

Université de Montréal

La déconstruction de la violence
chez Walter Benjamin et Jacques Derrida

Par

Victor Babin

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès arts en philosophie, option recherche

Avril 2024

© Victor Babin, 2024

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**La déconstruction de la violence
chez Walter Benjamin et Jacques Derrida**

Présenté par

Victor Babin

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Maxime Doyon
Président-rapporteur

Iain Macdonald
Directeur de recherche

Bettina Bergo
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire vise à élucider le rapport entre la violence et le pouvoir souverain à partir de la *Critique de la violence* de Walter Benjamin et *Force de loi* de Jacques Derrida. Les réflexions proposées ici sont issues de deux constats : (i) que nos structures politiques reposent sur l'emploi continu de la violence et (ii) qu'une révolution abolit l'ordre existant en s'accordant le monopole sur la violence légitime, reconduisant ainsi le cycle de la violence. Pour sortir de cette impasse, Benjamin imagine une violence capable de destituer le pouvoir souverain, c'est-à-dire de l'abolir sans pour autant le saisir à son tour. Ce mémoire poursuit le développement du concept de destitution en trois temps. Dans un premier temps, nous lisons de près la *Critique de la violence* de Benjamin. Dans un deuxième temps, nous approfondissons notre analyse avec la lecture déconstructive proposée par Derrida dans *Force de loi*. Finalement, le concept de destitution est enrichi par des travaux contemporains et examiné sous l'angle de la responsabilité pour l'avenir.

Mots-clés : philosophie, violence, droit, Walter Benjamin, Jacques Derrida, déconstruction, militantisme, pouvoir, responsabilité, destitution.

Abstract

This thesis investigates the relationship between violence and sovereign power by drawing on Walter Benjamin's *Critique of Violence* and Jacques Derrida's *Force de loi*. The reflections proposed here are based on two observations: (i) that our political structures are based on the continuous use of violence, and (ii) that a revolution abolishes the existing order by granting itself a monopoly on legitimate violence, thus renewing the cycle of violence. To break this deadlock, Benjamin imagines a form of violence capable of destituting sovereign power, i.e. abolishing it without seizing it. This dissertation further develops the concept of destitution in three steps. First, we carefully read Benjamin's *Critique of Violence*. Secondly, we deepen our analysis with the deconstructive reading proposed by Derrida in *Force de loi*. Finally, we enrich the concept of destitution with contemporary works and examine it through the lens of responsibility for what is to come.

Keywords : philosophy, violence, law, Walter Benjamin, Jacques Derrida, deconstruction, activism, power, responsibility, destituent power.

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Table des matières.....	5
Liste des sigles et abréviations.....	7
Remerciements.....	9
Introduction.....	10
Chapitre 1 – La <i>Critique de la violence</i> de Walter Benjamin.....	14
1.1. § 1 – La tâche d’une critique de la violence.....	14
1.2. § 2-3 – Droit naturel et droit positif.....	16
1.3. § 4-13 – Violence médiate (<i>mittelbare Gewalt</i>).....	18
§ 4-6 – La fonction médiate de la violence.....	18
§ 7-8 – Deux autorisations légales pour les individus de recourir à la violence.....	22
§ 8-10 – Fonctions de la violence médiate.....	24
§ 11-13 - Résolutions non-violentes, moyens purs.....	30
1.4. § 14-19 - Violence im-médiate (<i>unmittelbar Gewalt</i>).....	36
§ 14 - Violence comme manifestation.....	36
§ 15 - Violence mythique.....	38
§ 16 – Tracer des frontières : la fondation mythique du droit.....	40
§ 17-18 - Violence divine.....	41
§ 19 - Destitution du droit.....	45
Chapitre 2 – Derrida, lecteur de Benjamin.....	47

2.1. Justice, force et fondement mystique de l'autorité.....	47
2.2. (In)déconstructibilité.....	50
Expérience de l'aporie.....	51
Double mouvement de la responsabilité de la déconstruction.....	52
Deux styles déconstructifs.....	56
2.3. Déconstruction dans un style aporétique.....	56
I. Epokhè de la règle.....	56
II. Hantise de l'indécidable.....	58
III. L'urgence qui barre l'horizon du savoir.....	60
2.4. Déconstruction dans un style interprétatif.....	60
2.4.1. Violence médiata : fondation et conservation.....	61
2.4.2. Violence immédiate : mythe et divin.....	71
Chapitre 3 – Destitution et responsabilité.....	76
3.1. Destitution.....	77
3.1.1. Quelques théories destitutionnistes.....	77
3.1.2. L'action directe comme pratique destitutionniste.....	81
3.1.3. La violence mythique de la reproduction sociale.....	90
3.2. Responsabilité.....	91
3.2.1. Prélude : Derrida et la double-responsabilité de la déconstruction.....	92
3.2.2. La responsabilité collective : le modèle de la connexion sociale.....	93
3.3. Synthèse : Responsabilité et destitution à-venir.....	100
Conclusion.....	102
Références bibliographiques.....	105

Liste des sigles et abréviations

GS Gesammelte Schriften

MdG traduction de Maurice de Gandillac

NC traduction de Nicole Casanova

AW traduction de Antonin Wiser

*Au peuple palestinien,
à ceux qui luttent à leurs côtés et
à la mémoire des victimes du génocide de Gaza*

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier mon directeur de recherche, Iain Macdonald, pour ses commentaires pertinents, ses questions astucieuses et de m'avoir accordé toute la liberté créative que je souhaitais dans la rédaction de ce mémoire.

Marie, merci pour ton soutien inébranlable, ta présence bienveillante, ta générosité extraordinaire. Sans être à tes côtés, je n'aurais pas pu écrire un seul mot. Comme lorsqu'on veut dire la beauté d'une tulipe, aucun mot ne peut exprimer l'étendue de ma reconnaissance envers toi. Je t'aime.

J'aimerais également remercier mes ami.e.s. pour leur support et leur accompagnement tout au long de ma rédaction. Je remercie spécialement Grégoire, Erika et Sara, qui ont accepté de me relire, et je remercie aussi Lizette, Marie-Anne, Rémi, Rukaya, Samuel et Viviane. C'est un privilège de vous côtoyer.

Merci à mes parents et à ma famille pour leur soutien inestimable.

Merci à Marc-Kevin de m'avoir accordé des opportunités inespérées et de m'avoir offert ses précieux conseils.

Merci à tout le monde avec qui j'ai eu le privilège de travailler à l'ADÉPUM et à la revue Lampadaire.

Merci également à celles et ceux qui ont assisté à mes communications dans le cadre de Philopolis et EnviroCon, où certaines des idées développées dans le troisième chapitre ont été présentées. Vos commentaires et votre support m'ont beaucoup aidé.

Victor

Introduction

*Violence dans le comportement quotidien,
violence à l'égard du passé
qui est vidé de toute substance,
violence vis-à-vis de l'avenir,
car le régime colonial se donne comme devant être
éternel.*

*On voit donc que le peuple colonisé, pris dans un
réseau d'une violence tridimensionnelle, point de
rencontre de violences multiples, diverses, répétées,
cumulatives, assez rapidement en arrive à se poser
logiquement le problème d'une fin du régime
colonial par n'importe quel moyen.*

Frantz Fanon

Par n'importe quel moyen. Popularisée par Malcolm X, cette expression de Frantz Fanon a frappé l'imaginaire collectif. Pour mettre fin à un régime profondément injuste, des gestes normalement considérés immoraux deviennent légitimes, voire nécessaires. Fanon soutient même que l'usage de la violence par le peuple colonisé pour combattre les colonisateurs découle *logiquement* de leurs vécus quotidiens. Face à la violence coloniale et à sa monopolisation, la fin justifierait les moyens.

Nous trouvons dans cette expression le germe de la problématique de ce mémoire : est-ce que des moyens violents peuvent mettre un terme à la violence ubiquitaire? Sommes-nous condamnés à perpétuer la violence *ad infinitum*?

Au cours des dernières années, certains mouvements pour la justice climatique ont employé des moyens de plus en plus radicaux. Nous pouvons penser, par exemple, aux actions de *Just Stop Oil* au Royaume-Uni, comme le déversement de conserves de tomates sur des tableaux, aux *Soulèvements de la Terre* et aux confrontations contre les mégabassines à Sainte-Soline en France, ou encore aux actions d'*Extinction Rebellion* un peu partout sur la planète. Dans la couverture médiatique de ces événements, la notion de violence est fréquemment évoquée pour

discréditer ces mouvements, même lorsqu'ils ne sont pas réellement violents¹. Le comble de l'ironie, c'est qu'en réponse à ces événements, les forces policières sont déployées sous le prétexte de rétablir l'ordre, et exercent une violence encore plus spectaculaire².

Ce mémoire vise à élucider le rapport entre violence, justice et droit. Le projet est orienté autour de deux constats : d'une part, que nos structures politiques sont fondées et rendues possibles par l'emploi continu de la violence par l'État et par un ensemble de normes oppressives; et d'autre part, que toutes les révolutions ont aboli le droit et le pouvoir existant pour ensuite violemment en fonder à nouveau, avec tous les écueils que le premier constat soulevait. Y a-t-il une alternative? Un monde sans violence est-il possible?

En 1921, Walter Benjamin s'est penché sur ce problème dans sa *Critique de la violence*. Comme le soulevait le sociologue Oskar Negt, le projet que Benjamin entreprend dans ce texte est celui d'une « réflexion sur la nature de la violence structurelle [...] qui permet de démasquer la dissimulation des systèmes démocratiques libéraux, qui tout en prétendant que la violence ne doit pas être employée comme moyen politique, sous-tend en réalité la violence structurelle et institutionnelle.³ »

À l'origine, cet essai devait former le premier chapitre de la seconde partie d'un livre inachevé sur la « vraie politique ». Les titres provisoires de ces deux parties étaient « déconstruction de la violence » (*Abbau der Gewalt*) et « téléologie sans but final »⁴. Ce mémoire reprend le titre original de Benjamin et poursuit ce travail déconstructif en s'appuyant sur la lecture que Jacques Derrida en fait près de 70 ans plus tard.

Le premier chapitre présente une analyse méticuleuse de l'essai de Benjamin afin de clarifier les thèses de ce texte complexe riche en allusions et inventions terminologiques. L'objectif de

1 Juliette Jabkhiro et Layli Foroudi, « France Shuts down Climate Activist Group, Saying It Provoked Violence », *Reuters*, 21 juin 2023, sect. Europe, <https://www.reuters.com/world/europe/france-shuts-down-climate-activist-group-saying-it-provoked-violence-2023-06-21/>.

2 Pensons également aux événements d'avril 2024 sur plusieurs campus universitaires. Lorsque des campements ont été installés par des groupes étudiants sur le campus pour dénoncer le génocide palestinien, les forces policières ont été déployées et ont violemment réprimé les actions militantes. Voir Timothy Pratt, Maya Yang, et Erum Salam, « Police Allegedly Use Rubber Bullets and Teargas at University Protest in Georgia », *The Guardian*, 26 avril 2024, sect. US news, <https://www.theguardian.com/us-news/2024/apr/25/emory-university-protest-arrests>.

3 Toutes les traductions sont les miennes, sauf indication contraire. Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Warwick Studies in European Philosophy (London: Routledge, 2000), 17.

4 Walter Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, éd. par Gershom Gerhard Scholem et Theodor Wiesengrund Adorno, trad. par Guy Petitdemange, vol. 1 (Paris: Aubier-Montaigne, 1979), 227.

Benjamin est de décrire comment le pouvoir et la violence (*Gewalt*) se rapportent au droit et à la justice. D'abord, il se penche sur la violence employée en tant que moyen en vue d'une fin. Puis, lorsqu'il constate que le pouvoir est toujours constitué par une violence spectaculaire exercée au nom de récits mythiques, il cherche à imaginer une forme de violence détachée de cette logique, dont la seule tâche serait de supprimer la *Gewalt* mythique de l'ordre juridico-légal. Cette violence serait exercée non pas en tant que moyen en vue d'une fin, mais en tant que pur moyen. La suppression de la violence mythique, qui fonde et conserve le pouvoir, soulève la question de la possibilité d'une révolution où le pouvoir souverain est aboli sans être saisi et reconstitué par les forces révolutionnaires : c'est ce que Benjamin appelle la destitution (*Entsetzung*).

Le deuxième chapitre propose une restitution de l'argumentaire présenté par Derrida dans *Force de loi*, en prêtant une attention particulière à sa lecture déconstructive de la *Critique de la violence*. L'ouvrage de Derrida comporte deux parties. En premier lieu, Derrida cherche à démontrer, d'une part, que le droit n'est pas la justice, et d'autre part, que la déconstruction est la justice. Pour Derrida, la justice est seulement possible hors de nos normes, elle n'est jamais présente, saisissable dans sa totalité. Ainsi, le travail de la déconstruction, soit la réinterprétation perpétuelle des critères et fondements que nous tenons pour ultimes, permet de rompre avec les normes sociales dominantes : en cherchant le potentiel qui se tient aux marges, on élargit les limites du pensable et du possible. Le processus de la déconstruction est aussi celui de la justice. En second lieu, Derrida procède à une déconstruction en deux temps. D'abord, dans un style « aporétique », il fait apparaître les apories des concepts de droit et de décision. Il en retient trois : (i) toute prise de décision implique de suspendre et refonder des règles, (ii) toute décision est seulement possible lorsqu'elle est impossible, c'est-à-dire lorsqu'elle demande de faire plus qu'un simple calcul, et cette indécidabilité tient les règles en suspens, (iii) toute décision est urgente, il faut toujours prendre une décision juste immédiatement et cette urgence de justice nous force à fixer son sens, à réaffirmer les règles en décidant, et à remettre à plus tard le problème de la justice. Ensuite, Derrida se prête à une déconstruction dans un style « interprétatif » de l'essai de Benjamin. Il démontre que deux oppositions à l'œuvre dans le texte de Benjamin, soit (i) la violence médiata, fondatrice ou conservatrice, et (ii) la violence immédiate, mythique ou divine, sont insolubles à la lumière des conclusions qu'il tirait précédemment.

Le troisième chapitre reprend et confronte deux concepts clés formés par Benjamin et Derrida qui ont eu une postérité remarquable, à savoir les concepts de destitution et de responsabilité. Nous proposons une analyse de ces deux concepts informée de la littérature la plus récente, en puisant notamment dans les travaux du Colectivo Situaciones, de Giorgio Agamben, du Comité invisible et de Iris Marion Young. Ce faisant, nous démontrons la proximité conceptuelle et la compatibilité de la responsabilité éthico-politique et de la destitution. Puis, nous nous penchons sur l'enjeu de la pérennité de la destitution : comment assurer qu'aucun retour en arrière ne soit possible et que la violence mythique ne réapparaisse plus? Pour tenter une réponse, nous appliquerons le schéma benjaminien de la violence mythique à la sphère des normes sociales, politiques et culturelles. Nous proposerons notamment que la violence mythique, en fixant les frontières de la normalité, de l'acceptable, et du légitime, est le moteur de la reproduction des normes sociales qui sous-tendent les structures de la domination. Il en découle que la libération consiste à abolir les limites du possible et de l'imaginable en destituant ces normes.

Chapitre 1 – La Critique de la violence de Walter Benjamin

Police partout, justice nulle part

Victor Hugo

À chaque instant de son existence, la police rappelle à l'État la violence, la trivialité et l'obscurité de son origine.

Tiqqun⁵

« Le but de l'essai de Benjamin est de garantir la possibilité d'une violence absolument "en dehors" et "au-delà" du droit, qui comme telle pourrait briser la dialectique entre violence qui fonde le droit et violence qui le conserve.⁶ » C'est ainsi que Giorgio Agamben décrit le projet critique de Walter Benjamin que nous tâcherons d'analyser ici et c'est cette question qui animera nos réflexions au fil de ce mémoire : comment pouvons-nous sortir de l'impasse de la violence structurelle?

Zur Kritik der Gewalt, vraisemblablement achevé en janvier 1921⁷, est un court essai divisé en 19 paragraphes riches en allusions, exemples et inventions terminologiques de Benjamin. Nous suivons ici la progression originale pour construire un glossaire, une analyse et un commentaire de ce texte énigmatique. Cette analyse nous permettra de bien saisir l'interprétation que Jacques Derrida en fera presque cinquante ans plus tard.

1.1. § 1 – La tâche d'une critique de la violence

Le premier paragraphe de l'essai établit la tâche que Benjamin a l'intention d'accomplir : « [l]a tâche (*Aufgabe*⁸) d'une critique (*Kritik*) de la violence (*Gewalt*) [...] doit décrire la relation de la

5 Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours* (Paris: La Fabrique, 2009).

6 Giorgio Agamben, « État d'exception », dans *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*, par Giorgio Agamben, trad. par Joël Gayraud, Opus (Paris: Éditions du Seuil, 2016), 222.

7 C'est ce que nous pouvons déduire d'une lettre de janvier 1921 que Benjamin adresse à son ami Gershom Scholem, où il affirme qu'il « compose actuellement un article "Critique de la violence" [qu'il est] sur le point de mettre au propre. Benjamin, *Correspondance*, 1:233. »

8 La notion de tâche (*Aufgabe*) était au centre de plusieurs réflexions de Benjamin dans la période où il écrit *Critique de la violence*. Notamment, il se penche sur la tâche du traducteur dans « La tâche du traducteur », dans *Œuvres, I*, trad. par Maurice de Gandillac, vol. 1, 3 vol., Folio essais 372 (Paris: Gallimard, 2000). et sur la tâche du poète dans « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin: « Courage de Poète » et « Timidité » », dans *Œuvres, I*,

violence au droit (*Recht*) et à la justice (*Gerechtigkeit*)⁹. » Prenons le temps de bien saisir le sens des termes employés par Benjamin. En allemand, *Gewalt* prend plusieurs sens difficiles à rendre en français. Nous le traduirons ici par violence, mais il est important de noter qu'il réfère également à la force autorisée, le pouvoir, l'autorité. Le terme renvoie donc à la fois à la *potestas* du droit romain, soit le pouvoir en tant qu'exercice autorisé de la force, et à la *violentia*, soit l'usage destructeur et non autorisé de la force¹⁰. Dans les deux cas, l'allemand l'appelle *Gewalt*, tout en conservant la possibilité d'ajouter les nuances nécessaires au contexte (*Staatsgewalt*, l'autorité étatique, etc.).

Gardant cette ambiguïté en tête, Benjamin ajoute que la tâche qui l'incombe est d'abord de décrire comment la violence se rapporte au droit et à la justice, compris comme les deux éléments constitutifs des rapports éthiques (*sittliche Verhältnisse*). Pour Benjamin, telle est la tâche de sa critique, car une cause peut seulement acquérir le caractère de violence lorsqu'elle entraîne un changement dans le domaine des rapports moraux, donc lorsque cette cause a un effet sur le droit et la justice¹¹. En d'autres termes, nous parlons seulement de violence au sens propre du terme lorsqu'une action intervient dans la sphère des rapports moraux. Pour théoriser cette sphère, Benjamin reprend la division établie par Emmanuel Kant dans la *Métaphysique des mœurs*¹² en la modifiant légèrement. Il en distingue deux pôles : le droit et la vertu de la justice.

En commençant par le droit, Benjamin rappelle la distinction qui se cache derrière tous les ordres juridiques (*Rechtsordnungen*), soit la distinction entre moyens (*Mittel*) et fins (*Zweck*). Tout ensemble de règles légales d'un système juridique donné se fonde sur cette distinction. Par exemple, un homicide perpétré par légitime défense sera jugé moins sévèrement qu'un meurtre prémédité, parce que la fin est réputée plus juste dans le premier cas que dans le second. Pour Benjamin, la violence se trouve exclusivement dans le domaine des moyens :

si la violence est un moyen, un étalon pour sa critique paraîtrait par là même donné. Il s'impose lorsqu'on demande si, en des cas déterminés, la violence est moyen pour

trad. par Pierre Rusch et Maurice de Gandillac, vol. 1, Folio essais 372 (Paris: Gallimard, 2000).

9 Walter Benjamin, « Critique de la violence », dans *Œuvres, I*, trad. par Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz, vol. 1, Folio essais 372 (1921; repr., Paris: Gallimard, 2000), paragr. 1.

10 Peter Fenves, « Intervention, Encroachment: Walter Benjamin on Violence and Expiation », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 210, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708307>.

11 Ibid., 211.

12 La structure de cette œuvre kantienne est divisée en deux pôles : la doctrine du droit et la doctrine de la vertu, qui sont toutes deux totalement séparées l'une de l'autre. Voir Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. par Alain Renaut, 2 vol. (Paris: Flammarion, 2018).

des fins justes ou injustes. Sa critique serait ainsi donnée, de façon implicite, dans un système de fins justes.¹³

En d'autres termes, si la violence n'est à trouver que du côté des moyens, alors il nous apparaît *prima facie* qu'elle puisse viser des fins justes ou des fins injustes. Le pôle de la justice apparaît donc ici pour distinguer deux types de fins. Si la fin visée est injuste, il semble aller de soi que l'usage de la violence n'est pas souhaitable. Si aucun moyen n'est juste pour arriver à une fin injuste, qu'en est-il de l'inverse? Est-ce que la propriété de *justesse* des fins survient sur les propriétés de *justesse* des moyens? Autrement dit, si le caractère injuste d'une fin garantit le caractère injuste des moyens, est-ce que le caractère juste d'une fin garantit également le caractère juste du moyen, soit la violence dans le cas qui nous concerne¹⁴? Au premier regard, il pourrait sembler qu'une critique de la violence se trouve implicitement dans un système de fins justes. Or, Benjamin nous prévient qu'on y trouverait seulement un critère de l'usage de la violence plutôt qu'un critère de la violence en tant que principe. Ce critère est plutôt à trouver dans une évaluation rigoureuse des légitimations de la violence¹⁵. Pour trouver ce critère, il faut établir une distinction au niveau des moyens en tant que tels, indépendamment des fins visées. C'est précisément ce qu'il tentera de réaliser dans le reste de son essai.

