droit¹. »

Au-delà de cette simple analogie, Benjamin veut donc penser ici une finalité, une justice des fins qui ne soit plus liée à la possibilité du droit, en tout cas à ce qu'on conçoit toujours comme universalisable. L'universalisation du droit est sa possibilité même, elle est analytiquement inscrite dans le concept de justice (*Gerechtigkeit*).

1. « *das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes.* » Bd 11, 1, p. 154.

Mais ce qu'on ne comprend pas alors, c'est que cette universalité est en contradiction avec Dieu lui-même, à savoir avec celui qui décide de la légitimité des moyens et de la justice des fins *au-dessus de la raison et même au-dessus de la violence destinale*. Cette référence soudaine à Dieu au-dessus de la raison et de l'universalité, au-delà d'une sorte d'*Aufklärung* du droit, n'est autre, me semble-t-il, qu'une référence à la singularité irréductible de chaque situation. Et la pensée audacieuse, aussi nécessaire que périlleuse de ce qu'on appellerait ici une sorte de justice sans droit, une justice au-delà du droit (ce n'est pas une expression de Benjamin) vaut aussi bien pour l'unicité de l'individu que pour le peuple et pour la langue, bref pour l'histoire.

Pour faire entendre cette « fonction non médiate de la violence¹ » et de l'autorité en général, Benjamin prend encore l'exemple du langage quotidien comme s'il s'agissait seulement d'une analogie. En fait nous avons là, me semble-t-il, le véritable ressort, et le lieu même de la décision. Est-ce par hasard et sans rapport avec telle figure de Dieu que Benjamin parle alors de l'expérience de la *colère*, cet exemple d'une manifestation qui passe pour immédiate, étrangère à toute corrélation entre moyen et fin ? Est-ce par hasard qu'il prend l'exemple de la colère pour montrer que, avant d'être médiation, le langage est manifestation, épiphanie, pure présentation ? L'explosion de violence, dans la colère, ne serait pas un moyen en vue d'une fin ; elle n'aurait d'autre but que de montrer et de

1. « *Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt* », *Op. cit.* p. 196 ; tr. p. 46.

se montrer elle-même. Laissons à Benjamin la responsabilité de ce concept : la manifestation de soi, la manifestation en quelque sorte désintéressée, immédiate et sans calcul de la colère. Ce qui lui importe, c'est une manifestation violente de la violence qui se montre ainsi elle-même et ne soit pas moyen en vue d'une fin. Telle serait la violence mythique comme manifestation des dieux.

Ici commence la dernière séquence, la plus énigmatique, la plus fascinante et la plus profonde de ce texte. Il faut au moins y relever deux traits : d'une part une terrifiante ambiguïté éthico-politique, celle qui réfléchit au fond la terreur qui forme en effet le thème de l'essai, d'autre part l'exemplaire instabilité de son statut et de sa signature, enfin ce que vous me permettrez d'appeler ce cœur ou ce courage d'une pensée qui sait qu'il n'y a de justesse et de justice et de responsabilité qu'à s'exposer à tous les risques, au-delà de la certitude et de la bonne conscience.

Dans le monde grec, la manifestation de la violence divine sous sa forme mythique fonde un droit plutôt qu'elle n'applique, à force de force, plutôt qu'elle n'« *enforce* » un droit existant en distribuant les récompenses et les châtiments. Ce n'est pas une justice distributive ou rétributive. Benjamin évoque les exemples de la légende de Niobé, d'Apollon et d'Artémis, de Prométhée. Comme il s'agit de fonder un droit nouveau, la violence qui tombe sur Niobé vient donc du destin. Ce destin ne peut être qu'incertain et ambigu (*zweideutig*) puisqu'il n'est précédé ni réglé par aucun droit antérieur, supérieur ou transcendant. Fondatrice, cette vio-

lence n'est pas « proprement destructrice » (*eigentlich zerstörend*), puisque par exemple elle respecte la vie de la mère au moment où elle apporte une mort sanglante aux enfants de Niobé¹. Mais cette allusion au sang versé est ici discriminante. Elle seule semble permettre, aux yeux de Benjamin, d'identifier la fondation mythique et violente du droit dans le monde grec, pour la distinguer de la violence divine dans le judaïsme. Les exemples de cette ambiguïté (*Zweideutigkeit*) se multiplient, le mot revient quatre fois au moins ; il y a ainsi une ambiguïté « démonique » de cette position mythique du droit qui est en son principe fondamental une puissance (*Macht*), une force, une position d'autorité et donc, comme le suggère Sorel lui-même, que Benjamin semble ici approuver, un privilège des rois, des grands ou des puissants : à l'origine tout droit est un *privilege*, une prérogative². A ce moment originaire et mythique, il n'y a pas encore de justice distributive, pas de châtement ou de peine mais seulement « expiation » (*Sühne*) plutôt que « rétribution ».

A cette violence du *mûthos* grec, Benjamin oppose trait pour trait la violence de Dieu. A tous points de vue, dit-il, elle en est le contraire. Au lieu de fonder le droit, elle le détruit. Au lieu de poser des limites et des frontières, elle les anéantit. Au lieu d'induire à la fois la faute et l'expiation, elle fait expier. Au lieu de menacer, elle

1. P. 197; tr. p. 46-47.

2. « *dass in den Anfängen alles Recht "Vor" recht der Könige oder der Grossen, Kurz der Mächtigen gewesen sei* ». *Op. cit.* p. 168; tr. p. 48-49.

frappe. Surtout, et ce serait l'essentiel, au lieu de faire mourir par le sang, elle fait mourir et elle anéantit *sans effusion de sang*. Le sang ferait toute la différence. L'interprétation de cette pensée du sang est aussi troublante, malgré certaines dissonances, chez Benjamin que chez Rosenzweig. Le sang est le symbole de la vie, dit-il, de la vie pure et simple, de la vie en tant que telle (*das Symbol des blossen Lebens*)¹. Or en faisant couler le sang, la violence mythologique du droit s'exerce en sa propre faveur (*um ihrer selbst willen*) contre la vie pure et simple (*das blasse Leben*), qu'elle fait saigner, tout en restant précisément dans l'ordre de la vie du vivant en tant que tel. Au contraire, la violence purement divine (judaïque) s'exerce sur toute vie mais au profit ou en faveur du vivant (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Autrement dit, la violence mythologique du droit se satisfait en elle-même en sacrifiant le vivant, alors que la violence divine sacrifie la vie pour sauver le vivant, en faveur du vivant. Dans les deux cas il y a sacrifice, mais dans le cas où le sang est exigé, le vivant n'est pas respecté. D'où la singulière conclusion de Benjamin à qui je laisse une fois de plus la responsabilité de cette interprétation, en particulier de cette interprétation du judaïsme : « La première (la violence mythologique du droit) exige (*fordert*) le sacrifice, la seconde (la violence divine) l'accepte, l'assume (*nimmt sie an*). » En tout cas, cette violence divine qui ne serait pas seulement attestée par la religion mais dans la vie présente ou dans les ma-

1. *Op. cit.* p. 199 ; tr. p. 50.

Prénom de Benjamin

nifestations du sacré, anéantit peut-être les biens, la vie, le droit, le fondement du droit, etc., mais elle ne s'attaque jamais pour la détruire à l'âme du vivant (*die Seele des Lebendigen*). Par conséquent, on n'a pas le droit d'en conclure que la violence divine laisse le champ libre à tous les crimes humains. Le « tu ne tueras point » reste un impératif absolu dès lors que le principe de la violence divine la plus destructrice commande le respect du vivant, au-delà du droit, au-delà du jugement. Car cet impératif n'est suivi d'aucun jugement. Il ne fournit aucun critère pour juger. On ne saurait s'en autoriser pour condamner automatiquement toute mise à mort. L'individu ou la communauté doivent garder la « responsabilité » (la condition en est l'absence de critères généraux et de règles automatiques), d'assumer leur décision dans des situations exceptionnelles, dans des cas extraordinaires ou inouïs (*in ungeheuren Fällen*). C'est là pour Benjamin l'essence du judaïsme qui refuserait expressément de condamner le meurtre en cas de légitime défense, et qui, selon lui, sacralise la vie au point que certains penseurs étendent cette sacralisation au-delà de l'homme, jusqu'à l'animal et au végétal.

Mais il faut aiguïser à l'extrême ce que Benjamin entend ici par la sacralité de l'homme, de la vie ou plutôt du *Dasein* humain. Il s'élève avec vigueur contre toute sacralisation de la vie pour *elle-même*, de la vie naturelle, du simple fait de vivre. Commentant longuement la phrase de Kurt Hiller selon laquelle « plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence (*Dasein*), se situe l'existence même », Benjamin juge fausse

et ignoble la proposition selon laquelle le simple *Dasein* serait plus élevé que le *Dasein* juste (*als gerechtes Dasein*), si par *Dasein* on entend le simple fait de vivre. Et tout en notant que ces termes de *Dasein* et de vie restent très ambigus, il juge au contraire la même proposition, tout ambiguë qu'elle reste, pleine d'une puissante vérité (*gewaltige Wahrheit*) si elle veut dire que le non-être de l'homme serait encore plus terrible que le non-être encore de l'homme juste, purement et simplement, de façon inconditionnelle. Autrement dit, ce qui fait le prix de l'homme, de son *Dasein* et de sa vie, c'est de contenir la potentialité, la possibilité de la justice, l'avenir de la justice, l'avenir de son être-juste, de son avoir-à-être-juste. Ce qui est sacré dans sa vie, ce n'est pas sa vie mais la justice de sa vie. Même si les bêtes et les plantes étaient sacrées, elles ne le seraient pas pour leur simple vie, dit Benjamin. Si elle ressemble aussi à celle d'un certain Heidegger et si elle rappelle des propositions hegelienues, cette critique du vitalisme ou du biologisme s'avance ici comme le réveil d'une tradition judaïque. Et elle le fait au nom de la vie, du plus vivant de la vie, du prix de la vie qui vaut plus que la vie (pure et simple, si quelque chose de tel existe et qu'on puisse appeler naturel et biologique), mais qui vaut plus que la vie parce qu'il est la vie même, en tant qu'elle se préfère. La vie au-delà de la vie, la vie contre la vie, mais toujours dans la vie et pour la vie¹. En raison de cette ambiguïté des

1. Si paradoxale qu'elle soit en elle-même, si prompte à devoir passer dans son contraire, cette logique est typique et récurrente. Parmi toutes

concepts de vie et de *Dasein*, Benjamin est à la fois attiré et réticent devant le dogme qui affirme le caractère sacré de la vie, comme vie naturelle, pure et simple. L'origine de ce dogme mérite une enquête, note Benjamin qui est prêt à y voir la réponse relativement moderne et nostalgique de l'Occident à la perte du sacré.