1.2. § 2-3 – Droit naturel et droit positif

Avant de pouvoir se pencher sur la question de la violence en général, Benjamin apporte quelques précisions préliminaires. Dans les deuxième et troisième paragraphes, Benjamin distingue deux façons d'envisager le droit : le droit naturel (*Naturrecht*) et le droit positif (*positiv-rechtliche*). Pour les deux traditions, il tente de démontrer leur insuffisance dans le cadre d'une critique de la violence.

Cette distinction est classique en philosophie du droit. Le droit naturel dérive ses lois d'une nature humaine universelle. À l'opposé, le droit positif dérive ses lois de principes définis par une société donnée. Dans les termes de Benjamin, le droit naturel détermine la légitimité d'un moyen

13 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », paragr. 1.

14 Ces questions trouveront une réponse plus directe dans notre analyse du troisième paragraphe.

15 À ce sujet, voir Julia Ng, « Rechtsphilosophie after the War: A Commentary on Paragraphs 4–6 of “Zur Kritik der Gewalt” », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 240, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708323> : « The task of a critique of violence, then, is to discover a standpoint from which the action of assigning value to violence, its legitimation, can itself be evaluated. » »

en fonction du caractère juste ou injuste des fins qu'il vise. Inversement, le droit positif détermine le caractère juste ou injuste des fins en fonction de la légitimité des moyens.

Dans le cas du droit naturel, « la violence est un produit naturel¹⁶ », problématique seulement lorsqu'on l'emploie en vue de fins *naturellement* injustes. Qu'une fin soit juste est alors une condition suffisante pour « justifier », donc rendre juste, l'emploi de n'importe quel moyen. Pour illustrer, du point de vue du droit naturel, un meurtre est légitime si cette mise à mort est considérée juste (dans le cas de la peine de mort, par exemple).

Dans le cas du droit positif, la violence « est le produit d'un devenir historique¹⁷ », c'est-à-dire d'une série de législation et de normes établies par l'ordre juridique au fil du temps¹⁸. Dans le système de la *common law*, cela se reflète par les modifications successives à la législation et par l'importance cruciale de la jurisprudence dans la prise de décision juridique, donc l'ensemble de précédents légaux établis à travers le temps. Ainsi, selon le droit positif, qu'un geste soit légal est une condition suffisante pour « garantir¹⁹ » la justesse de la conséquence du geste (la fin). Par exemple, selon le droit positif, toute fin visée par un meurtre est injuste en raison du caractère illégitime que porte ce moyen. Or, dans le cas inverse, faire une pétition est toujours légitime, qu'elle vise une fin juste ou non.

Pour récapituler, selon le droit naturel, on juge à l'aune d'un « critère de justice » portant uniquement sur les fins, et selon le droit positif, on juge plutôt à l'aune d'un « critère de légitimité » qui se penche uniquement sur les moyens.

Il en découle qu'autant le droit naturel que le droit positif évitent la question de la violence en général, parce que tous les deux partagent le « dogme fondamental commun selon lequel on peut atteindre des fins justes par des moyens légitimes et employer des moyens légitimes pour réaliser des fins justes. [Pour Benjamin, cette] antinomie se révélerait insoluble si le présupposé dogmatique de base était faux.²⁰ » En d'autres termes, s'il était impossible pour des moyens légitimes d'atteindre des fins justes et s'il était possible pour des moyens illégitimes d'atteindre des fins justes, alors les critères du droit naturel et du droit positif seraient insuffisants. Benjamin

16 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 211.

17 Ibid., 212.

18 Paolo Bartoloni, « Suchness and the Threshold between Possession and Violence », dans *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, éd. par Brendan P. Moran et Carlo Salzani, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy (London: Bloomsbury Academic, 2015), 158.

19 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 212.

20 Ibid., 212, traduction légèrement modifiée.

entend donc éclairer l'alternative en se penchant sur la violence en tant que telle, en tant que pur moyen.

1.3. § 4-13 – Violence médiata (*mittelbare Gewalt*)

Benjamin termine le troisième paragraphe en ajoutant qu'afin « d'y voir clair, il faudrait sortir du cercle et établir des critères indépendants tant pour la justice des fins que pour la légitimité des moyens.²¹ » Ainsi, dans les paragraphes 4 à 13, Benjamin se concentre sur la fonction médiata de la violence, c'est-à-dire sur la violence lorsqu'elle est employée en tant que moyen en vue d'une fin.

§ 4-6 – La fonction médiata de la violence

§ 4 – Insuffisances du droit naturel et du droit positif

Si des moyens légitimes ne pouvaient pas atteindre des fins justes ou si des moyens illégitimes pouvaient atteindre des fins justes, alors la question de la légitimité des moyens violents devrait occuper une place centrale dans une critique de la violence²². Or, les cadres théoriques du droit positif et du droit naturel sont insuffisants pour élaborer cette critique.

Cependant Benjamin retient tout de même de la théorie du positivisme légal qu'« elle opère une distinction fondamentale entre les différents types de violence, indépendamment des cas de leur application. Elle distingue entre celle qui est *historiquement reconnue* et que l'on appelle *sanctionnée*, et celle qui ne l'est pas.²³ » Cette dialectique de la reconnaissance (entre violence non sanctionnée et violence sanctionnée) doit être examinée de plus près, non pas en dressant la liste des formes de violences légitimées par la reconnaissance historique, mais en élucidant le « sens même de cette distinction²⁴ » entre violence *sanctionnée* et violence *non sanctionnée*. Pour évaluer la valeur de l'acte de légitimation de la violence (la reconnaissance), il faut donc « trouver un point de vue extérieur à la philosophie du droit positif, mais tout aussi extérieur à celle du droit naturel.²⁵ » La tâche d'une critique de la violence d'un point de vue totalement extérieur à ceux du droit naturel et du droit positif ne peut être remplie qu'en sortant de la dialectique de la reconnaissance. Comme le note la commentatrice et traductrice Julia Ng, ce

21 Ibid., 212.

22 Ibid.

23 Ibid., 213, nous soulignons.

24 Ibid., 213.

25 Ibid.

point de vue que veut trouver Benjamin est semblable à celui de Charles Baudelaire lorsqu'il affirme que ses convictions politiques sont méconnaissables par les gens de son temps²⁶. De la même façon, Benjamin cherche à adopter « une posture qui ne prend comme point de départ aucune des postures qui semblent disponibles à un certain moment²⁷. » Aucun point de vue extérieur à la dialectique de la reconnaissance (ou de légitimation) ne semble disponible pour Benjamin. Ainsi, il doit le faire apparaître avant d'être en mesure de réaliser une véritable critique de la violence. Pour lui, « seule une considération du droit fondée sur la philosophie de l'histoire peut fournir un tel point de vue²⁸. » Nous reviendrons plus loin sur cet aspect historico-philosophique.

§ 5 – Violence légitime et violence illégitime; fins légales et fins naturelles

Dans le paragraphe qui suit, Benjamin nous met en garde : il ne faut pas répéter l'erreur du droit naturel en considérant la distinction entre violence légitime et illégitime comme relevant simplement du caractère juste ou injuste de la fin visée par un moyen violent. Comme nous l'avons vu, dans le droit positif, un moyen violent est légitimé par une sanction légale, c'est-à-dire lorsque l'action est marquée du sceau de l'autorité juridique. Ainsi, il ajoute que « le principe de distinction des violences doit se fonder sur la présence ou sur l'absence d'une reconnaissance historique universelle de leurs fins.²⁹ » En d'autres termes, une fin est considérée comme légitime lorsque l'ordre juridique la reconnaît comme telle³⁰.

C'est également cette reconnaissance historique qui détermine si les fins servies par un moyen violent sont naturelles ou légales. Lorsqu'elle est accordée, on parle de fins légales, sinon on parle plutôt de fins naturelles. Prenons deux exemples pour illustrer. D'un côté, la violence policière est reconnue, donc légitimée par l'ordre juridique, parce qu'elle vise le maintien de cet ordre, il s'agit alors de moyens violents servant des fins légales. D'un autre côté, toute violence exercée sans sanction légale — celle des manifestants qui veulent changer l'ordre juridique en est un exemple évocateur — sert alors plutôt des fins naturelles.

26 Ng, « Rechtsphilosophie after the War », 243, traduction libre.

27 Ibid., traduction libre.

28 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 213.

29 Ibid., 214.

30 Cette reconnaissance est toujours déterminée après coup, donc historiquement. Comme nous le verrons plus loin, Derrida insistera sur cette apostériorité de la décision juridique.

La fonction de la violence diffère selon le contexte juridique (*Rechtsverhältnisse*), selon qu'elle sert des fins naturelles ou des fins légales : lorsqu'elle vise des fins naturelles, on parle de *violence fondatrice de droit*; lorsqu'elle vise des fins légales, on parle plutôt de *violence conservatrice de droit*. Nous reviendrons plus minutieusement sur cette distinction un peu plus loin. Pour bien en saisir le sens, il faut d'abord se pencher sur les quelques exemples concrets de cette « fonction diversifiée de la violence³¹ » élaborés par Benjamin dans les paragraphes suivants.

§ 6 – La maxime générale du droit européen

La violence qui vise des fins naturelles ne peut jamais être reconnue légitime par l'autorité juridique. Dans les mots de Benjamin, « dans tous les domaines où les personnes individuelles pourraient viser leurs fins de façon appropriée au moyen de la violence, [l']ordre juridique tend à instituer des fins légales que précisément seule la force du droit est en mesure de réaliser sur ce mode [violent].³² » Pour illustrer, Benjamin donne l'exemple de la fin naturelle de l'éducation, où « l'ordre juridique tend [à] limiter par l'institution de fins légales dès lors que ces fins naturelles sont visées de façon trop violentes, par exemple en légiférant sur les limites du droit pédagogique de punir³³ ». Dans ce cas comme dans les autres, lorsqu'une fin naturelle est visée par un moyen plus ou moins violent, l'ordre juridique tend à intervenir et à réprimer de tels gestes. En ce sens, le droit de propriété peut apporter un exemple convaincant : si un groupe de personnes sans domicile fixe s'approprient un bâtiment (le *squattent*), alors ils emploient un moyen, soit l'intrusion, que l'ordre juridique considère violent en vue d'atteindre une fin naturelle, soit l'accès au logement. Dans cette situation, la police aura l'autorisation légale d'intervenir et d'employer la force pour expulser le groupe. Tout ce qui est réalisé hors des limites du droit établi est littéralement considéré *hors-la-loi*. Nous sommes tout de même en droit de nous demander pourquoi. Pour Benjamin, il faut d'emblée rejeter l'hypothèse selon laquelle « un système de fins légales ne pourrait pas se conserver s'il était encore possible de viser des fins naturelles au moyen de la violence³⁴ », en lui préférant plutôt l'hypothèse selon laquelle « l'intérêt du droit à monopoliser la violence, en l'interdisant à l'individu, ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-

31 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 214.

32 Ibid.

33 Ibid., 215.

34 Ibid.

même.³⁵ » Telle est, selon Benjamin, la maxime générale du droit européen. Pour démontrer cette thèse que lui-même considère « surprenante », Benjamin a recours à deux exemples d'autorisations légales aux individus de recourir à la violence : le droit de grève et le droit de la guerre³⁶, que nous examinerons en détail dans la prochaine section.

Notons au passage que cette conception de l'autorité publique et de la violence de l'État (*Staatsgewalt*) est similaire à celle élaborée deux ans plus tôt par le sociologue Max Weber dans *La vocation d'homme politique*³⁷ : « Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État consiste en un rapport de *domination* de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence [considérée] légitime³⁸ ».

Avant de se pencher sur les preuves de la maxime, il semble important d'élucider le premier exemple que Benjamin décrit, soit celui de l'admiration du peuple envers les grands criminels. Dans la culture populaire, les criminels historiques comme les pirates, Al Capone ou Pablo Escobar et les criminels fictifs comme Dexter Morgan, Walter White ou le Joker occupent une place importante. Qui plus est, comme le souligne Benjamin, ils provoquent « la secrète admiration du peuple.³⁹ » Selon lui, c'est une preuve que malgré le fait que le droit tente de supprimer la possibilité de l'usage de la violence aux individus, cette violence demeure toujours une menace « et, [que,] même vaincue, [elle] continue d'éveiller la sympathie de la foule à l'encontre du droit.⁴⁰ » Pour comprendre pourquoi la violence paraît aussi menaçante pour l'ordre juridique, Benjamin se penche ensuite sur deux autorisations légales aux individus de recourir à la violence.

35 Ibid.

36 Marc Crépon souligne judicieusement l'importance de ces deux exemples dans son article sur le droit de grève. Voir Marc Crépon, « The Right to Strike and Legal War in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence" », trad. par Micol Bez, *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 252-60, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708331>.

37 D'ailleurs, ce rapprochement a récemment été développé par le juriste et philosophe Philippe Coppens et le sociologue Matthieu de Nanteuil dans leur ouvrage collectif portant sur la Critique de la violence de Benjamin (Voir Philippe Coppens et Matthieu de Nanteuil, *La violence du droit: regards croisés sur Walter Benjamin*, Penser le droit 29 [Bruxelles: Bruylant, 2021]).

38 Max Weber, « La vocation d'homme politique », dans *Le savant et le politique*, trad. par Julien Freund (Paris: Plon, 1959), 113.

39 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 216.

40 Ibid.

§ 7-8 – Deux autorisations légales pour les individus de recourir à la violence

Si l'État tend à monopoliser l'emploi de la violence, il existe pourtant deux situations où l'ordre juridique en permet exceptionnellement le recours pour les personnes individuelles. D'un côté, le droit de grève accordé aux travailleurs; de l'autre, le droit de guerre accordé aux États. Benjamin avait brièvement mentionné plus tôt la contradiction que représentait la légitime défense au sein de l'ordre juridique, étant donné qu'elle consiste en un usage de la violence comme moyen en vue d'une fin naturelle (l'autopréservation) et qu'elle constitue donc une menace envers l'ordre juridique et envers le monopole de l'état sur la violence. Pour comprendre « par quelle fonction la violence peut sembler [si] menaçante pour le droit », il faut se pencher sur les exceptions « où l'ordre juridique actuel en autorise lui-même encore le développement.⁴¹ » Ces deux exceptions, tel que nous le mentionnions un peu plus tôt, sont le droit de grève et le droit de la guerre.

§ 7 – Droit de grève

Les États accordent un droit – sans doute de plus en plus encadré – de grève aux travailleurs. Au Québec, par exemple, le cinquième chapitre du Code du travail autorise le recours à la grève conformément à certaines dispositions⁴². De telles dispositions sont apparues dans le code légal français en 1864 avec la Loi Ollivier, puis disparues sous le régime Vichy en 1941⁴³. Or, contrairement aux apparences, le droit de grève des travailleurs est plus une mesure préventive qu'un droit fondamentalement garanti. Dans les faits, aujourd'hui comme au moment de sa première instauration, la portée de ce droit est plutôt limitée⁴⁴. C'est précisément ce que rapporte Benjamin. Cela s'explique par un conflit entre les interprétations respectives de l'État et des travailleurs quant à la raison d'être de ce droit. Pour l'État, il « est moins un droit à la violence [ou à la force] qu'un droit de se soustraire à celle [de] l'employeur⁴⁵ ». Or, pour les travailleurs, il « est bien le droit d'employer la violence [la force] afin de parvenir à des fins déterminées.⁴⁶ » Dans un article qu'il consacre à ce paragraphe, Marc Crépon élucide une seconde interprétation conflictuelle concernant le droit de grève. Pour l'État, il s'agit également d'un acte « de méfiance

41 Ibid.

42 Québec, « Code du travail (chapitre C-27) », arts. 105-111, consulté le 29 avril 2024, <https://www.legisquebec.-gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-27>.

43 Jane Reddin, « “La lutte continue” : un examen de la protection du droit de grève en France et en Irlande », *Trinity College Law Review* 23 (2020): 267.

44 Ibid., 269.

45 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 217.

46 Ibid.

vis-à-vis l'employeur », qui serait donc non-violente, alors que pour les travailleurs, il s'agit plutôt d'un moyen de pression, ou « d'extorsion⁴⁷ », qui serait donc violente. Benjamin soutient qu'il faut considérer que la grève est un moyen violent, étant donné l'usage attendu du chantage qui est employé en vue d'une transformation des conditions de travail. Pour lui, ces deux interprétations conflictuelles du droit de grève ont de grandes conséquences : « lors de la grève générale révolutionnaire[,] les travailleurs invoqueront toujours leur droit de grève, tandis que l'État qualifiera cette invocation d'abus, car, à ses yeux, le droit de grève n'a pas été entendu « ainsi », et il édictera ses mesures d'exception.⁴⁸ » Donc, lorsque les travailleurs font des grèves isolées les unes des autres, l'État n'intervient pas, mais lorsqu'ils s'unissent et s'entendent pour faire la grève dans plusieurs secteurs simultanément, l'État les réprime fortement. On trouve un exemple récent de cette tendance dans la répression massive du mouvement de grève contre la réforme des retraites en France à compter de janvier 2023, au cours desquelles des groupes policiers, particulièrement les brigades de répression de l'action violente motorisée (BRAV-M), ont usé d'une grande violence sous le prétexte du contrôle des manifestants⁴⁹. Des mesures du même registre sont rarement déployées pour réprimer des grèves isolées.

C'est donc plus pour contrôler ou gérer la menace de grande violence que le droit autorise la grève. Il ne s'agit pas d'un acte de générosité étatique anodin, mais plutôt d'une mesure d'encadrement de la violence ouvrière potentielle. C'est la crainte d'une violence d'un ordre supérieur qui pousse l'État à légiférer, parce que la grève pourrait devenir générale, puis révolutionnaire. Le droit craint qu'au lieu de faire pression pour obtenir des changements de conditions de travail, les travailleurs s'unissent pour retourner la violence contre elle-même et détruire le droit lui-même⁵⁰.

Ainsi, le monopole étatique sur la violence s'explique par la nécessité d'autopréservation du droit – autopréservation nécessaire en raison de la menace que la violence entre les mains des individus pose pour lui. L'exemple de la violence gréviste démontre l'étendue de cette menace :

47 Crépon, « The Right to Strike and Legal War in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence" », 254.

48 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 217.

49 Antoine Albertini, « Quand une équipe des BRAV-M dérape au cours d'une interpellation : « Je peux te dire qu'on en a cassé, des coudes et des gueules » », *Le Monde.fr*, 24 mars 2023, https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/03/24/je-peux-te-dire-qu-on-en-a-casse-des-coudes-et-des-gueules-quand-la-brav-m-derape-au-cours-d-une-interpellation_6166857_3224.html.

50 « Un tel comportement, là où il devient actif, peut s'appeler violence quand il exerce un droit qui lui revient pour renverser l'ordre juridique en vertu duquel ce droit lui est accordé » Walter Benjamin, « Critique de la violence », dans *Critique de la violence: et autres essais*, trad. par Nicole Casanova (1921; repr., Paris: Payot, 2018), 66.

si la violence était ce qu'elle paraît d'abord, le simple moyen de s'assurer immédiatement n'importe quoi que l'on s'efforce d'obtenir, elle ne pourrait arriver à ses fins qu'en tant que force prédatrice. Elle serait totalement incapable de fonder ou de modifier des rapports d'une manière relativement stable. Mais la grève démontre qu'elle le peut[.]⁵¹

En effet, c'est cette fonction de la violence, celle qui permet de transformer et refonder des rapports humains de façon durable, qui menace le droit. Si les individus peuvent employer la violence, alors ils peuvent fonder et transformer des rapports légaux. Or, cette fonction est précisément celle du droit. Ainsi, la violence entre les mains des individus pose une menace pour l'ordre légal en tant que tel et doit, dans la perspective de l'État, être supprimée. Cette législation entraîne alors le monopole étatique sur la violence, à des fins d'autopréservation de l'ordre légal. Bref, lorsque le droit interdit le recours à la violence aux individus, ce n'est jamais pour protéger les autres individus de la violence, mais pour assurer le maintien de son monopole sur celle-ci.

§ 8 – Droit de guerre

La seconde autorisation légale pour les individus d'employer la violence est contenue dans le droit de guerre, dont la possibilité « repose exactement sur les mêmes contradictions objectives dans la situation du droit que la possibilité du droit de grève⁵² ». La différence est au niveau de la puissance de ceux qui menacent le droit existant. Dans tous les cas, « [l']État craint cette violence purement et simplement comme fondatrice de droit⁵³ ».