Quel est l'ultime et le plus provocant paradoxe de cette critique de la violence ? Celui qui donne le plus à penser ? C'est que cette critique se présente comme la seule « philosophie » de l'histoire (le mot « philosophie » restant entre des guillemets inoubliables) qui rende possible une attitude non seulement « critique » mais, au sens le plus critique et diacritique du mot « critique », du *kri-nein*, une attitude qui permette de choisir (*kri-nein*), donc de décider et de trancher dans l'histoire et au sujet de l'histoire. C'est la seule qui permette à l'égard du temps présent, note Benjamin, une prise de position discriminante, décisive et décisive (*scheidende und entscheidende Einstellung*). Toute l'indécidabilité (*Unentscheidbarkeit*) est située, bloquée, accumulée du côté du droit, de la violence mythologique, c'est-à-dire fondatrice et conservatrice du droit. Toute la décidabi-

les affinités (surprenantes ou non) qu'elle peut favoriser, mentionnons une fois de plus un geste analogue chez Schmitt, un geste en lui-même paradoxal et nécessaire pour un penseur de la politique comme guerre : la mise à mort *physique* y est une prescription expressément et rigoureusement prise en compte par Schmitt. Mais cette mise à mort ne serait qu'une opposition de la vie à la vie. Il n'y a pas la mort. Il y a seulement la vie, sa position – et son opposition à elle-même qui n'est qu'un mode de la position de soi. Cf. *Politiques de l'amitié*, op. cit. p. 145 n. 1.

lité au contraire se situe du côté de la violence divine qui détruit le droit, on pourrait même se risquer à dire qui déconstruit le droit. Dire que toute la décidabilité se trouve du côté de la violence divine qui détruit ou déconstruit le droit, c'est dire au moins deux choses :

1. Que l'histoire est du côté de cette violence divine, et l'histoire précisément par opposition au mythe ; c'est bien pour cela qu'il s'agit d'une « philosophie » de l'histoire et que Benjamin en appelle en effet à une « nouvelle ère historique¹ » qui devrait suivre la fin du règne mythique, l'interruption du cercle magique des formes mythiques du droit, l'abolition de la *Staatsgewalt*, de la violence, du pouvoir ou de l'autorité de l'État. Cette nouvelle ère historique serait une nouvelle ère politique à la condition qu'on ne lie pas le politique à l'étatique, comme le fera au contraire téléologiquement un Schmitt par exemple, même s'il se défend de confondre les deux.

2. Si toute la décidabilité se trouve concentrée du côté de la violence divine dans la tradition judaïque, cela viendrait, en le confirmant, donner sens au spectacle que donne l'histoire du droit. Celle-ci se déconstruit elle-même et se paralyse dans l'indécidabilité. Ce que Benjamin appelle en effet la « dialectique des hauts et des bas² » dans la violence fondatrice ou conservatrice du droit constitue une oscillation où la violence conservatrice doit constamment se livrer à la « répression des

1. « *Ein neues geschichtliches Zeitalter* ». *Op. cit.* p. 202 ; tr. p. 54.

2. « *Ein dialectisches Auf und Ab* », *Op. cit.* p. 202 ; tr. p. 53.

contre-violences hostiles ». Or cette répression — et le droit, l'institution juridique est essentiellement répressive de ce point de vue —, ne cesse d'affaiblir la violence fondatrice qu'elle représente. Elle se détruit donc d'elle-même au cours de ce cycle. Car ici Benjamin reconnaît en quelque sorte implicitement cette loi d'itérabilité qui fait que la violence fondatrice est toujours représentée dans une violence conservatrice qui toujours répète la tradition de son origine et qui ne garde en somme qu'une fondation d'abord destinée à être répétée, conservée, réinstituée. Benjamin dit que la violence fondatrice est « représentée » (*repräsentiert*) dans la violence conservatrice.

Si maintenant on pensait avoir fait la clarté et correctement interprété le sens du texte de Benjamin, son vouloir-dire, en opposant de façon décidable d'un côté la décidabilité de la violence divine, révolutionnaire, historique, anti-étatique, anti-juridique et de l'autre côté l'indécidabilité de la violence mythique du droit étatique, on déciderait encore trop vite et on ne comprendrait pas la puissance de ce texte. Car dans ses dernières lignes se joue un nouvel acte du drame ou un coup de théâtre dont je ne jurerais pas qu'il n'était pas prémédité dès le lever de rideau. Que dit en effet Benjamin ? Il parle d'abord *au conditionnel* de la « violence révolutionnaire » (*revolutionäre Gewalt*) : « si », au-delà du droit, la violence voit son statut assuré comme violence pure et immédiate, alors cela prouvera que la violence révolutionnaire est possible. On saurait alors, mais c'est un conditionnel, ce qu'est cette violence révolutionnaire

dont le nom est celui de la plus pure manifestation de la violence parmi les hommes.¹

Mais pourquoi cet énoncé est-il au conditionnel ? Est-ce seulement provisoire et contingent ? Nullement. Car la décision (*Entscheidung*) à ce sujet, la décision déterminante, celle qui permet de connaître ou de reconnaître une telle violence pure et révolutionnaire *comme telle*, c'est une *décision inaccessible à l'homme*. Nous avons affaire ici à une autre indécidabilité. Il vaut mieux citer *in extenso* cette phrase de Benjamin :

« Mais il n'est pour des hommes ni également possible ni également urgent, de décider quand une violence pure fut effective en un cas déterminé.²

Cela tient à l'essence de la violence divine, de son pouvoir et de sa justice. La violence divine est la plus juste, la plus effective, la plus historique, la plus révolutionnaire, la plus décidable ou la plus décidante. Mais en tant que telle, elle ne se prête à aucune détermination humaine, à aucune connaissance ou « certitude » décidable de notre part. On ne la connaît jamais en elle-même, « comme telle », mais seulement dans ses « effets ». Ses effets sont « incomparables ». Ils ne se prêtent à aucune généralité conceptuelle, à aucun juge-

1. *Op. cit.* p. 202 ; tr. p. 54.

2. « *Nicht gleich möglich, noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war* », *Op. cit.* p. 202-203 ; tr. p. 54.

Prénom de Benjamin

ment déterminant. Il n'y a de certitude (*Gewissheit*) ou de connaissance déterminante que dans le domaine de la violence mythique, c'est-à-dire du droit, c'est-à-dire de l'indécidable historique. « Seule la violence mythique, et non la violence divine, dit Benjamin, se laisse connaître comme telle avec certitude, à moins que ce ne soit dans ses effets incomparables. »

Pour schématiser, il y aurait deux violences, deux *Gewalten* concurrentes : d'un côté, la décision (juste, historique, politique, etc.), la justice au-delà du droit et de l'État, *mais sans connaissance décidable* ; de l'autre, il y aurait connaissance décidable et certitude dans un domaine qui reste *structurellement celui de l'indécidable*, du droit mythique et de l'État. D'un côté la décision sans certitude décidable, de l'autre la certitude de l'indécidable mais sans décision. De toute façon, sous une forme ou sous une autre, l'indécidable est de chaque côté, et c'est la condition violente de la connaissance ou de l'action. Mais connaissance et action sont toujours dissociées.

Questions : ce qu'on appelle au singulier, s'il y en a une et s'il n'y en a qu'une, la déconstruction, est-ce ceci ou cela ? Ou autre chose encore ou autre chose enfin ? Si l'on se fie au schéma benjaminien, le discours déconstructif sur l'indécidable est-il plutôt juif (ou judéo-christiano-islamique) ou plutôt grec ? Plutôt religieux, plutôt mythique ou plutôt philosophique ? Si je ne réponds pas à des questions de cette forme, ce n'est pas seulement parce que je ne suis pas sûr que quelque chose comme *la* déconstruction, au singulier, existe ou

soit possible. C'est aussi parce que je crois que les discours déconstructifs tels qu'ils se présentent dans leur irréductible pluralité participent de façon impure, contaminante, négociée, bâtarde et violente à toutes ces filiations – disons judéo-grecques pour gagner du temps – de la décision et de l'indécidable. Et puis que le Juif et l'Hellène, ce n'est peut-être pas tout à fait ce que Benjamin veut nous faire croire. Et enfin pour ce qui de la déconstruction reste à venir, je crois que dans ses veines court aussi, peut-être sans filiation, un tout autre sang ou plutôt tout autre chose que du sang, fût-ce le sang le plus fraternel¹.

En disant donc adieu ou au-revoir à Benjamin, je lui laisse néanmoins le dernier mot. Je le laisse signer, si du moins il le peut. Il faut toujours que l'autre signe et c'est toujours l'autre qui signe le dernier. Autrement dit le premier.

Dans ses dernières lignes, Benjamin, juste avant de signer, se sert d'ailleurs du mot « bâtard ». C'est en somme la définition du mythe, donc de la violence fondatrice du droit. Le droit mythique, on pourrait dire la fiction juridique, c'est une violence qui aura « abâtardi » (*bastardierte*) les « formes éternelles de la violence divine pure ». Le mythe a abâtardi la violence divine avec le droit (*mit dem Recht*). Mésalliance, généalogie impure :

1. A mettre ainsi ce texte singulier de Benjamin à l'épreuve d'une certaine nécessité déconstructrice, telle que du moins je crois pouvoir la déterminer ici, on esquisserait ou poursuivrait un travail plus ample et plus cohérent : sur les rapports entre *cette* déconstruction-ci, ce que Benjamin appelle « destruction » (*Zerstörung*) et la *Destruktion* heideggerienne.

Prénom de Benjamin

non pas mélange des sangs mais bâtardise qui au fond aura créé un droit qui fait couler le sang et payer par le sang.

Et puis, aussitôt après avoir pris la responsabilité de cette interprétation du Grec et du Juif, Benjamin signe. Il parle de façon évaluative, prescriptive et non constatative, comme on fait chaque fois qu'on signe. Deux phrases énergiques annoncent quels *doivent* être les mots d'ordre, ce qu'*il faut faire*, ce qu'*il faut rejeter*, le mal ou la perversité de ce qui est à rejeter (*Verwerflich*) :

« Mais il faut rejeter (*Verwerflich aber*) toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence gouvernante (*schaltende*). Il faut rejeter aussi (*Verwerflich auch*) la violence conservatrice du droit, la violence gouvernée (*die verwaltete Gewalt*) qui est à son service. »

Puis ce sont les derniers mots, la dernière phrase. Comme le shophar du soir, mais à la veille d'une prière qu'on n'entend plus. Qu'on ne l'entende plus ou qu'on ne l'entende pas encore, quelle différence ?

Elle signe, cette ultime adresse, et tout près du prénom de Benjamin, Walter. Mais elle nomme aussi la signature, l'insigne et le sceau, elle nomme le nom, et ce qui s'appelle « *die waltende*¹ ».

1. Chance de la langue et du nom propre, aléa au croisement du plus commun et du plus singulier, loi du destin unique, le « jeu » entre *walten* et *Walter*, ce jeu-ci, ici même, entre ce *Walter-ci* et ce qu'il dit de *Walten*, il faut savoir qu'il ne peut donner lieu à aucun savoir, à aucune démonstration, à aucune certitude.