§ 8-10 – Fonctions de la violence médiate

Avec ces exceptions en tête, on comprend pourquoi le droit européen tend à interdire et monopoliser la violence, non à des fins légales, mais à des fins autopréservatrices. Cela mène Benjamin à postuler que lorsque la violence est employée en tant que moyen (ce que nous appelons ici violence *médiate*), elle peut, ou bien servir une fonction fondatrice de droit (*rechtsetzend*), ou bien servir une fonction conservatrice de droit (*rechtserhaltend*).

51 Ibid.

52 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 218.

53 Ibid., 219.

§ 8 – Violence fondatrice de droit

Premièrement, la violence médiate peut être fondatrice de droit (*rechtsetzend*) lorsqu'elle vise à faire naître de nouveaux rapports juridico-légaux. Il s'agit donc d'une force qui cherche à « transformer des relations de droit⁵⁴. » Du côté des moyens du peuple, cela se reflète notamment dans les grèves qui tentent de modifier les rapports entre travailleurs et employeurs, donc à fonder un droit nouveau. Du côté des États étrangers, cela se reflète plutôt dans le droit de guerre. Dans les deux cas, les fins visées sont des fins naturelles. Benjamin insiste sur cet aspect. Il affirme que toute violence fondatrice de droit vise nécessairement des fins naturelles⁵⁵. Elles entrent ainsi nécessairement en conflit avec les fins légales actuelles visées par l'État qui sanctionne. Le résultat de ce conflit est la répression exercée par la violence conservatrice de droit (*rechtserhaltende Gewalt*).

Une violence est fondatrice de droit précisément lorsqu'elle entre en contradiction avec l'ordre établi. Elle est fondatrice, parce qu'en étant performée, elle affirme pouvoir atteindre ses fins naturelles sans solliciter la reconnaissance légale (la sanction) nécessaire à sa légitimation, elle annonce donc le fondement d'un droit différent, indépendant de l'actuel, et c'est précisément cette annonce que l'autorité légale craint. En d'autres termes, la violence fondatrice de droit menace l'ordre juridique actuel. Elle le menace, parce que la fin qu'elle vise est la fondation d'un droit nouveau, qui entre nécessairement en contradiction avec l'ordre juridique présent. L'autorité répond à la menace en la réprimant, en employant la violence dont la seule fonction est de conserver l'ordre actuel⁵⁶. On peut en avoir un exemple frappant dans les révoltes, particulièrement celles qui échouent. Lorsqu'un groupe s'unit pour renverser le pouvoir dominant, toutes les forces étatiques se coordonnent pour tenter de taire la dissidence. Là se trouve la seconde fonction de la violence médiate : la fonction conservatrice de droit. On voit déjà ici comment les deux fonctions sont imbriquées l'une dans l'autre – elles sont coextensives. Comme nous le verrons plus loin en examinant le cas particulier de la police, la violence fondatrice de droit peut également être exercée par les autorités.

54 Ibid., 218.

55 Ibid., 219.

56 On entend souvent dans le discours public des appels au maintien du droit et de l'ordre (« Law and Order »). On peut y relever une attestation directe de cette fonction conservatrice de droit qu'est la violence de l'autorité de l'État.

§ 9 – Violence conservatrice de droit

Deuxièmement, la violence médiata peut exercer une fonction conservatrice de droit. Alors que la violence fondatrice de droit sert des fins naturelles, la violence conservatrice sert toujours des fins légales. Elle cherche à *conserver* l'ordre juridique actuel. Son mode opératoire est celui de la menace : « La violence conservatrice du droit est une violence menaçante [...] à la manière du destin dont il dépend que le criminel tombe sous le coup de la loi.⁵⁷ » La force de la répression policière, par exemple, a rarement besoin de mener des combats armés pour être efficace. La simple présence de policiers est suffisante pour « maintenir l'ordre ». Nous n'avons qu'à penser à la présence de patrouilleurs au bord des autoroutes, présence qui est suffisante pour faire ralentir la plupart des automobilistes. Nous élaborerons davantage sur la violence policière et sa force spectrale un peu plus loin.

Ce qu'il faut retenir, c'est que la violence conservatrice de droit vise toujours l'autopréservation de l'ordre juridico-légal. Ainsi, lorsqu'une peine est infligée, sa fonction « n'est pas de punir la violation du droit, mais de donner un statut au droit nouveau. Car, en exerçant la violence sur la vie et la mort, le droit se fortifie lui-même⁵⁸ ». En faisant cette affirmation, Benjamin rappelle immédiatement les mots de Rousseau : « le traité social a pour fin la *conservation* des contractants. [Lorsque] la conservation de l'État est incompatible avec [celle du malfaiteur], il faut qu'un des deux périsse⁵⁹ ». On pourrait réécrire cet extrait de Rousseau avec le lexique benjaminien : le droit a pour fin sa conservation, et lorsque la conservation du droit est incompatible avec l'existence de quelque chose ou quelqu'un, alors le droit doit s'assurer que la menace soit supprimée. Pour approfondir, les travaux de Michel Foucault sont pertinents ici. Il nous apprend que le système pénal s'est progressivement imposé « comme un appareil pour gérer différemment les illégalismes, et non point pour les supprimer tous.⁶⁰ » Il y a donc quelques exceptions, des violences autorisées pour les individus, et une violence omniprésente employée à des fins légales pour conserver « l'état de droit ». Cette omniprésence fait écho à ce que Benjamin écrivait plus tôt : là où le droit autorise la violence employée à des fins naturelles, on trouve précisément l'origine violente du droit, et nous sommes de nouveau confrontés à la

57 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 222.

58 Ibid., 223.

59 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, éd. par Robert Derathé, Collection folio Essais 233 (Paris: Gallimard, 1993), 198, livre II, chapitre V.

60 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (1975; repr., Paris: Gallimard, 2008), 106.

question du fondement de son autorité⁶¹. La violence conservatrice de droit est l'expression du pouvoir sur la vie et la mort – pouvoir détenu par l'État.

Cette fonction biopolitique de la violence est explorée par Foucault dans *La volonté de savoir*, où il écrit que « [désormais,] la plus haute fonction du pouvoir [n'est] plus de tuer mais d'investir la vie de part en part.⁶² » Cette administration de la vie se fait par une violence plus sournoise, mais non moins violente. Si nous employons la terminologie de Benjamin, Foucault nous apprend que la fonction conservatrice du droit s'opère maintenant par une violence spectrale qu'opèrent les « disciplines du corps et les régulations de la population⁶³ ». En contrôlant minutieusement les populations, l'autorité étatique forme sa population, ou la société, de sorte qu'elle obéisse aux lois. Lorsqu'un membre de la société commet un crime, le droit considère qu'il « attaque [la] société » et il devient un criminel, c'est-à-dire « un ennemi social »⁶⁴. Pour Rousseau, comme le rapporte Foucault, « puisque le criminel est l'ennemi de la société, il faut l'exiler ou le tuer⁶⁵ ». « Exiler ou tuer » sont deux manières d'exercer des représailles à l'endroit d'une personne réputée hors-la-loi, mais ce n'est pas le seul mode opératoire de la violence conservatrice de droit. Elle peut punir, mais elle peut aussi « prévenir » les crimes. Cette violence préventive s'exerce sur le mode de la menace, et c'est précisément en ce sens que Benjamin qualifiait la violence conservatrice de droit de « menaçante »⁶⁶. Pour mieux y voir, il prend l'exemple des peines, et plus particulièrement celui de la peine de mort.

Rousseau, Benjamin et Foucault traitent tous les trois directement de la question de la peine de mort – signe de la place centrale qu'occupe cette question dans l'histoire des idées. Pour Benjamin, la peine de mort est un exemple saillant de l'origine violente du droit : « en s'en prenant à la peine de mort, on n'attaque point le quantum de la peine, on n'attaque pas des lois,

61 L'analyse de la critique derridienne que nous présentons au chapitre deux est particulièrement saillante à cet égard.

62 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir* (Paris : Gallimard, 1997), 183.

63 Ibid., 183.

64 Il serait intéressant d'étudier comment les écrits de Carl Schmitt, particulièrement pour ses notions d'ennemi et d'ami, pourraient avoir influencé Benjamin dans l'élaboration de son essai. Dans une liste de sources pour une révision prospective de sa critique apparaissaient d'ailleurs trois ouvrages de Schmitt (*La dictature*, *Le romanisme politique* et *La théologie politique*). Derrida lui reprochera d'ailleurs cette proximité avec Schmitt, voir chapitre deux pour notre discussion de cette critique.

65 Michel Foucault, *La société punitive : cours au Collège de France, 1972-1973*, éd. par François Ewald et al., Points 950 (Paris : Éditions Points, 2023), 94.

66 Pour lui, cette menace revêt un « caractère indéterminé » en raison de son origine dans le « domaine du destin ». Cette affirmation cryptique prendra tout son sens lorsque nous traiterons de cette notion de destin.

mais le droit lui-même dans son origine.⁶⁷ » Benjamin soutient qu'étant donné que l'origine de tout droit – et par extension, de tout État souverain – est violente, son autorité continuera d'être violente tant et aussi longtemps qu'elle perdure. Il renchérit : « si en effet la violence [est] l'origine du droit, [alors] dans la violence suprême, celle qui règne sur la vie et la mort, où elle se manifeste dans l'ordre du droit, les origines de celui-ci se prolongent de manière représentative dans la réalité actuelle⁶⁸ ». Dans un article concernant la conscription dans la *Critique de la violence*, Başak Ertür aborde également la question de la peine de mort dans les termes de Benjamin. Elle écrit que la « mise en œuvre de la peine de mort en apparence conservatrice de droit est en fait une *reproduction* et une *réitération* de la violence fondatrice de droit. Le droit est renouvelé et renforcé par la reproduction de la violence de son origine sur le corps du condamné.⁶⁹ » La peine capitale est le théâtre de la violence spectaculaire à l'origine de l'autorité de l'État souverain. Benjamin ajoute que « dans cette violence s'annonce justement quelque chose de corrompu au cœur du droit⁷⁰ », soit l'origine violente de tous rapports légaux, de toute autorité. Ici, Benjamin tire au clair l'incohérence interne qui sert de principe au droit : sous le prétexte du maintien de la « paix » et de l'ordre, l'autorité monopolise la violence et l'emploie profusément pour préserver les rapports de pouvoirs qui l'avantagent.

§ 10 – Les cas de la police et de l'état d'exception

La police incarne ces deux fonctions de la violence médiante. À un point tel qu'on ne peut pas tracer de façon claire la démarcation entre les actions policières fondatrices et conservatrices de droit. C'est ainsi que Benjamin entame ce paragraphe consacré au cas particulier de la police :

Dans une liaison bien plus contre nature que dans la peine de mort, dans un mélange quasi *fantomatique* [*gespenstisch*], ces deux formes de violence habitent une autre institution de l'État moderne, la police. C'est certes une violence employée à des fins légales (avec un droit de disposition), mais en même temps munie du pouvoir d'étendre cette violence dans de larges limites (avec droit d'ordonnance). [...] Elle est fondatrice de droit – car sa fonction caractéristique n'est pas la promulgation de lois,

67 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 222.

68 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 73.

69 Başak Ertür, « Conscription and Critique », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 276, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708347>, nous soulignons.

70 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 223.

mais d'émettre des décrets qui prétendent au droit légitime – et elle conserve le droit parce qu'elle se met à la disposition de ces fins.⁷¹

D'une certaine façon, l'institution policière représente l'échec général de l'État à atteindre ses fins par les moyens du droit seul. En effet, la police intervient, comme le note judicieusement Benjamin, dans toute une série de situations « où [il] n'existe aucune situation juridique claire⁷² ». En effet, dans les cas plus extrêmes, dans la république de Weimar, au moment où Benjamin écrivait son essai, l'article 48 de la constitution stipulait que le président pouvait déclarer un état d'urgence et suspendre certains droits constitutionnels⁷³. La responsabilité de gouverner revenait alors à la police. Donc, dans les cas extrêmes, où l'état d'exception devient la norme, la violence policière sert à la fois à décréter et à appliquer – elle sert à la fois la fonction fondatrice de droit et la fonction conservatrice de droit. Cette pensée de l'état d'exception qui devient la norme habitera Benjamin jusqu'à sa mort. Début 1940, il écrit dans ses *Thèses sur le concept d'histoire* : « La tradition des opprimés nous enseigne que l'“état d'exception” dans lequel nous vivons est la règle.⁷⁴ » Dès que la situation juridique est floue, la police emploie la violence – elle opère par décret et fonde et transforme le droit lors de chacune de ses interventions.

Outre les cas limites, cette double fonction de la violence de la police est également exercée dans les situations les plus courantes. Benjamin mentionne la surveillance policière ubiquitaire et les décrets signés à outrance. Nous pourrions également penser à la marge de manœuvre toujours floue dont jouissent les forces policières lors de leurs interventions. Elles « se donnent le droit » d'intervenir dans un éventail de situations toujours plus large, et d'utiliser autant de force qu'elles le croient nécessaire. Sous le prétexte d'assurer le respect de la loi, elles peuvent fonder les leurs et les conserver par la violence. Tel un spectre, les violences policières hantent la vie quotidienne⁷⁵ sous le prétexte de « “garantir la sécurité”⁷⁶ ». À l'instar de la peine de mort, la police atteste l'origine « pourrie » de l'État souverain.

71 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 74.

72 Ibid., 75.

73 Dario Gentili, « The Politics of Pure Means: On Paragraphs 10 and 11 of Walter Benjamin's “Toward the Critique of Violence” », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 263, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708339>.

74 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres, III*, trad. par Maurice de Gandillac, vol. 3, 374 (Paris: Gallimard, 2008), 433, thèse VIII.

75 Nous reviendrons sur l'hantologie policière au chapitre deux.

76 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 75.

§ 11-13 - Résolutions non-violentes, moyens purs

§ 11 – Violence contractuelle et parlementaire

Considérant, d'une part, que toute violence employée comme moyen est ou bien fondatrice, ou bien conservatrice de droit et que dans tous les cas, elle participe à la logique légale, Benjamin se demande s'il est possible de régler des conflits humains sans violence. Il élimine d'emblée la possibilité qu'un règlement de conflit non violent puisse mener à un contrat juridique, parce qu'un contrat mène nécessairement à une « violence possible ». Autrement dit, l'imposition du contrat juridique, par essence, peut toujours avoir une issue violente lorsque ses termes ne sont pas respectés. « Ce n'est pas tout », ajoute Benjamin, « comme son point d'arrivée, l'origine de chaque contrat renvoie [aussi] à la violence.⁷⁷ » Pourquoi? Benjamin précise que c'est en raison de la violence fondatrice de droit qui est représentée dans le contrat : « le pouvoir qui garantit le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par violence dans le contrat lui-même, conformément au droit.⁷⁸ » L'origine et la finalité de tout contrat sont donc violentes. Si nous retournons à Rousseau et au cas particulier du contrat *social*, il est clair qu'il contient déjà en lui une composante de violence possible : « Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes.⁷⁹ » Il a toujours été inclus dans l'esprit du contrat que son respect peut impliquer l'emploi de la force. Alors que chez Hobbes, c'est la peur de la violence de l'état de nature qui conduit au contrat social, Benjamin « renverse cette prémisse » en défendant plutôt que la peur de la violence ne s'estompe pas une fois le contrat établi⁸⁰, mais se déplace plutôt dans les institutions qu'elle hante.

Pour Benjamin, lorsque les institutions juridiques oublient la « présence latente » de la violence qui est à la fois l'origine et la destination du contrat et de toutes décisions juridico-législatives, elles « tombe[nt] dans la décadence⁸¹. » Pour le démontrer, il passe par l'exemple des parlements de son temps. La critique qu'il fait de ceux-ci fera par ailleurs froncer les sourcils de Derrida en raison de sa proximité avec celles également formulées à l'époque par des penseurs comme Carl

77 Ibid., 77.

78 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 225.

79 Rousseau, *Du contrat social*, 198, livre II, chap. V.

80 Gentili, « The Politics of Pure Means », 265.

81 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 77.

Schmitt, alors constitutionnaliste, mais qui se convertit au nazisme dès 1933⁸². Benjamin reproche aux parlements d’avoir « perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leur existence⁸³. » Il y voit l’impossibilité de résoudre pacifiquement les conflits politiques à travers les moyens légaux, y compris ceux du parlement⁸⁴. Comme le souligne Dario Gentili dans un article consacré aux paragraphes 10 et 11, la critique benjaminienne du parlementarisme est aussi une critique du pacifisme⁸⁵. Celles et ceux qui défendaient le pacifisme à cette époque critiquaient la guerre plus que la violence elle-même⁸⁶, puisqu’ils ne peuvent pas sortir de l’impasse du cycle de la violence du droit sans y participer : « l’ordre légal présuppose la violence – alors en son sein, seule la violence peut opposer la violence.⁸⁷ » Il en découle que le parlementarisme ne peut pas être non-violent, parce qu’il participe toujours à cette double violence du contrat juridique. Mais n’y a-t-il vraiment aucune alternative? C’est la question à laquelle Benjamin tente de répondre dans les deux paragraphes suivants.

§ 12 – Possibilité des moyens purs

« Un règlement des conflits sans violence est-il possible en général?⁸⁸ » La réponse de Benjamin est sans équivoque : « Sans aucun doute.⁸⁹ » Nous pouvons régler des conflits sans recourir à la violence, mais nous ne pouvons jamais le faire par la voie juridique. En effet, comme on le notait dans la section précédente, toute intervention qui participe à la sphère du droit participe également à la sphère de la violence qui en est autant l’origine que l’issue. Mais que seraient alors des moyens purs? Ce serait des moyens non-violents qui ne participent en rien à l’entreprise du droit. L’héritage de la théorie politique moderne y verrait une impasse : à la manière de Margaret Thatcher, « *there is no alternative* (il n’y a aucune alternative) » au droit et à l’état de

82 Jacques Derrida, *Force de loi: le « Fondement mystique de l’autorité »*, La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994), 77.

83 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 225, traduction légèrement modifiée.

84 Gentili, « The Politics of Pure Means », 265.

85 Nous nous pencherons sur les critiques contemporaines du pacifisme au chapitre trois, notamment celles de Elsa Dorlin, *Se défendre: une philosophie de la violence* (Paris: La Découverte, 2019); Peter Gelderloos, *How Non-violence Protects the State* (Olympia: Detritus Books, 2018); Françoise Vergès, *Une théorie féministe de la violence: pour une politique antiraciste de la protection* (Paris: La Fabrique, 2020); Andreas Malm, *How to Blow up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire* (London: Verso, 2021).

86 On notera que le pacifisme aujourd’hui est problématique sur le même aspect. Des manifestants pacifistes à Seattle en 1999 étaient même allés jusqu’à brutaliser ou dénoncer à la police les groupes et activistes qui faisaient du vandalisme. À ce sujet, voir ACME Collective, « N30 Black Bloc Communiqué », 4 décembre 1999, <https://theanarchistlibrary.org/library/acme-collective-n30-black-bloc-communique>.

87 Gentili, « The Politics of Pure Means », 265.

88 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 79, traduction légèrement modifiée.

89 Ibid., 79.

nature. Comme le note Gentili, contre ce *réalisme contractualiste*, Benjamin ouvre la porte à une alternative autant à la *bellum omnium contra omnes* de Hobbes qu'à l'état de droit violent⁹⁰.

La possibilité des moyens purs est conditionnée par une part subjective, entre les mains des individus, et une part objective, entre les mains des structures. Pour la part subjective des moyens purs, Benjamin en établit les quatre conditions préalables : « *Herzeshöflichkeit*, *Neigung*, *Friedensliebe*, *Vertrauen*⁹¹ ». Prenons la peine de traduire minutieusement ces quatre termes. « *Herzeshöflichkeit* », littéralement politesse du cœur, on peut la comprendre comme la politesse ou la courtoisie venant du fond du cœur. « *Neigung* », que toutes les traductions françaises traduisent par « sympathie⁹² », c'est l'inclination à la bienveillance, qu'il faut entendre au sens que l'entend Roland Barthes dans son séminaire sur le Neutre selon Anne-Lise François⁹³. « *Friedensliebe* », littéralement l'amour de la paix, n'est pas à comprendre au sens du pacifisme (*Pazifismus*), auquel Benjamin s'oppose quelques lignes plus tôt, mais d'une paisibilité ou d'une douce tranquillité⁹⁴. Finalement, « *Vertrauen* », c'est la confiance, que François décrit comme la pleine acceptation que l'autre puisse nous faire mal, parce qu'on s'attend à ce que l'autre n'use pas de ce pouvoir⁹⁵. La possibilité subjective des moyens purs est donc conditionnée par la possibilité, pour les sujets, d'adopter ce type d'attitudes courtoises, sympathiques, tranquilles, qui font confiance, etc. On y entrevoit la possibilité d'un projet positif dans la critique benjaminienne, un travail d'imagination d'une alternative à la violence ubiquitaire de l'État et du droit. Cependant, la possibilité de ces quatre conditions est fortement affectée par cette violence qui les rend souvent impossibles.

Pour la part objective des moyens purs, Benjamin affirme que leur manifestation est conditionnée par « la loi (*Gesetz*) », rare emploi positif de ce terme dans l'essai, « (dont nous n'avons pas ici à discuter l'énorme portée [*gewaltige Tragweite*]), selon laquelle les moyens purs ne sont jamais

90 Gentili, « The Politics of Pure Means », 266.

91 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, éd. par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991), 191.