Mais qui signe ? C'est Dieu, le Tout Autre, comme toujours. La violence divine aura précédé mais aussi *donné* tous les prénoms. Dieu est le nom de cette violence pure – et juste par essence : il n'y en a pas d'autre, il n'y en a aucune avant elle, et devant laquelle elle ait à se justifier. Autorité, justice, pouvoir et violence ne font qu'un en lui.

Toujours l'autre signe, voilà ce que signe peut-être cet essai. Essai de signature qui s'emporte dans sa vérité, à savoir que toujours l'autre signe, le tout autre, et tout autre est tout autre. C'est ce qu'on appelle Dieu, non, ce qui s'appelle Dieu quand nécessairement il signe à ma place même quand je crois le nommer, lui. Dieu est le nom de cette métonymie absolue, ce qu'elle nomme en déplaçant les noms, la substitution et ce qui se substitue dans cette substitution. Avant même le nom, dès le pré-nom :

« *Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen* » : « La violence divine, qui est insigne et sceau,

C'est là le paradoxe de sa force « démonstrative ». Cette force tient à la dissociation entre le cognitif et le performatif dont nous parlions à l'instant (et aussi ailleurs, précisément à propos de la signature). Mais touchant au secret absolu, ce « jeu » n'est en rien gratuit. Nous l'avons déjà noté, Benjamin s'est beaucoup intéressé, notamment dans *Les Affinités électives de Goethe*, aux coïncidences aléatoires et signifiantes dont les noms propres sont l'instance privilégiée. (Je serais tenté de trouver à cette hypothèse une nouvelle chance dans la lecture récente (août 1991) du bel essai de Jochen Hörisch, « L'ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamin », in *Weimar. Le tournant critique*, édité par G. Raulet, Paris 1988).

Prénom de Benjamin

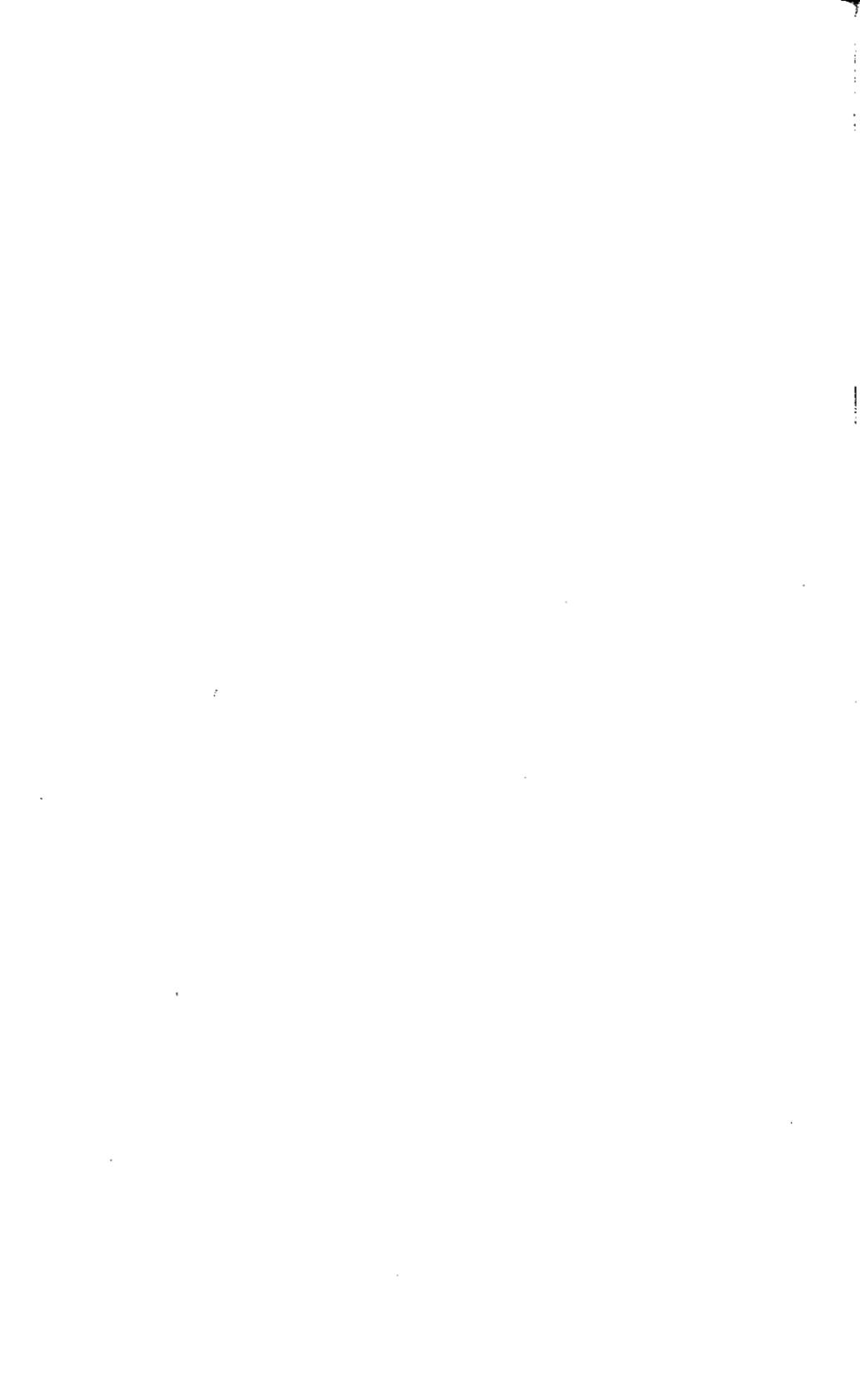
non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine (*die waltende heissen*) » .