92 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 79; Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 227; Walter Benjamin, *Pour une critique de la violence*, trad. par Antonin Wiser (Paris: Éditions Allia, 2019), 30.

93 Anne-Lise François, « “. . . and will do none”: Gewalt in the Measure of a Parenthesis », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 286, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708355>.

94 Notons aussi que l'amour de la paix est un enseignement central d'Hillel le Sage dans la littérature rabbinique. Il est possible que Benjamin s'en soit inspiré. Voir Pirkei Avot 1:12, « Hillel disait: “Compte parmi les disciples d'Aaron: aime la paix et recherche-la sans cesse, aime les personnes et rapproche-les de la Tora.” », Hillel, « Pirkei Avot », dans *Mishna*, trad. par Rabbi Rivon Krygier (Sefaria, 2023), https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1.12, 1:12.

95 François, « “. . . and will do none” », 286.

des moyens de solutions im[-]médiates, mais toujours de solutions médiates.⁹⁶ » Il y a beaucoup à décortiquer ici. Commençons par la parenthèse, qui nous annonce que la portée de cette loi est si énorme qu'en faire une discussion détaillée dépasserait largement le cadre de cet essai. Cette discussion détaillée aurait sûrement fait partie du projet plus large dans lequel le texte devait s'inscrire⁹⁷. La manifestation objective des moyens purs est donc toujours conforme à cette loi (non juridique), qui fait en sorte qu'ils ne peuvent jamais être moyens pour des solutions immédiates (*un-mittelbar*) – littéralement sans moyens, donc directes –, mais toujours pour des solutions médiates (*mittelbar*). Cette loi semble tautologique : les moyens ne peuvent jamais ne pas être des moyens. Benjamin ajoute que ces moyens purs ne

renvoient donc jamais directement à l'apaisement des conflits d'homme à homme, mais passent toujours par la voie des choses concrètes. C'est dans la relation la plus concrète entre conflits humains et biens (*menschlicher Konflikte auf Güter*) que se découvre le domaine des moyens purs. C'est pourquoi la technique (*Technik*), au sens le plus large du terme, est leur domaine le plus propre. Le meilleur exemple en est peut-être le dialogue (*Unterredung* [l'entretien, l'entrevue]), considéré comme technique d'accord (*übereinkunft*) civil.⁹⁸

Ce serait donc la technique de dialogue, cette recherche paisible d'un terrain d'entente entre deux personnes privées, qui exemplifierait le mieux la possibilité d'un domaine des moyens purement non-violents⁹⁹. Il ne s'agirait alors pas d'une négociation et certainement pas celle qui fait monnaie courante dans les relations syndicales. Il s'agirait d'une véritable entente sans déséquilibre de pouvoir entre les deux parties, ni d'institution ou d'État qui l'organise (évidemment sans ordre légal, puisqu'il s'agit d'une résolution non-violente), qui serait animée par des attitudes d'ouverture vers l'autre, qui, comme nous le disions, en sont les conditions subjectives préalables. Ces moyens appartiennent à la « sphère propre de "l'entente", le langage [étant totalement inaccessible à la violence].¹⁰⁰ » Il affirme que « tard seulement, au cours d'un processus caractéristique de la décadence, la violence juridique s'est néanmoins introduite sur ce

96 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 227.

97 Comme nous l'avons mentionné en introduction, la *Critique de la violence* devait servir de seconde partie d'un projet sur la « vraie politique », une politique des moyens purs.

98 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 227.

99 Pour une réflexion sur les possibilités positives d'un projet d'entente collective et de ses apports au concept de démocratie, voir le recueil de Giorgio Agamben, éd., *Démocratie, dans quel état?* (Paris: La Fabrique, 2009).

100 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 80.

terrain, en faisant de la tromperie un délit punissable.¹⁰¹ » Avant cette intervention juridique dans le domaine de l'entente entre personnes privées, Benjamin remarque que l'on concevait la tromperie comme analogue au dicton latin « *jus civile vigilantebus scriptum est* (le droit civil a été écrit pour des vigilants) – autrement dit “que ceux qui ont des yeux surveillent leur argent”¹⁰² ». François y voit justement la preuve de la place des attitudes de confiance et de courtoisie nécessaires à l'impunité du mensonge dans les premières républiques, qui, une fois tombées en décadence, « perd[ent] confiance en [leur] propre violence » et développent alors une crainte du mensonge, non pas « pour des raisons morales, mais par crainte des actes de violence que cette tromperie pourrait entraîner de la part de la personne trompée.¹⁰³ » Benjamin y entrevoit une restriction sur les moyens purs à la disposition des personnes, « car en interdisant la tromperie, le droit limite l'emploi de moyens tout à fait non violents, parce qu'ils pourraient, par réaction, provoquer la violence.¹⁰⁴ » Le droit interdit donc la tromperie pour la même raison qu'il autorise la grève aux travailleurs¹⁰⁵ : pour limiter la violence du peuple qui forme pour lui une menace étant donné qu'elle entre en conflit avec le monopole juridico-étatique sur la violence. Encore une fois, la maxime générale du droit européen s'impose. La tromperie peut mener à la violence, ce qui menace le monopole du droit sur la violence, alors il l'interdit.

§ 13 – Destruction de la violence de l'État

Maintenant, que faire de ces violences légales et étatiques ubiquitaires? Est-ce qu'une action qui tenterait de faire tomber cette violence, de l'éliminer serait vouée à reproduire la violence? Est-il possible de sortir du cycle, jusqu'ici éternel, de la violence?

Où se situerait plus précisément la grève par exemple? Plus tôt, Benjamin l'avait classée comme moyen violent. Il précise maintenant que « la lutte des classes, la grève ici, sous certaines conditions, doit être considérée comme un moyen pur.¹⁰⁶ » Benjamin reprend alors la distinction de Georges Sorel entre grève générale politique et grève générale prolétarienne. Chez Sorel, la première a « pour but de montrer au gouvernement qu'il fait fausse route et qu'il y a des forces capables de lui résister¹⁰⁷ ». Il s'agit donc d'une forme de contestation qui vise à obtenir certaines

101 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 227.

102 Ibid., 228.

103 Ibid.

104 Ibid.

105 « Auparavant, les travailleurs, en effet, recouraient tout de suite au sabotage et incendiaient les usines. » Ibid., 228-29.

106 Ibid., 229.

107 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908; repr., Paris: Éditions Marcel Rivière, 1972), 190.

concessions. Lorsqu'on fait la grève générale politique, on a l'intention de retourner au travail une fois que les négociations sont terminées. Ceux qui pratiquent la seconde, la grève générale prolétarienne, n'ont pas l'intention de retourner au travail qu'une fois qu'il est « complètement transformé¹⁰⁸ ». Ce ne sont pas des concessions ni de maigres améliorations des conditions de travail qui sont visées, mais une transformation totale du système. En effet, comme le précise Benjamin, « la grève générale prolétarienne s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État.¹⁰⁹ »

Dans le cas de la grève générale politique, comme le note Sorel, « l'État ne perdrait rien de sa force [et] la transmission [du pouvoir] se ferait de privilégiés à privilégiés¹¹⁰ ». En obtenant des concessions, les travailleurs ne visent qu'une modification des relations de droit. Les grèves générales politiques sont donc nécessairement des moyens qui participent au maintien de l'ordre légal – et, par extension, de la violence légale ubiquitaire. Ainsi, les grèves générales politiques sont des entreprises « fondatrice[s] de droit¹¹¹ », parce qu'elles entendent changer les lois, mais se positionnent toujours en faveur de l'existence du régime de droit existant. En d'autres termes, pour les grévistes politiques, le problème n'est pas tant la violence du droit en général, mais que cette violence les touche. De ce point de vue, avoir les *bonnes* lois serait alors suffisant pour régler le problème.

Dans le cas de la grève générale prolétarienne, Benjamin y voit un moyen pur, non-violent. Pourquoi? C'est parce qu'elle ne participe pas au maintien de la violence de l'ordre légal existant, mais vise plutôt sa destruction. Alors que la grève générale politique est fondatrice de droit, la grève générale prolétarienne, « au contraire, est anarchiste.¹¹² » Pourtant, si pour Benjamin il faut considérer la grève générale prolétarienne comme non-violente, cette thèse ne fait pas l'unanimité. Généralement, c'est plutôt l'inverse qui est professé dans la culture populaire : les groupes antiautoritaires et anticapitalistes étant fréquemment qualifiés de « casseurs » et de « groupes violents »¹¹³. Les révolutions et insurrections sont rarement célébrées pour leur non-violence. Benjamin offre déjà un contre-argument : comme nous l'avons vu plus tôt, le caractère violent ou non d'une action dépend uniquement des moyens. Mais puisque « le pouvoir étatique

108 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 231.

109 Ibid., 230.

110 Sorel, *Réflexions sur la violence*, 225.

111 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 231.

112 Ibid.

113 Francis Dupuis-Déri, *Les black blocs: la liberté et l'égalité se manifestent* (Montréal: Lux, 2010), 17.

[ne] voit que les conséquences, [alors] il s'attaque à elle comme une prétendue violence.¹¹⁴ » Ce point nous amène à considérer la question de la violence en tant que pur moyen, qui ne vise aucune fin particulière.

1.4. § 14-19 - Violence im-médiate (*unmittelbar Gewalt*)

Maintenant que la table est mise, nous pouvons retourner à la tâche principale d'une critique de la violence. Que serait donc une violence dont la fonction n'est pas médiate, c'est-à-dire qui n'est pas employée en tant que moyen en vue d'une fin.

§ 14 - Violence comme manifestation

Considérant que « toute idée d'un accomplissement des tâches humaines, de quelque façon qu'on l'envisage [reste] irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence » et considérant que toute violence employée en tant que moyen participe à la structure fin-moyen et, de ce fait, à la violence juridique, nous pouvons nous demander de quoi aurait l'air, si elle est possible, une violence qui échappe à la sphère juridique et qui est donc totalement différente de « celles qu'envisage toute théorie juridique.¹¹⁵ »

Pour trouver ces formes de violence complètement inconnues des théories juridiques, Benjamin pose à nouveau la question du dogme fondamental commun des théories du droit naturel et du droit positif :

[si] des fins légitimes peuvent être atteintes par des moyens légitimes, des moyens légitimes sont employés pour atteindre des fins légitimes[, alors que] se passerait-il alors si cette sorte de violence, comme voulue par le destin, se trouvait en conflit inconciliable avec des fins justifiées, et si en même temps il fallait envisager une violence d'une autre sorte qui ne pourrait être pour ces fins ni le moyen légitime, ni le moyen illégitime mais se comporterait envers elle non comme un moyen, mais d'une [toute] autre manière?¹¹⁶

Comme nous le remarquons plus tôt, les théories du droit naturel et du droit positif partagent la prémisse selon laquelle des moyens légitimes peuvent atteindre des fins justes. Benjamin revient

114 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 232.

115 Ibid., 233.

116 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 88.

sur cette proposition qu'il établissait au troisième paragraphe : s'il y avait un conflit insurmontable entre l'emploi de moyens légitimes et l'atteinte de fins justes, on verrait alors que les problèmes de droit sont tous ultimement indécidables¹¹⁷. Cette assertion sera d'une grande importance dans la lecture de Derrida.

Plus tôt, Benjamin soulevait également la nécessité, pour réaliser une critique de la violence, « d'établir des critères indépendants tant pour la justice des fins que pour la légitimité des moyens.¹¹⁸ » C'est maintenant qu'il peut finalement répondre à cette question : « ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même.¹¹⁹ » Nous pourrions mieux comprendre cette affirmation au fil de l'analyse des pages suivantes. Pour l'instant, elle demeure tout de même énigmatique et peu intuitive. Pour Benjamin,

cette vérité est rarement reconnue, [...] parce que l'habitude s'est enracinée de penser ces fins justifiées comme celles d'un *droit possible*, c'est-à-dire non seulement comme *universellement valables* (ce qu'implique analytiquement le caractère propre de la justice), mais aussi comme *universalisables*, ce qui, comme on pourrait le démontrer, contredit à ce caractère. Car des fins qui, pour une situation, sont justifiées et doivent être universellement reconnues ou qui sont universellement valables, ne sont telles pour aucune autre situation, si analogue soit-elle à la première sous d'autres rapports.¹²⁰

En soulignant l'impossibilité d'un droit universel, il souligne aussi la re-fondation du droit opérée lors de chaque décision juridique. La justification des fins n'est jamais un donné, elle dépend toujours de la situation précise et jamais totalement répliquable ni prévisible lors de laquelle elle est visée.

Pour établir des critères de légitimité des moyens et de justification des fins, il faut imaginer une fonction non médiate de la violence. Benjamin donne alors l'exemple de la violence qui surgit dramatiquement d'un saut de colère : cette violence n'est pas le moyen en vue de quelconque fin,

117 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 233.

118 Ibid., 212.

119 Ibid., 233.

120 Ibid., 234.

mais manifestation de la colère vécue. La fonction immédiate de la violence comme manifestation sera le fil conducteur des prochains paragraphes.

§ 15 - Violence mythique

Benjamin ouvre le paragraphe avec une affirmation claire : « La violence mythique, sous ses formes archétypiques, est pure manifestation des dieux. Non moyen de leurs fins, à peine manifestation de leur vouloir, d'abord manifestation de leur existence (*Dasein*).¹²¹ » Pour démontrer cette affirmation, Benjamin évoque la légende grecque de Niobé. L'hubris de Niobé, reine de Thèbes, fille de Tantale et femme d'Amphion, est décrite dans le dernier chapitre de l'*Iliade* d'Homère :

Niobé s'égalait à Létô [la déesse de la fertilité], [car elle] n'avait que deux enfants, alors qu'elle en avait elle-même une foule! [Apollon et Artémis] cependant tuèrent tous les siens, qui restèrent neuf jours étendus dans leur sang, [...] et ce furent les dieux eux-mêmes, [qui,] le dixième jour, enfin les enterrèrent. [...] Et maintenant, parmi les rocs, [...] Niobé, changée en pierre par les dieux, rumine ses malheurs.¹²²

Benjamin remarque qu'en s'égalant à la déesse de la fertilité, Niobé n'enfreint aucune loi existante. Le meurtre de ses enfants par Apollon et Artémis ne peut donc pas être considéré comme « un simple châtement¹²³ » pour une infraction légale. Benjamin poursuit, la « violence [d'Apollon et Artémis] fonde un droit, bien plutôt qu'elle ne punit une infraction à un droit existant.¹²⁴ » Lorsque Niobé se place en égale à la déesse, elle provoque, très littéralement, le destin en remettant en cause la hiérarchie mortels-immortels et en « contest[ant] le statut privilégié des dieux¹²⁵ ». En retour, Niobé subit une violence qui est la pure manifestation du pouvoir des dieux. Cette violence instaure et réitère la frontière qui sépare les mortels des dieux. L'instauration de cette frontière, c'est la fondation du droit lui-même. Dans les mots de l'historienne Astrid Deuber-Mankowsky, « le meurtre des enfants de Niobé manifeste l'existence des dieux en tant que législateurs, en tant que détenteurs du pouvoir et du monopole sur l'usage

121 Ibid.

122 Homère, *Iliade*, trad. par Robert Flacelière, Bibliothèque de la Pleiade 115 (Paris: Gallimard, 2006), 24.603–610.

123 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 234.

124 Ibid.

125 Michelle Ty, « Benjamin on the Border », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 312, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708371>.

de la violence.¹²⁶ » Comme lorsque la police opère par décrets, les dieux font loi par la force, la loi étant secondaire à la manifestation de la force qu'elle sert à justifier *après coup*. La culpabilité muette et le deuil éternel de Niobé sont cristallisés par sa transformation en pierre pleureuse et son corps de pierre devient la marque permanente de la frontière entre l'humanité et les dieux. Deuber-Mankowsky poursuit : « une menace et une culpabilité éternelles qui précèdent le sujet de droit, qui hérite de la loi que Niobé monumentalise, se révèlent être le moyen violent de préserver l'État [comme] présence éternelle [et comme] monopole de l'usage de la force à travers le temps.¹²⁷ » Remarquons qu'ici semble étonnamment apparaître la fonction fondatrice de droit de la violence. Si la violence mythique est si semblable à la violence fondatrice de droit, cela peut sembler problématique, parce que l'on concevait plus tôt cette dernière comme étant située uniquement au niveau des moyens. Or, ici, il est indubitablement question de violence immédiate, qui se dégage donc nécessairement d'une relation moyens-fins. Pour Benjamin, cette problématique éclaire le fondement de toute violence juridique : le destin. À cet effet, la violence fondatrice de droit et la violence mythique sont identiques :

La fonction de la violence dans la fondation du droit est en effet double, au sens où la fondation de droit s'efforce d'atteindre comme sa fin, avec la violence comme moyen, ce qui est établi comme droit, mais à l'instant où elle pose comme droit la fin qu'elle vise, elle ne congédie pas la violence, mais en fait une violence immédiate et fondatrice de droit au sens strict, en instaurant non une fin libre et indépendante de la violence, mais une fin nécessairement et intimement liée à elle en tant que droit, sous le nom de pouvoir (*Macht*).¹²⁸

Il faut concevoir deux échelles : la première en termes de violence médiata, la seconde en termes de violence immédiate. Au moment de l'acte fondateur, selon la logique des fins et moyens, la violence est employée à titre de moyen en vue de la fondation d'un droit. Sur l'autre échelle, cette violence performe la fondation de son pouvoir en se manifestant comme tel. Cette violence ne vise alors aucune fin particulière et, en ce sens, constitue à peine un moyen; elle est un acte de manifestation immédiate du pouvoir, de son existence et du droit qui l'incarne. C'est pour cette

126 Astrid Deuber-Mankowsky, « Niobe and Korah, Different Orders of Time: A Commentary on Paragraphs 14–17 of Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence" », *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 298, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708363>.

127 Ibid.

128 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 91-92.

raison que Benjamin affirmait plus tôt que le droit est toujours déjà pourri par la violence. Telle est donc l'origine dans le domaine du destin de la menace juridique que Benjamin mentionnait au passage au neuvième paragraphe. C'est en tant que violence mythique que la violence qui fonde et conserve le droit acquiert son caractère menaçant. Lorsque Niobé se transforme en pierre, elle devient à la fois le signe de la culpabilité de tous les sujets de droit et celui de la puissance des dieux – le rocher devenant la marque indélébile de la frontière entre l'humanité et les dieux, et symbole des conséquences inévitables de la transgression de cette frontière.

§ 16 – Tracer des frontières : la fondation mythique du droit

On en comprend que toute « fondation de droit [est aussi] fondation de pouvoir (*Rechtsetzung ist Machtsetzung*)¹²⁹ » et que « le pouvoir (*Macht*) est le principe de toute fondation mythique du droit (*mythischen Rechtsetzung*).¹³⁰ » Pour Benjamin, le droit étatique constitutionnel (*Staatsrecht*) est un cas clair de ce principe. C'est l'acte de tracer des frontières, comme dans la légende de Niobé, qui est l'origine de toute fondation de droit, particulièrement dans le droit constitutionnel. Une frontière n'est pas seulement géographique. Prenons par exemple l'expression « dépasser les bornes ». Lorsqu'une personne dépasse les bornes, elle transgresse une loi, souvent non écrite. Elle empiète donc du mauvais côté d'une frontière. Une loi marque toujours une frontière entre le légal et l'illégal. Lorsqu'une frontière est marquée, donc qu'un droit est fondé, c'est aussi un pouvoir qui est fondé, soit celui d'imposer une limite, une frontière aux actions possibles. Et pourtant, ces frontières sont tracées sous le couvert de l'égalité :

Là où l'on définit des frontières, [...] on reconnaît, sur un mode *démoniquement ambigu*, des droits « égaux »; pour les deux contractants, c'est la même ligne qu'il n'est point permis de franchir. Ainsi apparaît, dans une terrible primitivité (*Ursprünglichkeit*), l'*ambiguïté mythique* des lois [...] qu'Anatole France évoque sur un mode satirique lorsqu'il dit : « Elles interdisent également aux pauvres et aux riches de coucher sous les ponts. »¹³¹

Cette ambiguïté démonique ou mythique dans l'application des lois démontre l'impossibilité d'une loi dont l'application serait réellement égale. Par définition, toute frontière légale

129 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 236: « et, dans cette mesure, un acte (Akt) de manifestation immédiate de la violence (unmittelbarer Manifestation der Gewalt). »

130 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 92.

131 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 236, nous soulignons.

criminalise, inaugure et crée sa transgression. À cet effet, Benjamin rappelle la thèse de Sorel, qui soutenait que tout droit était à l'origine privilège (*Vor-recht*, littéralement « pré-droit ») des puissants¹³².

Le résultat de cette ambiguïté, c'est un déséquilibre dans l'application des lois. Elles inaugurent alors aussi le déséquilibre de pouvoir entre les personnes qui peuvent se permettre de dépasser les limites (ou qui n'ont pas besoin de le faire, ou encore qui savent où elles se trouvent par rapport à la frontière), et celles qui ne peuvent pas se le permettre (mais qui sont tout de même tenues de le faire). Ce n'est pas parce qu'il est illégal de le faire que les riches ne dorment pas sous les ponts, c'est parce qu'ils ont déjà un toit. Inversement, ce n'est pas parce qu'ils pensent que c'est légal d'y dormir que les personnes en situation d'itinérance le font, c'est par nécessité. Remarquons aussi que c'est principalement ceux qui sont déjà moins privilégiés qui subissent la violence du droit. C'est même souvent cette violence qui les dérobe de la possibilité d'une résolution (tout court, mais aussi non-violente) de l'injustice qu'ils vivent, parce qu'en fondant un pouvoir, la fondation de droit inaugure aussi un déséquilibre de pouvoir qui rend inopérables les moyens purs. Une personne en situation d'itinérance ne peut jamais simplement discuter ouvertement avec un propriétaire pour avoir accès au logement. Le pouvoir est astronomiquement déséquilibré entre les deux parties, rendant toute entente impossible. Dans les mots saisissants de Michelle Ty, la violence mythique fondatrice de droit est « une prise de pouvoir sans fondement qui conduit à la division structurelle¹³³ » dès qu'elle trace des frontières. Les frontières sont erratiques, elles peuvent changer à tout moment et lorsque l'ordre est dicté par des décrets à outrance, c'est la nature par excellence de l'état d'exception qui se révèle. Nous pouvons donc lire l'essai de Benjamin comme un excellent exposé de l'origine de la violence structurelle. Nous reviendrons plus longuement sur cette question au troisième chapitre.

§ 17-18 - Violence divine

Benjamin nous permet maintenant de saisir avec « certitude [le] caractère pernicieux (*Verderblichkeit*) de [la] fonction historique [de la manifestation mythique de la violence immédiate, identique à la force du droit]¹³⁴ ». Ici, *Verderblichkeit*, qu'on traduit par « caractère

132 Byung-Chul Han réduit d'ailleurs toute la thèse benjaminienne sur la violence à cette assertion : que le droit est le privilège des puissants. Voir Byung-Chul Han, *Topology of Violence*, trad. par Amanda DeMarco (Cambridge: MIT Press, 2017), 48-49.

133 Ty, « Benjamin on the Border », 314.

134 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 237-38.

pernicieux » renvoie aussi à un caractère périssable, donc qui est susceptible de pourrir. Cela fait écho à ce que Benjamin évoquait plus tôt comme quelque chose de pourri au cœur du droit. Cette violence mythique à l'origine de tout droit, il ranchérit, « notre tâche est donc d'en finir avec elle.¹³⁵ » Il faut alors imaginer « une [contre-]violence *pure et immédiate*, capable d'endiguer la violence mythique.¹³⁶ » Une telle violence serait le contraire total de la violence mythique. Pour la définir, Benjamin a recours à de nombreuses oppositions avec la violence mythique. À des fins de clarté, nous les avons rassemblées dans le Tableau 1.

Tableau 1 : Violence mythique et violence divine

Violence mythique	Violence divine
Fondatrice de droit	Destructrice de droit
Pose des frontières	Détruit sans limites
Impose la faute et l'expiation	Lave de la faute et dé-expie (absout)
Menace	Frappe sans avertir
Sanglante	Mortelle sur un mode non sanglant
Exercée au nom d'elle-même	Exercée au nom du vivant
Exercée contre la vie simple	Exercée contre toute vie
Exige le sacrifice	Accepte le sacrifice

Pour illustrer la violence divine, Benjamin oppose à la légende de Niobé celle que subit la bande de Coré dans le seizième chapitre du livre des Nombres (16:1-40) de la Torah¹³⁷. Au moment où Coré conteste le prophétisme de Moïse, le peuple a déjà reçu les commandements divins. Pour

¹³⁵ Ibid., 238.

¹³⁶ Ibid., 238, nous soulignons.

¹³⁷ Le récit est le suivant : « Coré avait ameuté contre [Moïse et Aaron] toute la communauté à l'entrée de la tente d'assignation. [...] Et l'Éternel parla à Moïse et à Aaron en ces termes: "Séparez-vous de cette communauté, je veux l'anéantir à l'instant!" Mais ils tombèrent sur leur face et dirent: "[Seigneur!] Quoi, un seul homme aura péché, et tu t'irriteras contre la communauté tout entière!" Et l'Éternel parla ainsi à Moïse: "Parle à la communauté et lui dis: Écartez-vous d'autour de la demeure de Coré, de Dathan et d'Abirâm!" [...] le sol qui les [Dathan et Abirâm] portait se fendit, la terre ouvrit son sein et les dévora, eux et leurs maisons, et tous les gens de Coré, et tous leurs biens. Ils descendirent, eux et tous les leurs, vivants dans la tombe; la terre se referma sur eux, et ils disparurent du milieu de l'assemblée. Et tous les Israélites qui étaient autour d'eux s'enfuirent à leurs cris, disant: "La terre pourrait bien nous engloutir!" Puis un feu s'élança de devant le Seigneur, et consuma les deux cent cinquante hommes qui avaient offert l'encens. » Voir « Nombres », dans *Bible du Rabbinate* (Sefaria, 1899), chap. 16.

cette raison, lorsque Coré et ses acolytes les transgresse, ils sont immédiatement éliminés – engloutis par la terre qui s’ouvre sous leurs pieds, puis brûlés vifs par Dieu. Comme on l’apprend un peu plus loin dans le livre des Nombres (26:11), « [q]uant aux fils de Coré, ils ne périrent point.¹³⁸ » Il n’y a donc ni de culpabilité ni de menace qui persistent une fois que la bande de Coré disparaît¹³⁹. Comme le note Deuber-Mankowsky, « contrairement aux enfants de Niobé, les enfants de Coré n’ont pas à payer pour les péchés de leurs parents.¹⁴⁰ » Selon son interprétation du texte de Benjamin, lorsque ce dernier affirme que la violence divine est mortelle sur un mode non sanglant, il veut dire qu’elle surmonte la faute capitale (*blood guilt, Blutschuld*)¹⁴¹. En ce sens, Benjamin remarque une « profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère [dé-]expiateur (*Entsühnung*) de cette violence. Car le sang est le symbole de la simple vie.¹⁴² » Les enfants de Niobé subissent une mort sanglante, alors que la bande de Coré périt sans faire couler une once de sang.

Peter Fenves, dans son introduction à la récente édition critique anglaise de la *Critique de la violence*, donne une autre interprétation du caractère dé-expiateur de la violence divine. Selon lui, il faut porter une attention particulière à la distinction entre expiation (*Sühne*) et dé-expiation (*Entsühnung*). *Sühne* serait l’empiètement du droit, et *Entsühnung* serait alors, à l’inverse, le désempiètement, la distanciation du droit¹⁴³. Lorsque la terre s’ouvre et avale la bande de Coré, la dé-expiation qui est opérée par la violence divine ne laisse aucune trace de ce qui est arrivé (de la même façon qu’elle ne fait couler aucun sang). La loi divine n’est pas inscrite sur la surface de la Terre comme c’était le cas dans la légende de Niobé, où la pierre en laquelle elle est transformée devient la marque du droit et de la différence entre les mortels et les cieux. Pour Fenves, la dé-expiation n’aurait donc rien à voir avec le pardon. Son interprétation contraste significativement avec ce que d’autres commentateurs avaient soulevé, soit que la violence divine qu’évoque Benjamin agirait comme une sorte de « tempête de pardon (*storm of forgiveness*) ». C’est l’interprétation que privilégient notamment Deuber-Mankowsky, James R. Martel¹⁴⁴ et Ashraf

138 « Nombres », 26:11.

139 Deuber-Mankowsky, « Niobe and Korah, Different Orders of Time », 303.

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 238.

143 Peter Fenves, « Introduction », dans *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*, par Walter Benjamin, éd. par Julia Ng (Stanford: Stanford University Press, 2021), 32.

144 James R. Martel, *Divine violence: Walter Benjamin and the eschatology of sovereignty* (Milton Park: Routledge, 2012).

Noor. Ces derniers fondent leur interprétation sur un autre essai de Benjamin, très court, intitulé « La signification du temps dans le monde moral »¹⁴⁵.

La violence divine est le concept le plus central que Benjamin forme dans cet essai. Comme l'affirme Richard J. Bernstein dans sa lecture de la « Critique », toute interprétation de l'essai dépend de l'interprétation du concept de violence divine et de son rôle dans le cadre d'une critique de la violence¹⁴⁶. Dans la même lecture, il présente brièvement quelques interprétations de la violence divine de divers commentateurs dont nous n'avons pas traité directement jusqu'ici. Nous allons donc rapidement les passer en revue pour avoir une vision plus générale de la problématique.

Herbert Marcuse, dans sa postface à l'édition allemande de 1965, y voit un texte révolutionnaire sans équivoque¹⁴⁷. Pour lui, « le messianisme de Benjamin n'a rien à voir avec la religiosité conventionnelle : pour [Benjamin], la culpabilité et l'expiation sont des catégories sociales.¹⁴⁸ » Oskar Negt, dans la foulée de Mai 68, interprétera le texte de façon semblable¹⁴⁹. Leur interprétation est claire : la violence divine est la violence révolutionnaire dont la tâche est de briser le cycle de la violence. Cette interprétation rend bien compte de l'objectif révolutionnaire assumé de Benjamin tout au long de l'essai. Cependant, elle ne permet pas, selon Bernstein, de rendre compte de la complexité de la distinction entre violence mythique et violence divine. Pour Judith Butler¹⁵⁰ et Simon Critchley¹⁵¹, c'est tout à fait l'inverse¹⁵². Pour eux, la violence divine serait en fait non-violente. Cette interprétation est intéressante à bien des égards, mais demeure

145 Noor écrit : « Benjamin employs the image of the storm of forgiveness, [it] is presented as absorbing the wrongdoers cry of fear through the voice. In contradistinction to the “Windstille” of fear, the cry is absorbed here into the voice of God. [...] First, the cry is drowned out in the voice of God. Second, the cry is destroyed, obliterated in an ultimate decline. This is, however, the ambiguity of the forgiveness that Benjamin envisages here. The cry is both absorbed by the voice of God and destroyed by it. Parallel to this, the hand of God erases all traces of the ill-deed. Obliteration in this sense is compatible with the moral world insofar as the ill-deed itself is eradicated during the destruction. » Voir Ashraf Noor, « Walter Benjamin: Time and Justice », *Naharaim* 1, n° 1 (1 août 2007): 52, <https://doi.org/10.1515/NAHA.2007.006>.

146 Richard J. Bernstein, *Violence: Thinking Without Banisters* (Cambridge: Polity Press, 2013), 56.

147 Ibid.

148 Herbert Marcuse, « Nachwort », dans *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, par Walter Benjamin (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1965), 99-107.

149 Brendan P. Moran et Carlo Salzani, « Introduction », dans *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, éd. par Brendan P. Moran et Carlo Salzani, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy (London: Bloomsbury Academic, 2015), 3; Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, 17.

150 Judith Butler, « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's “Critique of Violence” », dans *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, éd. par Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan (Fordham University Press, 2006), <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0009>.

151 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London: Verso, 2014).

152 Bernstein, *Violence*, 58.

problématique, parce que Benjamin n'écrit jamais que la violence divine serait essentiellement non-violente. Bien au contraire, il semble plutôt souligner la nécessité révolutionnaire d'employer la violence.

En effet, dans le paragraphe suivant, il approfondit la notion de violence divine en précisant qu'elle ne donne pas « le champ libre pour exercer les uns contre les autres la violence qui donne la mort.¹⁵³ » C'est sur cet aspect de la violence divine que Butler et Critchley se concentrent lorsqu'ils l'interprètent comme une violence *non-violente*. Benjamin précise que la violence divine n'ouvre pas la porte à de tels comportements meurtriers, parce qu'à « la question : “M'est-il permis de tuer?” l'imprescriptible réponse est le commandement “Tu ne dois pas tuer”.¹⁵⁴ » Pour lui, il ne faut toutefois pas comprendre le commandement divin comme une loi. On ne respecte pas les commandements par crainte de représailles, mais comme façon d'assumer sa responsabilité. Ce que cela signifie, c'est qu'il ne faut pas interpréter le commandement divin comme une obligation absolue. Il y a des circonstances qui nécessitent l'emploi de la violence. À cet effet, il note : « le commandement n'est pas le critère du jugement, mais le fil conducteur de l'action pour la personne ou la communauté qui agit, qui, dans leur solitude, ont à se mesurer avec lui et dans des cas extraordinaires, doivent prendre la *responsabilité* d'en faire abstraction.¹⁵⁵ » Cette citation peut jeter le doute sur l'interprétation de Butler et Critchley. Nous reviendrons plus amplement sur ce caractère *responsable* que peut prendre la violence dans les prochains chapitres.

§ 19 - Destitution du droit

Le dernier paragraphe sert de conclusion. Benjamin affirme que la « critique de la violence est la philosophie de son histoire.¹⁵⁶ » Cette affirmation emblématique annonce ce qu'il faut maintenant faire maintenant que nous comprenons comment se déploie actuellement la violence mythique du droit : il faut cesser de jouer son jeu. Benjamin nous invite à cesser de regarder « la réalité la plus proche », car c'est cette vision myope qui nous condamne à reproduire le cycle de la violence. La violence divine, elle, peut prendre un point de vue plus large, qui sort de la dialectique de la reconnaissance et qui évite les écueils de la vision myope du mythe. Comment sortir de l'impasse du cycle de la violence? Il faut briser « le cercle magique des formes mythiques du droit » et cette

153 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 239.

154 Ibid.

155 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 97, nous soulignons.

156 Ibid., 100.

« rupture » est la « destitution (*Entsetzung*) du droit¹⁵⁷ ». Benjamin ne nous donne aucune instruction pour y arriver. Il nous indique seulement qu'il faut rejeter toute violence mythique et que nous ne pouvons jamais reconnaître avec certitude la violence divine, révolutionnaire. Nous reviendrons plus attentivement sur cette idée de destitution du droit au troisième chapitre.

157 Ibid., 101. Cette notion aura une riche postérité chez Giorgio Agamben et les autres penseurs de la destitution. Voir notamment Giorgio Agamben, *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*, Opus (Paris: Éditions du Seuil, 2016); Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours*; Comité invisible, *L'insurrection qui vient* (Paris: La Fabrique, 2007); Comité invisible, *À nos amis* (Paris: La Fabrique, 2014).

Chapitre 2 – Derrida, lecteur de Benjamin

*L'État est simultanément
autoprotecteur et autodestructeur,
remède et poison.*

Jacques Derrida¹⁵⁸

Force de loi réunit deux textes lus par Derrida lors de deux conférences entre 1989 et 1990. La première partie, « Du droit à la justice », a été prononcée à la Cardozo Law School en octobre 1989 et la seconde, « Prénom de Benjamin », en avril 1990 à l'Université de Californie à Los Angeles dans le cadre d'un colloque sur le nazisme et la « solution finale ». Nous analysons ici ces deux textes en ordre chronologique. Le premier met la table pour le second qui est un commentaire sur la *Critique de la violence* de Benjamin que nous avons analysée dans le premier chapitre.

2.1. Justice, force et fondement mystique de l'autorité

Derrida nous rappelle d'abord le fragment suivant des *Pensées* de Pascal :

Justice, force. – Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. – La justice sans la force est impuissante. 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.¹⁵⁹

Derrida y décèle deux sens du *devoir*. Le premier est celui de la justice. On dit, par exemple, « tu dois agir ainsi ». Dans ce cas, il s'agit d'une expression normative : « il faut agir ainsi, agir ainsi est juste ». Le second sens est celui de la nécessité. On dit, par exemple, « tu dois vieillir ». Dans

158 Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre: dialogues à New York (octobre - décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, éd. par Giovanna Borradori, La philosophie en effet (Paris: Galilée, 2004), 182.

159 Blaise Pascal, *Pensées*, éd. par Léon Brunshvicg (1670; repr., Paris: Flammarion, 2015), sect. 298.

ce cas, il s'agit d'une expression plutôt descriptive : « il est nécessaire d'agir ainsi, ne pas agir ainsi est impossible/impensable ». Dans les mots de Derrida, « 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.¹⁶⁰ » Pour que la justice soit juste, elle doit être suivie, mais pour qu'elle soit suivie, elle doit être « enforcé » ou « en vigueur et appliquée ». Derrida en conclut que « la nécessité de la force est donc impliquée dans le juste de la justice.¹⁶¹ »

Derrida identifie chez Pascal et Montaigne¹⁶² la possibilité d'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.¹⁶³ » Or, Derrida entend creuser encore plus loin :

cette pensée pascalienne concerne peut-être une structure plus intrinsèque. [...] Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative [...] : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force[,] mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence [entendons *Gewalt*] une relation plus interne et plus complexe.¹⁶⁴

Ces passages cadrent bien avec ce que nous apprenait Benjamin au premier chapitre : le droit et la violence sont si imbriqués que nous éprouvons souvent de la difficulté à discerner l'un de l'autre. Pour Derrida, il y a une violence particulière à l'œuvre dans le moment instituteur de droit. Mais comment juger du caractère juste ou injuste de la force performative qui fonde le droit en rompant avec le droit existant? Il poursuit :

l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, [est] une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste

160 Derrida, *Force de loi*, 27.

161 Ibid., 28.

162 Montaigne, dont Pascal s'inspire, fait une distinction nette entre le droit et la justice : « Les loix se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont point d'autre. [...] Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit. » Voir Michel de Montaigne, *Essais*, vol. 2, 2 vol. (1580; repr., Lausanne: Rencontre, 1968), livre III, chap. XIII.

163 Derrida, *Force de loi*, 32.

164 Ibid.

[, car] aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait garantir ni contredire ou invalider.¹⁶⁵

Nous ne pouvons garantir ni le caractère juste ni le caractère injuste de la fondation du droit. En effet, nous ne pouvons nous appuyer sur aucun des principes existants pour rompre avec ces derniers. Toutes les justifications du droit sont injustifiables, au sens où elles ne peuvent pas être justifiées en dehors d'elles-mêmes. Nous ne pouvons donc pas juger de la justice ou de la légitimité de cette violence :

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. [...] Même si le succès de performatifs fondateurs de droit (par exemple, et c'est plus qu'un exemple, d'un État comme garant d'un droit) suppose des conditions et des conventions préalables (par exemple dans l'espace national ou international), la même limite « mystique » ressurgira à l'origine supposée desdites conditions, règles ou conventions – et de leur interprétation dominante.¹⁶⁶

En d'autres termes, même les conventions sur lesquelles s'appuient les critères de légitimité des États reposent ultimement sur un fondement sans fondement, car il précède l'existence de ces critères. Pour illustrer, on peut penser, à ce que Pierre Charron désignait déjà au XVI^e siècle comme la règle des règles : « selon tous les sages, [...] la generale loy des loix, est de suyvre et observer les loix et coustumes du pays où l'on est¹⁶⁷ ». Si l'on fouille, même l'origine de cette convention est sans fondement : elle suppose des frontières, une autorité qui l'administre et l'existence de lois; qui toutes ont une origine sans fondement. Pour le dire autrement, la fondation de la loi est toujours présupposée, jamais expliquée ni explicable, donc sans fondement.

Pour répondre au problème phare du colloque auquel Derrida présente cette conférence, soit « La déconstruction et la possibilité de la justice », il se penche sur les conséquences de cette structure violente du droit sur la justice. Pour lui, le droit peut être déconstructible pour deux raisons.

165 Ibid., 32-33.

166 Ibid., 34.

167 Pierre Charron, *De la sagesse*, 1820, 206, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9613333w>.

D'une part, parce qu'il est fondé sur des « couches textuelles interprétables et transformables ». Par exemple, la jurisprudence est une compilation de décisions interprétatives, donc déconstructibles. D'autre part, le droit est également déconstructible, parce que, comme nous l'avons vu, son « ultime fondement par définition n'est pas fondé » : l'origine de l'autorité légale est sans fondement, car elle précède toute justification possible. Pour Derrida, ce serait « cette structure déconstructible du 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. [...] *La déconstruction est la justice*.¹⁶⁸ » Pour mieux les comprendre, analysons ces affirmations en détail.

2.2. (In)déconstructibilité

La déconstruction est la justice, parce qu'elle a lieu entre le déconstructible et l'indéconstructible et parce que la justice procède de façon déconstructive. Déconstruire c'est l'acte qui remet en question et permet de remettre en question la primordialité de ce qu'on tient pour primordial. En ce sens, pour déconstruire le droit, il faut que cette remise en question soit possible. Or, le droit n'admet pas cette possibilité. Pour supporter cette affirmation, citons l'argument de Derrida :

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 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, déterminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où il y a X (l'indéconstructible), donc dans la mesure (là) où il y a (l'indéconstructible).¹⁶⁹

La première proposition est la suivante : « La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible. » C'est donc la déconstructibilité de quelque chose, notamment celle du

¹⁶⁸ Derrida, *Force de loi*, 35.