Elle peut être appelée – la souveraine. En secret. Souveraine en cela qu'elle s'appelle et qu'on l'appelle là où souverainement elle s'appelle. Elle se nomme. Souveraine est la puissance violente de cette appellation originaire. Privilège absolu, prérogative infinie. La prérogative donne la condition de toute appellation. Elle ne dit rien d'autre, elle s'appelle donc en silence. Ne résonne alors que le nom, la pure nomination du nom avant le nom. La prénomination de Dieu, voilà la justice en sa puissance infinie. Elle commence et finit à la signature.

A la plus singulière, à la plus improbable des signatures, à la souveraine. A la plus secrète aussi : souveraine *veut dire*, pour qui sait lire, secrète. *Veut dire*, c'est-à-dire (*heisst*) appelle, invite, nomme, adresse, s'adresse.

Pour qui peut lire, croisant aussitôt le nom de l'autre.

Pour qui reçoit la force de desceller, mais comme telle, la gardant ainsi intacte, l'indéchiffrabilité d'un sceau, la souveraine et non une autre.



Post-Scriptum

Ce texte étrange est daté. Toute signature est datée, même et peut-être d'autant plus si elle se glisse entre plusieurs noms de Dieu et ne signe qu'à prétendre laisser Dieu signer lui-même. Si ce texte est daté et signé (Walter, 1921), nous n'avons qu'un droit limité à le convoquer comme témoin du nazisme en général (qui ne s'était pas encore développé comme tel), ni des nouvelles formes qu'y ont prises le racisme et l'antisémitisme qui en sont inséparables, ni encore moins de la « solution finale » : non seulement parce que le projet et la mise en œuvre de la « solution finale » sont encore plus tardifs et même postérieurs à la mort de Benjamin, mais parce que la « solution finale » est peut-être dans l'histoire même du nazisme quelque chose que certains peuvent considérer comme un aboutissement inéluctable et inscrit dans les prémisses mêmes du nazisme, si quelque chose de tel a une identité propre à soutenir ce genre d'énoncés,

alors que d'autres, nazis ou non, allemands ou non, peuvent penser que le projet de « solution finale » est un événement, voire une nouvelle mutation à l'intérieur de l'histoire du nazisme et qu'à ce titre il mérite une analyse absolument spécifique. Pour toutes ces raisons, nous n'aurions pas le droit ou nous aurions seulement un droit limité à nous demander ce que Walter Benjamin aurait pensé, dans la logique de ce texte, s'il en a une et une seule, et du nazisme et de la « solution finale ».

Et pourtant. Pourtant d'une certaine manière je le ferai, et je le ferai en allant au-delà de mon intérêt pour ce texte lui-même, pour son événement et pour sa structure, pour ce qu'il nous donne à lire d'une configuration des pensées juive et allemande juste avant la montée du nazisme, comme on dit, de tous les partages et de toutes les partitions qui organisent une telle configuration, des proximités vertigineuses, des renversements radicaux du pour au contre à partir de prémisses parfois communes, etc. A supposer que tous ces problèmes soient vraiment séparables, ce dont je doute. En vérité, je ne me demanderai pas ce que Benjamin lui-même a pensé du nazisme et de l'antisémitisme, d'autant plus que nous avons pour cela d'autres moyens, d'autres textes de lui. Je ne me demanderai pas non plus ce que Benjamin lui-même aurait pensé de la « solution finale » et quels jugements, quelles interprétations il en aurait proposés. Je chercherai autre chose, de façon modeste et préliminaire. Si énigmatique et surdéterminée que soit la matrice logique de ce texte, si mobile et convertible, si renversible soit-elle, elle a sa propre cohérence. Cette cohérence est elle-même cohérente avec celle qui commande de nom-

breux autres textes de Benjamin, des textes antérieurs et des textes postérieurs. C'est en tenant compte de certains éléments insistants de cette continuité cohérente que j'essaierai quelques hypothèses pour reconstituer non pas des énoncés possibles de Benjamin, mais les grands traits de l'espace problématique et interprétatif dans lequel il aurait peut-être inscrit son discours au regard de la « solution finale ».

D'une part, il aurait probablement tenu la « solution finale » pour l'extrême conséquence d'une logique du nazisme qui, pour reprendre les concepts de notre texte, aurait correspondu à une radicalisation multiple :

1. La radicalisation du mal liée à la chute dans le langage de la communication, de la représentation, de l'information (et, de ce point de vue, le nazisme a bien été la figure la plus marquante de la violence médiatique et de l'exploitation politique des techniques modernes du langage communicatif, du langage industriel et du langage de l'industrie, de l'objectivation scientifique à laquelle est liée la logique du signe conventionnel et de l'immatriculation formalisante).

2. La radicalisation totalitaire d'une logique de l'État (et notre texte est bien une condamnation de l'État, voire de la révolution qui remplace un État par un autre État, ce qui vaut aussi bien pour d'autres totalitarismes – et déjà nous voyons poindre la question de l'Historikerstreit).

3. La corruption radicale mais aussi fatale de la démocratie parlementaire et représentative par une police moderne qui en est inséparable, qui devient le vrai pouvoir lé-

gislatif et dont le fantôme commande la totalité de l'espace politique. De ce point de vue, la « solution finale » est à la fois une décision historico-politique d'État et une décision de police, de police civile et de police militaire, sans qu'on puisse jamais discerner entre les deux et assigner de véritables responsabilités à quelque décision que ce soit.