¹⁶⁹ Ibid., 32.

droit, qui rend la déconstruction possible. Cette proposition semble triviale : que serait la déconstruction si rien n'était déconstructible? Pour qu'elle prenne son sens, il faut la considérer dans le contexte des deux autres propositions : « L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle. [Donc,] la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit.¹⁷⁰ » Pour illustrer, Robert Sinnerbrink résume ce mouvement déconstructif ainsi : « la contestation du droit (*law*) au nom de la justice, le jeu instable entre ces deux pôles, est précisément le mouvement de la déconstruction en soi.¹⁷¹ » Pour Derrida, le jeu, c'est-à-dire à la fois l'espace et la relation, entre le droit et la justice exemplifie le fait qu'il n'y a pas de déconstruction sans déconstructible et sans indéconstructible et, conséquemment, que la déconstruction est rendue possible à la fois par l'indéconstructibilité de quelque chose comme la justice et la déconstructibilité de quelque chose comme le droit. En d'autres termes, la justice (et la déconstruction), c'est ce qui est rendu possible, *en tant qu'expérience de l'impossible*, par le caractère déconstructif et itératif du processus légal.

La justice excède le droit et c'est ce qui nous permet de le déconstruire, de le critiquer, de le faire progresser. Comme le note Sinnerbrink, « l'opération de la justice revêt un caractère déconstructif. [Ainsi,] le changement social et politique, l'action révolutionnaire et le progrès historique [sont placés] sous la rubrique de la justice déconstructive¹⁷² ». Cependant, on pourrait penser que cela suggère que la tension entre justice et droit est nécessaire pour que survienne tout changement social. En contrepartie, tout droit implique une certaine violence pour être « enforced », c'est-à-dire pour être appliqué (fondé et conservé). Il faudrait donc toujours une structure violente pour que le changement social soit possible. Le reste de ce chapitre cherchera précisément à tirer cela au clair.

Expérience de l'aporie

Pour Derrida, la justice et la déconstruction sont indéconstructibles et infinies, parce qu'elles exigent l'expérience de l'aporie : « Une expérience est une traversée [...], elle passe au travers et voyage vers une destination pour laquelle elle trouve le passage [...], elle est possible. Or, en ce

170 Ibid., 35.

171 Robert Sinnerbrink, « Deconstructive Justice and the “Critique of Violence” : On Derrida and Benjamin », *Social Semiotics* 16, n° 3 (2006): 488, <https://doi.org/10.1080/10350330600824433>.

172 Ibid.

sens, il ne peut y avoir d'expérience pleine de l'aporie, à savoir ce qui ne laisse pas le passage.¹⁷³ » En effet, une aporie est un cul-de-sac, un chemin par lequel on ne peut pas passer, un « non-chemin ». Dans un régime de droit donné, la remise en question des principes premiers, qui sont la clé de voûte des structures légales semble impensable : « il n'y a pas d'alternative » nous dirait Thatcher. Ainsi, *faire l'expérience de l'aporie*, c'est la possibilité – impensable au sein d'un régime de droit existant – que tout soit à refaire. Pour Derrida, c'est précisément par cette impossible expérience que la justice est possible :

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.¹⁷⁴

L'exigence de justice est donc un « juste *appel* ». La capacité à lui répondre, c'est ce que nous appelons la responsabilité¹⁷⁵. La justice est donc seulement possible en tant qu'acte où l'on pense l'impensable, où l'on se détache des principes premiers qu'on tenait pour primordiaux.

Derrida nous offre une autre façon de le formuler en passant par la calculabilité. Pour lui, la justice est une expérience de l'impossible, parce qu'elle nous demande de calculer l'incalculable. Alors que le droit est calculable, la justice nous demande de décider entre le juste et l'injuste sans avoir de règle à laquelle nous pourrions nous rapporter pour juger une situation : « Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul¹⁷⁶ ». Nous reviendrons brièvement sur cet aspect incalculable. Que quelque chose soit juste ou injuste ne dépend pas de sa légalité. Alors que la justice est impossible à fixer, le droit, lui, cherche continuellement un socle sur lequel se poser. Pour Derrida, la justice serait donc seulement possible au-delà de tout calcul et hors de nos normes. Elle n'est jamais présente, elle est toujours absente, en transit.

Double mouvement de la responsabilité de la déconstruction

Que la justice ne soit jamais présente en propre au sein de nos normes culturelles n'est pas une mauvaise chose :

173 Derrida, *Force de loi*, 37.

174 Ibid., 38.

175 Nous y reviendrons prochainement.

176 Derrida, *Force de loi*, 38.

à déconstruire les partitions qui instituent le sujet humain [...] 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.¹⁷⁷

Cette réinterprétation des limites qui ont conduit à certaines cultures, histoires et normes, c'est le travail de la déconstruction. Chez Benjamin, nous avons vu que la violence prenait la forme d'une délimitation, d'un tracé de frontières. Chez Derrida, la déconstruction prend la forme d'une ouverture et d'une abolition de ses frontières. Elle permet de remettre en question les principes sur lesquels se sont fondé et se fondent ces délimitations.

Contrairement à ce que les détracteurs de Derrida disaient, la déconstruction ne mène pas « 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 mouvement¹⁷⁸ » de la responsabilité. La déconstruction est la réponse à l'appel de la justice. En ce sens, la déconstruction n'est pas irresponsable et ne mène pas à une déresponsabilisation. Bien au contraire, elle mène à une responsabilité immense, voire infinie¹⁷⁹. Voyons pourquoi.

En effet, comme le note Zeynep Direk, « la responsabilité éthique rompt avec le système des normes sociales dominantes – et même avec la notion de norme elle-même.¹⁸⁰ » En 2001, Derrida affirmait dans un entretien avec Élisabeth Roudinesco que « toute responsabilité est révolutionnaire, puisqu'elle cherche à faire l'impossible, à interrompre l'ordre des choses¹⁸¹ ». En réinterprétant continuellement les critères et les fondements « premiers », la déconstruction rompt avec les normes sociales dominantes en postulant que le potentiel se trouve aux marges, dans ce qui est considéré hors-norme, en dehors des limites du pensable et du possible. La déconstruction opère une rupture avec l'ordre actuel et une réimagination du possible. Ces opérations sont le résultat d'un double mouvement de la responsabilité : celui d'une responsabilité sans limite devant la mémoire qui est elle-même responsabilité devant le concept de responsabilité.

177 Ibid., 43.

178 Ibid., 44.

179 Comme nous le verrons, cette responsabilité infinie n'est pas sans liens avec la conception lévinassienne de l'éthique.

180 Zeynep Direk, « Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come », *CR: The New Centennial Review* 14, n° 2 (2014): 117.

181 Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...: dialogue* (Paris: Flammarion, 2003), 138-39.

1. Responsabilité sans limite devant la mémoire

La première partie du double mouvement de la déconstruction est une responsabilité sans limite devant la mémoire : « 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.¹⁸² » Bref, en d'autres termes, nous avons la tâche collective de garder en mémoire les fondements de nos concepts, de comprendre pourquoi nous agissons comme nous agissons, comment notre histoire et notre culture a formé ses normes, ses valeurs et ses lois et d'en voir la contingence. Or, la responsabilité de la déconstruction devant la mémoire ne s'arrête pas là. Il ne s'agit pas d'une simple « 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.¹⁸³ » C'est une problématique centrale dans *Spectres de Marx*, ouvrage que Derrida publie quelques années après *Force de loi*.

Nous avons une « exigence de justice infinie » envers la justice elle-même, soit celle de ne pas commettre une injustice au nom de la justice existante, et la première étape de cette justice, c'est « de l'entendre, d'essayer de comprendre d'où elle vient, ce qu'elle veut de nous¹⁸⁴ ». Ce processus d'entendre et de comprendre la justice rappelle vivement l'*Unterredung* (dialogue) dont parlait Benjamin. Comme le note Gayatri Chakravorty Spivak, « le dialogue est, en fait, le nom approprié de la responsabilité en tant qu'échange-de-réponses¹⁸⁵ ». Autrement dit, c'est en questionnant, entendant, comprenant la provenance et l'appel de la justice, bref, en dialoguant avec elle, que nous assumons notre responsabilité devant la mémoire¹⁸⁶. Derrida renchérit :

Il faut aussi savoir 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

182 Derrida, *Force de loi*, 44.

183 Ibid.

184 Ibid.

185 Gayatri Chakravorty Spivak, « Responsibility », *boundary 2* 21, n° 3 (1994): 45, <https://doi.org/10.2307/303600>.

186 Soulignons aussi une contribution importante de Willy Maley à cette question. Il note que ce dialogue et cette responsabilité devant la mémoire ouvre aussi la porte au pardon et à l'oubli, qu'il comprend comme le cœur de ce que Derrida propose dans *Spectres de Marx* : « Ce que Derrida veut finalement confronter, [c'est] l'idée de la justice comme étant entremêlée avec les politiques de la vengeance, qui est l'apanage du droit. [...] En cherchant à tracer la ligne entre le droit et la justice, Derrida taille un espace pour le pardon (*forgiveness*), peut-être même pour l'oubli (*forgetfulness*), c'est-à-dire pour une responsabilité séparée des représailles (*dissevered from retribution*). Willy Maley, « Beyond the Law?: The Justice of Deconstruction », *Law and Critique* 10, n° 1 (1 janvier 1999): 58, <https://doi.org/10.1023/A:1008871919234>. » Il me semble que l'on trouve dans cette citation le germe de l'idée de la responsabilité politique tel que l'entendait Iris Marion Young. Nous explorerons cette avenue au troisième chapitre.

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 [...] Cela pousse à dénoncer non seulement des limites théoriques mais des injustices concrètes [...] dans la bonne conscience qui s'arrête dogmatiquement à telle ou telle détermination héritée de la justice.¹⁸⁷

En d'autres termes, la déconstruction n'est pas un prétexte pour éviter d'assumer ses responsabilités (ou en justifier l'évitement) en présentant comme insoluble l'opposition entre le juste et l'injuste ou le responsable et l'irresponsable. Au contraire, la déconstruction est une prise de responsabilité, exercée par la remise en question des fondements et une critique profonde des tentatives de fixer le sens de la justice. Nous ne pouvons pas dire que la justice est ceci ou cela de façon à ce que cette affirmation soit à l'abri d'une potentielle injustice. Le reconnaître n'est pas un raccourci vers l'évitement, mais la première étape pour la prendre au sérieux¹⁸⁸. L'infinité de la responsabilité qu'implique la justice fera l'objet d'une analyse plus détaillée un peu plus loin. Pour l'instant, comme Willy Maley le soulève judicieusement, notons également que le concept de justice ne peut pas être assimilé à une idée régulatrice au sens kantien. Il ne s'agit pas d'un idéal à suivre, parce que cela impliquerait l'existence d'une limite à la justice. En effet, postuler un idéal, c'est fixer un sens à la justice, alors qu'elle ne doit connaître aucune limite pour être digne de ce nom¹⁸⁹.

2. Responsabilité devant le concept même de responsabilité

Si la responsabilité est le double mouvement de la déconstruction, quel est le moteur de ce mouvement? Qu'est-ce qui le motive? Pour Derrida, ce moteur serait « cet appel toujours insatisfait [de] la justice, de la possibilité de la justice¹⁹⁰ ». La justice est un appel et la responsabilité est l'habileté d'y répondre. La responsabilité se tient aussi devant le concept même

187 Derrida, *Force de loi*, 44-45.

188 Comme c'était le cas de la violence divine, nous ne pouvons pas reconnaître la justice. Nous ne pouvons pas dire « ceci est juste » sans faire violence au concept même de justice. Fixer, immobiliser, maîtriser la justice, c'est lui faire violence, la rendre injuste, la dénaturer. Seule la violence mythique est reconnaissable comme telle et seule l'injustice est reconnaissable comme telle.

189 Maley, « Beyond the Law? », 58.

190 Derrida, *Force de loi*, 46.

de responsabilité. Il s'agit de la possibilité de suspens ou de mise entre parenthèses (*epokhè*) de nos concepts historiquement déterminés qui rend la déconstruction possible. À ce moment, nous dit Derrida, nous pourrions être amenés à croire que la justice est rendue, « qu'il n'y a plus de place pour la justice, ni pour la justice elle-même, ni pour l'intérêt théorique qu'on y porte.¹⁹¹ » Ce moment est structurellement nécessaire pour maintenir la possibilité de la responsabilité de la déconstruction, parce que c'est dans ces moments de suspens que le changement peut survenir : ils permettent d'accueillir quelque chose de différent, des transformations radicales. Il ne faut cependant pas s'y résigner et tenter une fois de plus de fixer le sens de la justice. Notre responsabilité ne s'arrête pas là ni nulle part : elle est infinie, sans limites *a priori*.

Deux styles déconstructifs

Maintenant que la table est mise, Derrida prépare pour une dernière fois l'exercice auquel il se prêtera dans le reste du texte. Il soutient que la déconstruction se pratique selon deux styles : l'un démonstratif-aporétique, l'autre historique-interprétatif. La déconstruction aporétique démontre les paradoxes logiques à l'œuvre dans un concept. La déconstruction interprétative est une façon de lire un texte et de laisser apparaître la déconstruction qui y est (déjà) à l'œuvre, car c'est toujours le texte lui-même qui (se) déconstruit. Le reste de l'ouvrage est dédié à cette déconstruction en deux styles. D'abord, il fait ressortir quelques-unes des apories à l'œuvre dans le concept de droit. Ensuite, la déconstruction de la violence opérée par et au sein du texte de Benjamin est dé-voilée.

2.3. Déconstruction dans un style aporétique

La première déconstruction se penche sur un « potentiel aporétique qui se distribue à l'infini¹⁹² », c'est-à-dire quelques exemples d'apories inhérentes au droit et à la décision.

I. Epokhè de la règle

La première aporie concerne le concept de décision, particulièrement la décision juridique :

pour être juste – ou injuste [...] – je dois être libre et responsable de mon action [...]
Mais cette liberté ou cette décision du juste doit, pour être [...] reconnue comme telle,
suivre une loi ou une prescription, une règle. [...] Mais si l'acte consiste simplement

191 Ibid., 45-46.

192 Ibid., 48.

à appliquer une règle [...], 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.¹⁹³

En d'autres termes, pour qu'une décision soit reconnue comme juste, il faut la prendre en suivant certaines normes, lois, règles, etc., mais si notre décision est une simple application de ces normes, lois, règles, etc., alors notre décision n'en est pas une, elle n'est qu'un calcul. Dans le cas des juges, par exemple, leurs décisions doivent « 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 le juge l'inventait lui-même à chaque cas.¹⁹⁴ » Les juges se trouvent alors dans une situation semblable à celle du personnage de Pierre Ménard dans la nouvelle de Jorge Luis Borges, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte ». Dans cette nouvelle, Pierre Ménard tente de réécrire mot pour mot, de façon absolument identique, le Don Quichotte de Cervantes comme si l'idée et l'impulsion littéraire était la sienne, alors qu'il est un écrivain français n'ayant rien vécu de semblable à l'auteur original, vivant à une époque totalement différente. Chaque décision que prend Pierre Ménard doit être fraîche, c'est-à-dire qu'elle doit être venue résolument de lui-même, mais doit en même temps être absolument indiscernable du texte original. De la même façon, au moment de leur décision, les juges doivent, à la fois, appliquer et suivre le droit à la lettre, et confirmer et réaffirmer le caractère juste du droit de façon indépendante de la lettre. Dans les mots de Derrida :

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 rejustifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe.¹⁹⁵

On trouve dans ce passage le cœur de la première aporie. La décision du juge exige deux choses mutuellement exclusives. En conséquence, comme le souligne Roberto Buonamano, on ne peut en aucun cas dire dans le présent qu'une décision est juste : « à la place de juste, on peut dire

193 Ibid., 50.

194 Ibid., 50-51.

195 Ibid., 51.

légal ou légitime, en conformité avec un droit [...] dont l'origine fondatrice ne fait que reculer le problème de la justice.¹⁹⁶ » Chaque décision juridique repousse la justice à plus tard.

Cela fait écho aux propos de Benjamin que nous abordions plus tôt : la violence du moment de fondation du droit est représentée dans toutes les décisions juridiques futures, en rappelant ainsi l'origine « pourrie » ou « corrompue » du droit. Derrida le rappelle : « 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.¹⁹⁷ » Bien que nous ne puissions nous pencher sur le caractère juste ou injuste de la violence de la fondation de droit, nous pouvons remarquer que ces moments « mystiques » servent à déferer la question de la justice, à clore le sujet, à en fixer le sens. Bref, ce sont des instances de ce que Derrida appelait plus tôt « violence interprétative »¹⁹⁸, parce qu'elles ne reconnaissent pas la singularité de chaque situation. Les règles se veulent universelles, mais ne s'appliquent à aucune situation particulière.

II. Hantise de l'indécidable

Dans la *Critique de la violence*, Benjamin affirmait que tous les problèmes de droit ont un « caractère finalement indécidable (*Unentscheidbarkeit*)¹⁹⁹ ». Derrida est en accord avec cette déclaration. Cependant, pour lui, cette indécidabilité est constitutive de toute décision digne de ce nom :

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.²⁰⁰

En d'autres termes, on pourrait appeler l'indécidabilité « incalculabilité ». Si nous pouvons calculer à l'avance le résultat d'une décision, alors c'est comme s'il n'y en avait pas eu. Si nous décidons, si nous sommes amenés à prendre une décision, à trancher sur une question, c'est qu'une certaine difficulté est rencontrée à cet instant où *il faut* décider. Dans les mots de Derrida,

196 Ibid., 52.

197 Ibid.

198 Ibid., 33.

199 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 233. Voir aussi les discussions sur le vide juridique, le caractère *non liquet* du jugement juridique et de la conclusion tragique : Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. par Sibylle Muller, Champs (Paris: Flammarion, 2009), 158.

200 Derrida, *Force de loi*, 53.

« [u]ne 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.²⁰¹ » Comme nous le soulignons dans la section précédente, cela arrive toujours dans le monde légal, parce que la singularité de chaque situation juridique force parfois les juges à trancher sur des questions singulières qui sont toujours à la fois réglées et sans règles. Une véritable décision implique également qu'aucune des alternatives présentées ne convient à la situation particulière. Lorsqu'une décision tranche, elle ne tranche pas entre deux options, même que la présence de ces deux options pourrait nous empêcher de regarder plus loin et de penser au-delà de ces alternatives.

Pour Derrida, c'est aussi en raison de cette indécidabilité que la justice est possible, car une décision qui ne ferait pas l'épreuve de l'indécidable ne serait pas une décision, et « seule une décision est juste.²⁰² » Il poursuit le raisonnement entamé plus tôt concernant la déconstructibilité du droit : celui-ci est déconstructible parce que toutes les décisions légales sont hantées par leur indécidabilité. Considérant que toutes les décisions légales sont des décisions, et font donc l'épreuve de l'indécidable, alors elles peuvent toutes être critiquées, corrigées ou renversées. Dans une entrevue intitulée « Hospitality, Justice and Responsibility », Derrida va encore plus loin : l'indécidabilité est non seulement la condition de possibilité de la déconstructibilité du droit, mais elle est aussi le point de départ de l'éthique et de la politique²⁰³. Dans *Spectres de Marx*²⁰⁴, cette même idée est mise en connexion avec la responsabilité²⁰⁵ : « la promesse et la décision, c'est-à-dire la responsabilité doivent leur possibilité à l'épreuve de l'indécidabilité qui en restera toujours la condition.²⁰⁶ »

201 Ibid.

202 Ibid.

203 « If we knew what to do, if I knew in terms of knowledge what I have to do before the decision, then [it] would simply be the application of a rule [and] and there would be no problem, there would be no decision. Ethics and politics, therefore, start with undecidability. » Jacques Derrida, « Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida », dans *Questioning Ethics* (London: Routledge, 1998), 66.

204 Par ailleurs, c'est dans ce même ouvrage que nous trouvons une définition claire de ce que Derrida entend par « hantise », l'autre aspect clé de la deuxième aporie.

205 À cet effet, soulignons également la contribution de Vernon Cisney : « The 'demand for infinite justice', coupled with the infinite deconstructibility of the decision, entails a 'responsibility without limits', the endless commitment to the task of deconstruction which, for Derrida, is synonymous with justice itself: 'Deconstruction is justice.' One must always decide, but one's decision will always be constituted by undecidability, which demands the infinite deconstruction of one's decisions. Vernon W. Cisney, *Deleuze and Derrida: Difference and the Power of the Negative* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 260. »

206 Jacques Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, La philosophie en effet (Paris: Galilée, 1993), 126.

III. L'urgence qui barre l'horizon du savoir

Le troisième exemple d'aporie du droit concerne la nécessité toujours urgente de rendre une décision : « [u]ne décision juste est toujours requise immédiatement, sur le champ, le plus vite possible.²⁰⁷ » Nous devons donc à la fois composer avec l'indécidabilité, c'est-à-dire à la fois calculer dans une situation où la décision n'est pas réglée d'avance, réaffirmer la légitimité de nos normes et règles, et en même temps le faire immédiatement, le plus rapidement possible. La responsabilité infinie de déconstruire les décisions passées, hantées par leur indécidabilité, doit donc être assumée sans avoir le temps de le faire. Nous devons rapidement mettre fin à un débat interprétatif infini. La justice, c'est-à-dire la déconstruction, qui ne peut jamais prendre fin est interrompue au nom de l'urgence de rendre justice. Encore une fois, l'aporie apparaît : pour rendre ou faire justice, nous devons fixer immédiatement ce qu'est la justice, mais la justice demande également la déconstruction infinie de nos décisions. Il faut mettre fin à ce qui ne peut jamais prendre fin.

Résumons les trois apories de la décision juridique ainsi :

- I. Prendre une décision implique de suspendre et refonder les règles.
- II. Toute décision est seulement possible en tant qu'impossible, c'est-à-dire en tant que décision indécidable toujours hantée par son indécidabilité qui tient les règles en suspens.
- III. Il faut toujours prendre une décision juste immédiatement. L'urgence de justice nous force à fixer son sens, à réaffirmer les règles en décidant. Toute décision urgente remet à plus tard le problème de la justice, et son indécidabilité. Cette remise à plus tard revient hanter toutes les décisions futures.

2.4. Déconstruction dans un style interprétatif

Maintenant que nous avons tiré au clair la première partie de *Force de loi*, nous pouvons nous concentrer sur la lecture derridienne de la *Critique de la violence* de Benjamin. Comme nous l'avons vu, son essai établissait un ensemble de distinctions conceptuelles. Pour Derrida, chacune d'entre elles est à la fois intéressante et problématique. Le commentaire de Derrida est organisé autour de deux oppositions à l'œuvre dans le texte de Benjamin : (1) la violence médiante, fondatrice ou conservatrice, et (2) la violence immédiate, mythique ou divine.

²⁰⁷ Derrida, *Force de loi*, 57.

2.4.1. Violence médiata : fondation et conservation

Derrida observe d'abord que l'idée que l'intérêt du droit à monopoliser la violence ne sert pas à protéger les fins légales, mais bien à protéger le droit en tant que tel « ressemble à une trivialité tautologique. » Or, il note que cette tautologie patente apparaît précisément parce que « la tautologie [est] 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.²⁰⁸ » Cette observation est importante. Prenons par exemple la résistance palestinienne à la violence légale coloniale de l'armée israélienne. Toute résistance est décrétée violente par l'Occident, alors que les offensives coloniales se présentent comme si elles étaient justes. Cette déclaration *a priori* de ce qui constitue ou non de la violence « structure toute fondation de la loi à partir de laquelle on produit performativement les conventions [...] 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.²⁰⁹ » C'est donc d'abord en déterminant ce qui constitue ou non de la violence que le droit d'une part, délimite la légitimité d'une action, et d'autre part, forge nos conventions et moule notre assentiment et notre obéissance aux lois. En d'autres termes, le crédit par lequel les lois sont maintenues est déjà le résultat des pratiques coercitives et violentes des institutions et dispositifs juridiques. Il y a donc une certaine performativité à l'œuvre dans l'application de la loi qui permet la construction de sa légitimité pourtant sans fondement²¹⁰. Le droit est une forme d'auto-immunité : il est érigé de sorte qu'il soit incontestable.

Pourtant, l'idée de l'assentiment général aux lois semble être partiellement invalidées par l'admiration populaire que nous portons aux grands criminels, soit ceux qui défient l'ordre juridique et se placent intentionnellement hors-la-loi. À titre de rappel, pour Benjamin, les grands criminels soulèvent la sympathie des foules, parce qu'ils représentent une menace pour l'ordre légal et qu'on y verrait quelque chose de secrètement admirable. Pour Derrida, la trace entre le criminel et le législateur est difficile à maintenir²¹¹. Ce serait plutôt en raison de leur qualité de législateur que nous admirerions les grands criminels, c'est-à-dire parce qu'ils font exister un autre régime de lois avec une force comparable à l'État. Nous pouvons nous demander si

208 Ibid., 83.

209 Ibid.

210 Il serait intéressant de mettre ces idées en lien avec les théories de la propagande médiatique pour décrire et expliquer *in fine* le processus de fabrication du consentement.

211 À ce sujet, voir Maley, « Beyond the Law? », 54.

l'emploi de la violence spectaculaire est le dénominateur commun de l'admiration que plusieurs portent à leur égard.

Cette interprétation est d'ailleurs attestée par la bande par Benjamin. Comme le souligne Derrida, « ce que redoute l'État, [...] ce n'est pas tant le crime [...]. L'État a peur de la violence *fondatrice*, c'est-à-dire capable de justifier, de légitimer ou de transformer des relations de droit, et donc de se présenter comme ayant un droit au droit.²¹² » C'est donc en tant que menace au droit existant que la violence entre les mains des Autres de l'État est redoutée. La violence fondatrice de droit, comme nous l'avons vu au premier chapitre, est cette violence qui inaugure de nouvelles relations de droit. Dans *Voyous*, Derrida nous permet d'approfondir notre compréhension de cette menace, ainsi que comment elle est éprouvée par les superpuissances. Dans un passage clé, lorsqu'il traite de la question des États voyous (*rogue states*), il souligne la ressemblance entre ces derniers et la figure du grand criminel de Benjamin :

Si bien que le voyou « grand criminel » s'élève, dans une insurrection de contre-souveraineté, à la hauteur de l'État souverain; il devient un contre-État pour concurrencer la souveraineté de l'État légal ou soi-disant légitime qui est en situation de monopole et d'hégémonie. Nous retrouverons une structure homologue quand nous parlerons de ces États dits voyous, dénoncés, combattus et réprimés par la police des États soi-disant légitimes et respectueux d'un droit international qu'ils ont le pouvoir de contrôler[.]²¹³

Cette analyse nous permet d'étendre la théorie de Benjamin de la violence étatique (nationale) à un niveau supra-national. Plus loin, Derrida soulève la seule exception de la Charte des Nations Unies, soit l'article 51, qui « reconnaît le droit individuel ou collectif de se défendre soi-même contre une attaque armée “jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationale”.²¹⁴ » La conséquence majeure de cet article : ce sont les superpuissances mondiales qui décident ultimement du sort du droit international. Autre conséquence : ce sont également les superpuissances mondiales qui ont le dernier mot

212 Derrida, *Force de loi*, 86-87.

213 Jacques Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison*, La philosophie en effet (Paris: Galilée, 2003), 101.

214 Ibid., 142.

quant à ce qui constitue ou non de la violence, et si elle est légale ou illégale. Elles ont le pouvoir de déterminer ce qui est violent, ce qu'est la démocratie, ce qu'est la souveraineté, etc.²¹⁵

Les superpuissances sont menacées par les États voyous et par les grands criminels, parce qu'ils fonctionnent de la même manière qu'eux : l'imposition par la force. Si la violence est le dénominateur commun du fonctionnement des puissants et que la non-violence ne permet structurellement pas de changer les choses, comment pouvons-nous imaginer une révolution, ou une destitution, qui ne reconduise pas la structure de domination à l'œuvre dans toutes les formes d'organisation souveraines que nous avons connues à travers l'histoire, c'est-à-dire une révolution qui échappe à la logique de l'auto-immunité?

Performativité de la fondation de droit

Même sans violence physique, pour Derrida, toute fondation de droit est violente, au moins sur un mode performatif :

Ces moments [de fondation de droit], à supposer qu'on puisse les isoler, sont des moments terrifiants. À cause des souffrances, [...] sans doute, mais aussi bien parce qu'ils sont en eux-mêmes et dans leur violence même, ininterprétables ou indéchiffrables. C'est ce que je surnomme le « mystique ».²¹⁶

Le droit est suspendu pendant l'acte performatif qui en fondera un nouveau. Cet acte est nécessairement violent au niveau interprétatif, parce que la suspension du droit est aussi une suspension de la possibilité de l'interpréter. Citant Kierkegaard sans le citer, Derrida démontrait dans la première partie que la décision qui fonde du droit est toujours folie indécidable. Les trois apories nous montrent, entre autres choses, que la décision juridique remet la justice à plus tard. Elle la met hors de notre portée spatio-temporelle :

215 Dans une note de bas de page dans *Voyous*, Derrida rapporte les démarches des États-Unis et d'Israël pour « freiner l'installation d'un Tribunal pénal international qui serait menaçant pour certains États [en] invoquant l'autorité du Conseil de sécurité [pour] que le TPI diffère pendant douze mois toute enquête ou poursuite contre les personnels des États qui contribuent à des opérations mandatées ou autorisées par l'ONU. Par exemple, contre le même "terrorisme international". Le même Conseil "décide que cette demande sera renouvelée chaque année, le 1^{er} juillet, pour les douze mois suivants". Cela revient à exiger une exemption de principe contre la juridiction du TPI pour les forces dites du maintien de la paix – notion dont on imagine l'extension et l'équivoque. C'est dans ce contexte qu'on a accusé les États-Unis de se comporter eux-mêmes en "hors-la-loi". » Voir Ibid., 145, n. 1.

216 Derrida, *Force de loi*, 89.

Le sujet supposé de ce performatif pur ne serait plus devant la loi, ou plutôt il serait devant une loi encore indéterminée, [...] encore inexistante, [...] encore à venir [:] 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, donc déjà passée. Tout « sujet » se trouve pris d'avance dans cette situation aporétique.²¹⁷

Au moment de fondation, le droit existant est en suspens. La possibilité d'interpréter l'événement ne sera possible qu'après le performatif. Mais la violence de l'ininterprétabilité du performatif pur souille déjà toute interprétation future. Lorsque le performatif est réussi, et les conditions de sa réussite sont toujours déjà elles aussi contaminées par l'influence des superpuissances mondiales à qui reviennent la tâche de « reconnaître » ou non la légitimité du droit et de l'État nouvellement fondés, il « produira *après coup* ce qu'[il] était *d'avance* destin[é] 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 discours de son auto-légitimation.²¹⁸ » L'auto-immunité du droit apparaît encore. Le langage, les outils, les codes, les normes, les récits et les pratiques qui régissent notre interprétation du monde sont produits par cela même que nous cherchons à interpréter. Cette notion fait penser à la célèbre citation de Audre Lorde : « The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House [Les outils du maître ne vont jamais défaire la maison du maître]²¹⁹ ». Si même nos outils conceptuels ne nous permettent pas de remettre en question la légitimité « pure », si quelque chose de tel existe, de ce qui sert de fondement à nos sociétés, nous sommes tentés d'en conclure qu'il est inutile de résister. Cependant, pour Derrida, ce qu'il faut en retirer, c'est plutôt qu'il faut tenir compte de cette ininterprétabilité et illisibilité de la violence fondatrice « pour dé-limiter un droit international construit sur le concept occidental de souveraineté étatique et de non-ingérence, mais aussi pour penser sa perfectibilité infinie.²²⁰ » Dans la même veine, il n'y aurait pas de

217 Ibid., 89-90.

218 Ibid., 90.

219 Audre Lorde, « 'The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House' », dans *Feminist Postcolonial Theory*, éd. par Reina Lewis et Sara Mills (Edinburgh University Press, 2003), 25-28, <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctvxcr9q0.5>.

220 Derrida, *Force de loi*, 91.

distinction stable entre ce qu'on appelle aujourd'hui l'activisme réformiste et le militantisme radical; le premier visant à réformer les politiques publiques en les améliorant, tout en préservant l'ordre établi et le second visant plutôt à faire la révolution et à reconstruire une société différente à partir de zéro. À un niveau d'analyse plus abstrait, ces deux approches ont la même intention d'améliorer nos normes à l'infini, à la différence que la logique libérale à l'œuvre dans l'activisme réformiste interdit, ou du moins rend impossible sa propre remise en question. Nous verrons plus loin au chapitre trois si et comment une troisième voie peut être ouverte avec le concept de destitution. Les deux approches militantes font écho aux deux sortes de grèves générales que Benjamin présentait plus tôt : la grève générale politique, dont le but est de remplacer l'ordre actuel; et la grève générale prolétarienne, dont le but est de supprimer l'État. Pour Derrida, elles représentent les deux tentations de la déconstruction.

Deux sortes de grèves générales, deux tentations de la déconstruction

Ce sont les deux tentations de la déconstruction, parce qu'il y a « de la situation révolutionnaire dans toute lecture instauratrice qui reste illisible au regard des canons établis et des normes de lecture²²¹ ». On notait plus haut que nos outils interprétatifs sont conditionnés et rendus possibles par l'objet ou l'événement que nous tentons d'interpréter. Les grèves générales et les situations révolutionnaires cherchent à faire émerger des nouveaux outils conceptuels et interprétatifs. Autrement dit, elles cherchent à établir de nouvelles normes²²². Selon l'idée d'une révision infinie des normes, que l'on remplace ou que l'on supprime l'ordre établi, le même mécanisme d'instauration de nouvelles normes est à l'œuvre. La grève est un moment de suspension de l'autorité à travers duquel cette autorité et ses schémas interprétatifs, c'est-à-dire ses récits, normes et pratiques, sont contestés, remis en question et dépassés.

Derrida souligne que la déconstruction peut ressembler à une grève générale, et ce même si elle ne mobilise pas une partie significative de la société. Alors qu'historiquement on comprenait les grèves comme des moments qui devaient mobiliser l'ensemble de la force de travail pour être efficaces, la situation est différente aujourd'hui : « il suffit [maintenant] de couper l'électricité dans quelques lieux privilégiés, par exemple les services, public et privé, des postes et

221 Ibid., 92.

222 Cette idée est semblable à celle proposée par Guy Debord et les situationnistes : « Notre idée centrale est celle de la construction de situations, c'est-à-dire la construction concrète d'ambiances momentanées de la vie, et leur transformation en une qualité passionnelle supérieure. » Voir Guy Debord, « Rapport sur la construction des situations », dans *Œuvres*, par Guy Debord, éd. par Jean-Louis Rancçon et Alice Becker-Ho, Quarto (Paris: Gallimard, 2006).

télécommunications, [...], les réseaux d'informatisation centralisée, d'introduire quelques virus efficaces, [etc.]²²³ » pour que tout s'écroule. La grève générale industrielle peut donc être menée sans que toute la force de travail soit mobilisée.

Pouvons-nous et devons-nous faire ce rapprochement entre la grève générale et la déconstruction? Derrida répond :

Oui et non. Oui, dans la mesure où [la déconstruction] 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'académie²²⁴

La déconstruction, donc, est prise dans un tir à la corde entre la volonté de contester théoriquement et pratiquement tous les aspects de nos cultures, et la volonté de maintenir, d'une façon ou d'une autre, ses conditions de possibilité, soit le monde académique à partir duquel elle est théorisée. Du haut de nos tours d'ivoire, nous fermons les yeux et invisibilisons « l'enfer de l'injustice » qui se trouve seulement « à quelques *blocks* » de nous; Derrida prend acte de ce privilège et des enjeux épistémiques et politiques qui l'accompagnent.

Ceci étant dit, l'opposition entre les deux tentations de la déconstruction n'est pas aussi claire qu'on peut le croire à première vue : « 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.²²⁵ » L'opposition n'est jamais pure, parce que les deux éléments se *contaminent différenciellement*.

Contamination différencielle

Derrida ne s'arrête pas là. Selon son interprétation, ce n'est pas seulement l'opposition entre les deux formes de grèves qui est instable, mais également celle entre violence fondatrice et violence conservatrice, parce que toute conservation est aussi fondation : « la violence même de la fondation ou de la position du droit doit envelopper la violence de la conservation du droit et ne peut pas rompre avec elle.²²⁶ »

223 Derrida, *Force de loi*, 92.

224 Ibid., 93.

225 Ibid.

226 Ibid., 94.

Mais qu'est-ce que la contamination différentielle? Pour comprendre, il faut d'abord saisir ce que Derrida entend par « différance ». Concept central de la déconstruction, la différance doit être comprise comme le « mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout systèmes de renvois en général se constitue "historiquement" comme tissu de différences.²²⁷ » Ce mouvement constitutif des codes est double : à la fois un mouvement d'espace et de temporisation. Ces deux éléments renvoient aux deux sens du terme « différer ». Nous disons que deux choses diffèrent lorsqu'elles sont discernables l'une de l'autre; mais nous disons aussi que quelque chose est différé lorsque nous le remettons à plus tard. La différance produit le sens de deux manières : (i) elle rend les signes discernables les uns des autres et (ii) remet à plus tard, diffère tout sens ultime. Dans le cas du langage, la différance produit, d'une part, le tissu de différences qui nous permet de nous comprendre entre nous, et d'autre part, la possibilité pour le sens des termes d'évoluer à travers le temps. On ne peut ainsi jamais épuiser ni arrêter le sens, son mouvement est perpétuellement répété, ré-itéré. Ce double-mouvement rend aussi possible le différend, c'est-à-dire le désaccord, le conflit et le *polemos*²²⁸. Gardons ces idées en tête au fil de notre lecture des prochains passages.

L'opposition entre violence fondatrice de droit et violence conservatrice n'est pas rigoureuse,

[parce qu'une] fondation est une promesse. Toute position (*Setzung*) permet et promet, elle pose en mettant et en promettant. Et même si une promesse n'est pas tenue en fait, l'itérabilité inscrit [...] la possibilité de la répétition au coeur de l'originaire. [...] 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.²²⁹

Selon l'interprétation derridienne, les deux sortes de violences mythiques que Benjamin oppose sont en fait entrelacées et inséparables. La violence fondatrice promet la possibilité des refondations subséquentes et est déjà elle-même le produit de cette structure violente de l'itérabilité du performatif. Une contamination par la différance est à l'œuvre ici : en posant le droit, la violence appelle et promet sa propre répétition, remettant effectivement à plus tard, différant, la re-fondation alors incarnée par la violence conservatrice, qui à son tour met à

227 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Collection « Critique » (Paris: Éditions de Minuit, 2006), 12.

228 Chez les grecs, *Polemos* est l'incarnation divine de la guerre, mari inséparable d'*Hubris* – de la démesure.

229 Derrida, *Force de loi*, 94.

distance la fondation et la répétition de la violence originaire. On peut mettre en lien cette idée avec la notion d'oubli que Benjamin mobilise lorsqu'il écrit que lorsque disparaît « la conscience de cette présence latente de la violence [originaire] dans une institution juridique, cette dernière alors périlite.²³⁰ » Que nos institutions juridiques aient souvenir ou non de la violence à leur origine, elles sont tout de même hantées par cette violence qu'elles sont condamnées à répéter – qu'elles ont antérieurement promis de répéter. L'oubli, ou la perte de conscience de la présence latente, voire spectrale, de la violence originaire n'est rien d'autre que le surgissement de l'appel de la répétition, de la ré-itération, de cette même violence. Chacune de ces violences fondatrices signalent la violence originaire.

Derrida voit dans les passages du texte de Benjamin qui se penchent sur la distinction entre la violence fondatrice et conservatrice « un mouvement ambigu et laborieux pour sauver à tout prix une distinction ou une corrélation sans laquelle tout [le] projet pourrait s'effondrer.²³¹ » Selon Derrida, en écrivant sa critique, Benjamin se trouvait pris dans le *double-bind* de la violence fondatrice.

Double-bind de la violence fondatrice: le paradoxe de l'itérabilité

Le double-bind de la violence fondatrice tient au paradoxe engendré par l'inscription originaire de son itérabilité : « D'une part, il paraît plus facile de critiquer la violence fondatrice puisqu'elle ne peut se justifier par aucune légalité préexistante [, mais en même temps] il est plus difficile [de la critiquer] puisqu'on ne peut la faire comparaître devant l'institution d'aucun droit préexistant²³² » En effet, la suspension du droit opérée au moment instituteur nous replonge dans l'aporie de l'*epokhè* de la règle : la règle est suspendue, ce qui nous laisse dans une impasse. Nous n'avons pas les critères pour évaluer la légitimité de la violence fondatrice, mais sans elle, nous n'avons pas non plus les critères pour évaluer la légitimité de quoi que ce soit. La fondation de droit apparaît alors comme nécessaire. Cette apparition, pour reprendre la terminologie de *Spectres de Marx*, c'est le même resurgissement de l'appel à réitérer la violence originaire dont nous parlions un peu plus haut. Devant et avant la loi, la violence s'impose de manière fantomatique en tant que revenant de la violence à l'origine. La violence originaire hante toute

230 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 225.

231 Derrida, *Force de loi*, 97.

232 Ibid., 98.

fondation de droit à venir. Derrida explore la folie de la décision à l'origine de la fondation dans des termes différents :

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'antérieur qu'elle étend, radicalise, déforme, métaphorise ou métonymise, cette figure ayant ici les noms de guerre ou de grève générale.²³³

Pour le dire autrement, lors de toute tentative de renversement de l'ordre jusqu'alors établi, nous ne pouvons jamais faire totalement table rase. La reconfiguration de l'ordre (légal, ici) se joue toujours sur un certain fond, c'est-à-dire qu'elle compose avec les ruines du passé dans sa tentative d'abolition. Il s'agit toujours d'une transformation. Il n'y a pas de fondation de droit *ex nihilo*. En ce sens, les distinctions entre les deux formes de violences du droit et entre les deux sortes de grèves générales perdent leur sens. Il n'y a pas d'opposition rigide entre une transformation des rapports légaux et leur suppression. En raison de l'itérabilité inscrite à l'origine de la fondation légale, un système juridique différentiel est à nouveau fondé lorsque le précédent est supprimé et les rapports légaux se voient alors transformés. Lorsque des rapports légaux sont transformés, au terme d'une grève générale politique par exemple, le droit précédent est aboli pour faire place à un nouvel ordre juridique. Dans les deux sens, le même mécanisme est à l'œuvre, parce que la fondation et la conservation se contaminent entre elles.