4. Une radicalisation et une extension totale du mythique, de la violence mythique, à la fois dans son moment sacrificiel fondateur et dans son moment le plus conservateur. Et cette dimension mythologique, à la fois grecque et esthétisante (le nazisme, comme le fascisme, est mythologique, grécoïde, et s'il correspond à une esthétisation du politique c'est dans une esthétique de la représentation), cette dimension mythologique répond aussi à une certaine violence du droit étatique, de sa police et de sa technique, d'un droit totalement dissocié de la justice, comme la généralité conceptuelle et propice à la structure de masse par opposition à la considération de la singularité et à l'unicité. Comment expliquer autrement la forme institutionnelle, voire bureaucratique, les simulacres de légalisation, le juridisme, le respect des compétences et des hiérarchies, bref toute l'organisation juridico-étatique qui a marqué la mise en œuvre techno-industrielle et scientifique de la « solution finale » ? Ici une certaine mythologie du droit s'est déchaînée contre une justice dont Benjamin pensait qu'au fond elle devait rester hétérogène au droit, au droit naturel comme au droit historique, à la violence de sa fondation comme à celle de sa conservation. Et le nazisme fut une révolution conservatrice de ce droit.

Post-Scriptum

Mais d'autre part, et pour ces raisons mêmes, parce que le nazisme conduit logiquement à la « solution finale », comme à sa propre limite, et parce que la violence mythologique du droit en est le véritable système, on ne peut penser, c'est-à-dire aussi se rappeler l'unicité de la « solution finale » que depuis un lieu autre que cet espace de la violence mythologique du droit. Pour prendre la mesure de cet événement et de ce qui le lie au destin, il faudrait quitter l'ordre du droit, du mythe, de la représentation (de la représentation juridico-politique, avec ses tribunaux de juges-historiens mais aussi bien de la représentation esthétique). Car ce que le nazisme, comme achèvement de la logique de la violence mythologique, aurait tenté de faire, c'est d'exclure l'autre témoin, de détruire le témoin de l'autre ordre, d'une violence divine dont la justice est irréductible au droit, d'une justice hétérogène aussi bien à l'ordre du droit (fût-ce des droits de l'homme) qu'à l'ordre de la représentation et du mythe. Autrement dit, on ne peut pas penser l'unicité d'un événement comme la « solution finale », comme extrême pointe de la violence mythique et représentationnelle, à l'intérieur de son système. Il faut tenter de le penser depuis son autre, c'est-à-dire depuis ce qu'il a tenté d'exclure et de détruire, d'exterminer radicalement et qui le hantait à la fois du dehors et du dedans. Il faut tenter de le penser depuis la possibilité de la singularité, de la singularité de la signature et du nom, car ce que l'ordre de la représentation a tenté d'exterminer, ce ne sont pas seulement des vies humaines par millions, c'est aussi une exigence de justice et ce sont aussi des noms : et d'abord la possibilité de donner, d'inscrire, d'appeler et de rappeler le nom. Non

seulement parce qu'il y a eu destruction ou projet de destruction du nom et de la mémoire même du nom, du nom comme mémoire, mais parce que le système de la violence mythique (objectiviste, représentationnelle, communicationnelle, etc.) est allé jusqu'à une limite de lui-même, se tenant à la fois, de façon démonique, des deux côtés de la limite : à la fois il a tenu l'archive de sa destruction, produit des simulacres de raisonnements justificateurs, avec une terrifiante objectivité légale, bureaucratique, étatique, et (à la fois, donc), un système dans lequel sa logique, la logique de l'objectivité rendait possible l'invalidation donc l'effacement du témoignage et des responsabilités, la neutralisation de la singularité de la solution finale ; bref il a produit la possibilité de la perversion historiographique qui a pu donner lieu aussi bien à la logique du révisionnisme (disons du type Faurisson pour faire vite) qu'à un objectivisme positiviste, comparatiste ou relativiste (comme celui qu'on lie maintenant au Historikerstreit) selon lequel l'existence d'un modèle totalitaire analogue et d'exterminations antérieures (le Goulag) explique la « solution finale », voire la « normalise » comme un acte de guerre, une réponse étatique classique en temps de guerre contre les Juifs du monde qui auraient, en somme, comme un quasi État, déclaré la guerre au Troisième Reich par la bouche de Weizman en septembre 1939.

De ce point de vue, Benjamin aurait peut-être jugé vain et sans pertinence, en tout cas sans pertinence qui fût à la mesure de l'événement, tout procès juridique du nazisme et de ses responsabilités, tout appareil de jugement, toute historiographie qui fût encore homogène à l'espace dans lequel

Post-Scriptum

le nazisme s'est développé jusqu'à la solution finale, toute interprétation puisant aux concepts philosophiques, moraux, sociologiques, psychologiques ou psychanalytiques et surtout aux concepts juridiques (en particulier ceux de la philosophie du droit, qu'elle soit jusnaturaliste, dans le style aristotélicien ou dans le style de l'Aufklärung). Benjamin aurait peut-être jugé vaine et sans pertinence, en tout cas sans pertinence qui fût à la mesure de l'événement, toute objectivation historique ou esthétique de la « solution finale » qui appartiendrait encore, comme toute objectivation, à l'ordre du représentable et même du déterminable, du jugement déterminant et décidable. Nous le disions tout à l'heure : dans l'ordre de la mauvaise violence du droit, la mythologique, le mal tenait à une certaine indécidabilité, à ce que l'on ne pouvait distinguer entre la violence fondatrice et la violence conservatrice, parce que la corruption y était dialectique et dialectiquement inévitable, alors même que le jugement théorique et la représentation y étaient déterminables ou déterminants. Au contraire, dès qu'on quitte cet ordre, l'histoire commence — et la violence de la justice divine —, mais nous, les hommes, ne pouvons y mesurer des jugements, c'est-à-dire aussi des interprétations décidables. Ce qui veut dire aussi que l'interprétation de la « solution finale », comme de tout ce qui constitue l'ensemble et la délimitation des deux ordres (mythologique et divin) n'est pas à la mesure de l'homme. Aucune anthropologie, aucun humanisme, aucun discours de l'homme sur l'homme, voire sur les droits de l'homme ne peut se mesurer ni à la rupture entre le mythique et le divin, ni donc à cette expérience limite qu'est un projet comme la « solution

finale ». Celui-ci tente tout simplement d'annihiler l'autre de la violence mythique, l'autre de la représentation, à savoir le destin, la justice divine et ce qui peut en témoigner, c'est-à-dire l'homme en tant qu'il est le seul être qui, n'ayant pas reçu son nom de Dieu, a reçu de Dieu le pouvoir et la mission de nommer, de donner lui-même un nom à son semblable et de donner un nom aux choses. Nommer n'est pas représenter, ce n'est pas communiquer par des signes, au moyen de moyens en vue d'une fin. La ligne de cette interprétation appartiendrait à cette terrible et accablante condamnation de l'Aufklärung que Benjamin avait déjà formulée dans ce texte de 1918 publié par Scholem en 1963 pour les 60 ans d'Adorno.

Cela ne veut pas dire qu'il faille simplement renoncer aux Lumières et au langage de la communication ou de la représentation au profit du langage d'expression. Dans son Journal de Moscou, en 1926-1927, Benjamin précise que la polarité entre les deux langages et tout ce qu'ils commandent ne peut être maintenue et mise en œuvre à l'état pur; le « compromis » est nécessaire ou inévitable entre eux. Mais cela reste un compromis entre deux dimensions incommensurables et radicalement hétérogènes. C'est peut-être une des leçons que nous pourrions en tirer ici, la fatalité du compromis entre des ordres hétérogènes, et cela au nom de la justice qui commanderait d'obéir à la fois à la loi de la représentation (Aufklärung, raison, objectivation, comparaison, explication, prise en compte de la multiplicité et donc de la mise en série des uniques) et la loi qui transcende la représentation et soustrait l'unique, toute unicité, à sa réinscription dans un ordre de généralité ou de comparaison.

Post-Scriptum

Ce que, pour finir je trouve le plus redoutable, voire insupportable dans ce texte, au-delà même des affinités qu'il garde avec le pire (critique de l'Aufklärung, théorie de la chute et de l'authenticité originaire, polarité entre langage originaire et langage déchu, critique de la représentation et de la démocratie parlementaire, etc.), c'est finalement une tentation qu'il laisserait ouverte, et notamment aux survivants ou aux victimes de la « solution finale », à ses victimes passées, présentes ou potentielles. Quelle tentation ? Celle de penser l'holocauste comme une manifestation ininterprétable de la violence divine : cette violence divine serait à la fois anéantissante, expiatrice et non-sanglante, dit Benjamin, une violence divine qui détruirait le droit au cours, là je recite Benjamin, d'un « processus non-sanglant qui frappe et fait expier » (« A la légende de Niobé on peut opposer comme exemple de cette violence le jugement de Dieu contre la bande de Coré (Nombres XVI, 1, 35). Il frappe des privilégiés, des Lévités, les frappe sans les avoir avertis, sans menace, et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même, il est en même temps expiateur et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non-sanglant et le caractère expiateur de cette violence. »)

Quand on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, comment entendre sans frémir cette allusion à une extermination qui serait expiatrice parce que non-sanglante ? On est terrifié 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.

C'est à ce point que ce texte, malgré toute sa mobilité polysémique et toutes ses ressources de renversement, me pa-

Force de loi

raît finalement ressembler trop, jusqu'à la fascination et jusqu'au vertige, à cela même contre quoi il faut agir et penser, faire et parler. Ce texte, comme beaucoup d'autres de Benjamin, est encore trop heideggerien, messianiste-marxiste ou archéo-eschatologique pour moi. Je ne sais pas si de cette chose sans nom qu'on appelle la « solution finale », on peut tirer quelque chose qui mérite encore le nom d'enseignement. Mais s'il y avait un enseignement à tirer, un enseignement unique parmi les enseignements toujours uniques du meurtre, fût-il singulier, de toutes les exterminations collectives de l'histoire (car chaque meurtre individuel et chaque meurtre collectif est singulier, donc infini et incommensurable), l'enseignement que nous pourrions aujourd'hui tirer, et si nous le pouvons nous le devons, c'est que nous devons penser, connaître, nous représenter, formaliser, juger la complicité possible entre tous ces discours et le pire (ici la « solution finale »). Cela définit à mes yeux une tâche et une responsabilité dont je n'ai pu lire le thème ni dans la « destruction » benjaminienne ni dans la « destruktio » heideggerienne. C'est la pensée de cette différence entre ces destructions d'une part et une affirmation déconstructrice d'autre part qui m'a guidé ce soir dans cette lecture. C'est cette pensée que me paraît dicter la mémoire de la « solution finale ».

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avertissement</i>	9
1. Du droit à la justice.....	47
2. Prénom de Benjamin.....	105
<i>Post-Scriptum</i>	129