Dans la *Critique de la violence*, Benjamin mentionnait que la police démontrait à la fois la violence fondatrice et conservatrice dans un « mélange presque hallucinant (*gespenstisch*)²³⁴ ». Pour Derrida, cela révèle l'indissolubilité de l'opposition entre les deux : « [I]à où il y a police, c'est-à-dire partout et ici même, on ne peut plus distinguer entre les deux violences²³⁵ ». C'est encore le paradoxe de l'itérabilité qui est à l'œuvre, mais nous pouvons en distinguer plus clairement un autre aspect : « l'origine doit originellement se répéter et s'altérer pour valoir *comme origine*, c'est-à-dire pour se conserver. Il y a tout de suite police et la police légifère; elle

233 Ibid.

234 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 223.

235 Derrida, *Force de loi*, 103.

ne se contente pas d'appliquer une loi qui avant elle serait sans force.²³⁶ » En ce sens, ce que nous appelions plus tôt l'*enforcement* de la loi n'est pas distinct de la loi elle-même.

Spectres policiers et dégénérescence de la démocratie

En anglais, l'institution de la police partage sa signification avec le verbe *to police*, c'est-à-dire maintenir – ou conserver – l'ordre. Selon l'interprétation derridienne de Benjamin, la police *signale* la dégénérescence de la démocratie dans l'État moderne : « dans la monarchie absolue, les pouvoirs législatifs et exécutifs sont unis. La violence de l'autorité y est donc normale, [mais] au contraire [...] la violence policière des démocraties nie son propre principe en légiférant de façon [illégitime].²³⁷ » La violence de la police décrète et impose un droit auquel le peuple (dont la voix est censée être le moteur décisionnel) n'a jamais consenti – pire, n'a jamais même eu l'opportunité de s'exprimer à son sujet. Derrida en tire deux conséquences pour la démocratie :

1. La démocratie serait une dégénérescence du droit, de la violence, de l'autorité ou du pouvoir du droit,²³⁸
2. Il n'y a pas encore de démocratie digne de ce nom. La démocratie reste à venir : à engendrer ou à régénérer.²³⁹

On trouve dans la première conséquence le malheur de notre état actuel : les parlementaires ont oublié la violence à leur origine et

dès lors, au lieu d'aboutir à des décisions commensurables ou proportionnelles à cette violence du pouvoir, [ils] pratiquent la politique hypocrite du *compromis* [qui] pousse à accepter la contrainte de l'adversaire, à la fois pour éviter le pire et en se disant, avec le 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.²⁴⁰

236 Ibid., 104.

237 Ibid., 110-11.

238 Derrida associe l'expression benjaminienne de la « dégénérescence » de la démocratie dans le parlementarisme à la mouvance conservatrice anti-parlementariste chez Carl Schmitt et Martin Heidegger. Il mentionne au passage l'existence – aujourd'hui contestable – d'une prétendue abondante correspondance entre Benjamin et Schmitt (voir Ibid., 69.) À ce sujet, voir aussi Sigrid Weigel, « Omission du commandement dans certains cas monstrueux. Critique de la violence par-delà la théorie du droit et l'"état d'exception" », dans *Retours*, Bibliothèque des fondations (Paris: Éditions de l'Éclat, 2009), 37-60, <https://doi.org/10.3917/ecla.faraz.2009.01.0037>.

239 Derrida, *Force de loi*, 111.

240 Ibid., 113-14.

En d'autres termes, la technique parlementaire est structurellement incapable d'aller au-delà du strict minimum. Le dialogue parlementaire (et juridique) n'étant jamais libre de dynamiques de pouvoir oppressives, le véritable accord est impossible – laissant le compromis décevant comme seule option. On trouve dans la seconde conséquence un espoir de transformation radicale et juste. Si la démocratie est à venir, nous devons la faire naître.

Dans un commentaire de texte, Massimiliano Tomba souligne ce qu'il voit comme une erreur interprétative dans la lecture de Derrida. Selon Tomba, dans sa tentative de sauver l'idée de démocratie, Derrida prend la cause pour l'effet. Il parle d'une dégénérescence de la démocratie opérée par la violence, alors que pour Benjamin, c'est l'inverse : c'est la démocratie qui rend possible la dégénérescence de la violence, dont l'exemple le plus frappant est à trouver dans la police²⁴¹. Chez Benjamin, la violence de la police, comme le note Tomba, ne corrompt pas l'essence de la démocratie, mais en démontre plutôt l'essence déjà corrompue.

2.4.2. Violence immédiate : mythe et divin

Caractère non-sanglant de la violence divine

Derrida insiste ardemment sur le caractère sanglant de la violence mythique et le caractère non-sanglant de la violence divine dans l'essai de Benjamin. Effectivement, dans sa schématisation des violences immédiates, Benjamin avait mentionné qu'une des différences entre la violence mythique et la violence divine, c'est que « la première est sanglante, [et que] sur un mode non sanglant la seconde est mortelle²⁴² ». Derrida avance que c'est cette distinction qui est la plus importante pour Benjamin : « surtout, et ce serait l'essentiel, au lieu de faire mourir par le sang, [la violence divine] fait mourir et elle anéantit *sans effusion de sang*. Le sang ferait toute la différence.²⁴³ » Cette insistance interprétative mènera Derrida à faire un rapprochement entre la violence divine et la solution finale nazie : « [q]uand 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?²⁴⁴ » Évidemment, il est difficile de répondre à une telle accusation. Pour Derrida, la simple possibilité de ce rapprochement (cette « complicité possible²⁴⁵ ») entre la

241 Massimiliano Tomba, « Another Kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin », *Historical Materialism* 17, n° 1 (1 janvier 2009): 131, <https://doi.org/10.1163/156920609X399236>.

242 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 238.

243 Derrida, *Force de loi*, 124.

244 Ibid., 145.

245 Ibid., 146.

violence divine et l'holocauste est suffisante pour ultimement rejeter le texte de Benjamin. Une autre option serait de prendre acte du fait que le sang ne permet pas de tracer la différence entre violence divine et violence mythique. Comme le note Dominick LaCapra, « dans un sens très important, le sang ne fait pas toute la différence.²⁴⁶ » Comme on le soulignait dans le premier chapitre, seule la violence mythique est reconnaissable comme telle. Comme c'est le cas avec le concept derridien de justice, nous ne pouvons jamais dire, même après coup, que tel phénomène est une manifestation de la violence divine ni que telle décision était juste. L'absence de sang ne peut donc jamais nous permettre d'affirmer qu'un phénomène est une manifestation de violence divine. Dans le premier tome d'*Homo sacer*, Agamben souligne précisément cette lacune de la lecture derridienne : « Benjamin, en effet, n'indique aucun critère positif permettant son identification [de la violence divine]. [...] Derrida nous met en garde contre elle, en la rapprochant, par un curieux malentendu, de la "solution finale" nazie.²⁴⁷ » Ce que la violence divine permet, c'est la destitution du droit, rompre avec ce que Benjamin appelait « le cercle magique des formes mythiques du droit²⁴⁸ ». En ce sens, la « complicité » que Derrida voit entre les effets formels de la violence divine et l'holocauste est contingente. La violence nazie imposait la faute sur un peuple au nom d'un principe mythique. Ce simple fait est suffisant pour établir qu'elle était assurément une instance de violence mythique²⁴⁹.

Responsabilité et sacralité

À première vue, l'impossibilité de reconnaître la violence divine (et la justice) semble soulever de graves problèmes pour l'éthique en général et pour notre question directrice en particulier. Si nous pouvons seulement reconnaître l'injustice et la violence mythique, comment pouvons-nous juger de la moralité ou de la légitimité de la violence? Pour élucider cette question, revenons d'abord sur un passage que nous avons moins développé dans le premier chapitre. Pour Benjamin, « le commandement n'est pas le critère du jugement, mais le fil conducteur de l'action pour la personne ou la communauté qui agit, qui, dans leur solitude, ont à se mesurer avec lui et

246 Dominick LaCapra, « Violence, Justice, and the Force of Law Deconstruction and the Possibility of Justice », *Cardozo Law Review* 11, n° Issues 5-6 (1990 1989): 1077.

247 Agamben, *Homo sacer*, 62.

248 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 242.

249 Pour aller encore plus loin, soulignons la critique que James R. Martel émet à l'égard de l'interprétation de Derrida qu'il estime trop littérale : « Pour Benjamin, le sang est un signe [...] La violence mythique [requiert] le signe de la vie [pour] produire sa puissance [...]. D'un autre côté, la violence divine, [...] dénoue le pouvoir fantasmagorique des signes [...]. En ce sens, [les] actions [nazies] sont la culmination d'une violence mythique [, parce qu'elle sont l'expression d'une] tentative d'imposer le contrôle sur toute la vie en vue de poursuivre un ordre fantasmagorique. » Voir Martel, *Divine violence*, 77.

dans des cas extraordinaires, doivent prendre la *responsabilité* d'en faire abstraction.²⁵⁰ » Derrida trouve dans ce passage « l'essence du judaïsme qui refuserait expressément de condamner le meurtre en cas de légitime défense²⁵¹ ». Il existe des circonstances exceptionnelles où il est nécessaire et responsable d'employer la violence, mais ces moments engendrent elles aussi une responsabilité. Dans les derniers paragraphes de l'essai de Benjamin, Derrida relève le « courage d'une pensée qui sait qu'il n'y a pas 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.²⁵² » La question n'est donc pas de savoir s'il faut employer des moyens violents ou non-violents, mais plutôt d'être prêt à prendre ou non les responsabilités appropriées vis-à-vis nos décisions – qu'elles soient violentes ou non-violentes. Être responsable, c'est donc se montrer vulnérable et admettre ses erreurs, tout en étant prêt à affirmer et critiquer quand même. Comme le disait Spivak, c'est dialoguer et rendre ce dialogue possible.

(In)décidabilité et violence immédiate

Dans la dernière partie de *Force de loi*, Derrida met en connexion le concept d'indécidabilité avec l'inaccessibilité d'identifier avec certitude la violence divine. Déjà dans son texte de 1921, Benjamin avait soulevé le problème de l'indécidabilité des problèmes de droit²⁵³, mais selon l'interprétation de Derrida, on peut aller encore plus loin. Le fait de ne pas pouvoir reconnaître avec certitude la violence divine ou révolutionnaire comme telle nous confronte à « une autre indécidabilité.²⁵⁴ » Derrida souligne ce que nous avons relevé plus tôt pour démontrer le malentendu quant à l'importance du caractère sanglant de la violence mythique, soit que

la violence divine est la plus juste, [m]ais en tant que telle, elle ne se prête à aucune détermination humaine, à aucune connaissance ou « certitude » décidable de notre part. [...] Il n'y a de certitude ou de connaissance déterminante que dans le domaine de la violence mythique, c'est-à-dire du droit, [soit] l'indécidable historique.²⁵⁵

En effet, selon le schéma que Derrida traçait dans la première partie de *Force de loi*, toute décision digne de ce nom doit faire l'épreuve de l'indécidable (historique). En ce sens, d'une

250 Benjamin, « Critique de la violence (NC) », 97.

251 Derrida, *Force de loi*, 125.

252 Ibid., 122.

253 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 233.

254 Derrida, *Force de loi*, 130.

255 Ibid., 130-31.

manière étonnante, l'indécidable et la certitude se trouvent du même côté, celui du droit, donc de la violence mythique, et à l'opposé, la décidabilité et l'incertitude se trouvent du côté de la justice, donc de la violence divine. Dans les mots de Derrida, il faut en conclure qu'il y a :

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 [a la] 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.²⁵⁶

En d'autres termes, que l'on agisse conformément à une connaissance (de l'injustice, par exemple) ou que l'on ait une connaissance sans agir en fonction de celle-ci, la violence aura lieu. Mais faire l'épreuve de l'indécidable, agir selon notre double responsabilité, devant la mémoire et devant le concept même de responsabilité, c'est ne pas savoir à l'avance ce qu'il faut faire. Comme Derrida l'affirme dans une entrevue tardive : « un certain non-savoir [doit] me laisser démuni devant ce que j'ai à faire pour que j'aie à le faire, pour que je m'y sente librement obligé et tenu d'en répondre. [...] entre le savoir le plus étendu [et] la décision responsable, un abîme demeure et doit demeurer.²⁵⁷ » La responsabilité est la capacité à répondre à un appel – à une question –, mais encore faut-il que la question puisse être posée. Si la décision était calculable, alors la question ne se poserait pas. C'est l'indécidable qui soulève la question et qui rend la responsabilité possible. Pas de justice sans responsabilité, sans indécidabilité, ni sans possibilité de déconstruction. Puisqu'il faut la justice, qu'il faut une décision juste immédiatement, alors il faut décider et composer avec l'indécidable. La responsabilité, comme nous l'avons vu, s'exerce aussi dans le fait de remettre en question. Avant de répondre, il faut également s'assurer de la possibilité de la question. En ce sens, la violence ne se présente pas exclusivement sur un mode physique. La violence mythique peut aussi être épistémique ou linguistique, lorsqu'elle renforce la domination d'un groupe sur un autre au nom d'une idée de justice fixe et ininterrogée²⁵⁸. Ces

256 Ibid., 131.

257 Jacques Derrida, « Le Siècle et le Pardon », dans *Foi et savoir*, Points Essais 447 (Paris: Éditions du Seuil, 2001), 128.

258 Sur la violence épistémique, voir Kristie Dotson, « Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing », *Hypatia* 26, n° 2 (2011): 236-57, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>; Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (New York: Oxford University Press, 2007).

formes de violences doivent elles aussi être éliminées, notamment parce qu'elles entravent la possibilité d'entendre et de comprendre le témoignage d'autrui – elles l'empêchent de parler²⁵⁹. La possibilité de la question, du dialogue et de la responsabilité est également celle du pardon. Dans les mots de Derrida, « l'impardonnable consisterait à priver la victime [de] tout témoignage²⁶⁰ ».

En prenant les conclusions de Benjamin et de Derrida au sérieux, nous pouvons nous demander si une destitution (en tant que déconstruction²⁶¹) responsable est possible. Ce processus déconstructif de destitution ne viserait pas exclusivement l'appareil juridico-législatif : le droit n'est qu'un exemple parmi d'autres d'un système normatif historiquement construit. Tout système de règles, toutes les normes socio-culturelles (et les récits et pratiques qui les soutiennent) sont déconstructibles pour les mêmes raisons que le droit l'est. Destituer les normes dominantes pourrait être une façon de mettre en œuvre ce que Benjamin recommandait ultimement, soit de « rejeter toute violence mythique²⁶² ». Or, comme toute décidabilité se trouve du côté de l'indéconstructible, pour être responsable, il faut composer avec l'indécidabilité et la logique de la spectralité. Telle est l'impossible possibilité de la responsabilité, de la justice et de la déconstruction.

259 À ce sujet, voir Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea* (Columbia University Press, 2010), <https://www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384>.

260 Derrida, « Le Siècle et le Pardon », 132-33.

261 Derrida affirmait au passage que « la violence divine qui détruit le droit, on pourrait même se risquer à dire [qu'elle] déconstruit le droit. » (Voir Derrida, *Force de loi*, 128.)

262 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 243.

Chapitre 3 – Destitution et responsabilité

Si quelque chose nous fait peur c'est bien de revenir à la normalité. Parce que dans la destruction et le pillage des rues de nos villes de lumières nous ne voyons pas seulement les résultats de notre rage, mais aussi la possibilité de commencer à vivre. Nous n'avons plus rien d'autre à faire que de nous installer dans cette possibilité pour la transformer dans une expérience vécue : en nous basant sur le plan de la vie quotidienne, notre créativité, notre pouvoir de matérialiser nos désirs, notre pouvoir non pas de contempler mais de construire le réel. Ceci est notre espace vital. Tout le reste est mort.

Assemblée d'occupation de l'Université d'économie d'Athènes, 12 décembre 2008²⁶³

Aujourd'hui, plus d'un siècle nous sépare de la publication de la *Critique de la violence* et plus d'une trentaine d'années depuis celle de *Force de loi*. Depuis, de nombreuses théories s'en sont inspirées. La pertinence contemporaine de ces textes ne semble pas s'essouffler. Ce chapitre défend que l'action directe est une pratique destituante responsable. Ainsi, l'objectif est d'abord d'informer nos conceptions de la destitution et de la responsabilité de la littérature contemporaine, en prenant appui, dans un premier temps, sur les théories destitutionnistes du Colectivo Situaciones, de Giorgio Agamben et du Comité invisible et, dans un second temps, sur les théories féministes de la responsabilité de Iris Marion Young et Gayatri Chakravorty Spivak. Ces révisions conceptuelles seront également enrichies par les gestes théoriques analysés dans les deux premiers chapitres.

²⁶³ Assemblée d'occupation de l'Université d'économie d'Athènes, « Nous sommes ici, Nous sommes partout, Nous sommes une image du Futur », *Émeutes et Amour* (blog), 14 décembre 2008, <https://emeutes.wordpress.com/2008/12/13/nous-sommes-ici-nous-sommes-partout-nous-sommes-une-image-du-futur/>.

3.1. Destitution

À la lumière de la lecture derridienne de la *Critique de la violence*, nous avons affirmé qu'il n'y a pas de distinction stable entre l'activisme réformiste et le militantisme radical; le premier visant à réformer les politiques publiques en les améliorant, tout en préservant l'ordre établi et le second visant plutôt à faire la révolution et à reconstruire une société différente à partir de zéro. Dans les deux cas, la violence est reconduite. Le concept de destitution (*Entsetzung*) ouvre une troisième voie. En une phrase, la destitution est l'abolition du pouvoir souverain sans reconduction. Habituellement, une révolution est une saisie du pouvoir : le souverain de l'ordre existant est remplacé par les forces révolutionnaires, qui se maintiennent ensuite au pouvoir jusqu'à nouvel ordre. Les destitutionnistes acceptent la première étape (l'abolition du pouvoir existant), mais refusent la seconde (la réinstauration d'un pouvoir souverain).

3.1.1. Quelques théories destitutionnistes

Dans cette section, sans prétendre à l'exhaustivité, nous cherchons à esquisser un panorama des différentes théories destitutionnistes contemporaines. Notons aussi que ces théories ne forment pas un tout homogène : ce qui vaut pour un collectif ou théoricien ne vaut pas nécessairement pour un autre. Il faudra donc naviguer avec prudence dans ces discordes théoriques. Nous nous concentrerons sur les théories les plus influentes, soit celles mises de l'avant par le Colectivo Situaciones, Giorgio Agamben et le Comité invisible²⁶⁴.

Colectivo Situaciones

Enfouis depuis 1921, c'est en 2001 en Argentine que le concept de destitution refait surface. Le groupe de recherche militant Colectivo Situaciones emploie le terme pour décrire la volonté exprimée par le chant *¡Que se vayan todos, que no quede ni uno solo!* (Qu'ils s'en aillent tous, qu'il n'en reste pas un seul!) lors des événements insurrectionnels des 19 et 20 décembre 2001²⁶⁵. Pendant l'insurrection, l'objectif n'était pas de prendre le pouvoir, mais de l'évacuer, de le rendre vacant. Autrement dit, les forces insurrectionnelles cherchaient à détruire l'état en le vidant (*¡Que*

264 Nous aurions également pu examiner les travaux de Marcello Tari, Stephanie Wakefield, Idris Robinson, etc. Or, faute de temps et d'espace, nous devons réserver ces discussions à des travaux futurs.

265 Hostis, « Destituent Power: An Incomplete Timeline », *Destituencies* (blog), 1 novembre 2020, <https://web.archive.org/web/20201101134946/https://destituencies.com/2020/destituent-power-an-incomplete-timeline/>.

se vayan todos!) sans le remplir à nouveau (*¡Que no quede ni uno solo!*). Les chercheurs-militants du groupe ont nommé cette pratique d'évacuation « destitution » (*destituyente*)²⁶⁶.

Dans une entrevue avec Paolo Virno²⁶⁷, des membres du collectif ont confirmé la filiation directe avec la *Critique de la violence* de Benjamin : « [Virno :] Maintenant j'ai une question : Parmi les camarades argentins cultivés, est-ce que Walter Benjamin est lu? [Colectivo Situaciones:] (Rires) Oui, bien entendu...²⁶⁸ »

Chez le Colectivo Situaciones, la destitution prend une définition plus claire que chez Benjamin. Selon eux, il faut la comprendre comme une pratique sociale visant l'élargissement du champ du possible²⁶⁹. Ainsi, en développant un pouvoir destituant, on « donne la parole aux potentiels de sens évoqués, à l'écart des figures étatiques de la représentation.²⁷⁰ » Autrement dit, la destitution est aussi une cultivation de l'imagination : elle cherche à rendre possibles des manières d'exister jusqu'alors impensables.

À leur sens, la destitution se pratique en tant que « non positif » (« *no* » *positivo*²⁷¹), c'est-à-dire un refus qui affirme en même temps la possibilité d'un monde différent. Le non positif de la destitution rejette l'état actuel des choses (leur dit « non ») et génère « de nouvelles pratiques et modes de subjectivation²⁷² » détachés de l'appareil étatique. Comme le note judicieusement Stefan Nowotny, cette conception de la destitution est très semblable à ce que Benjamin appelait

266 Ibid.

267 Par ailleurs, le concept d'*exodus* développé par Virno partage plusieurs similarités avec celui de destitution. Voir Paolo Virno, *L'usage de la vie et autres sujets d'inquiétude*, L'Éclat/poche 16 (Paris: Éditions de l'Éclat, 2016), 138-44, 219-57.

268 Paolo Virno, « "General intellect", éxodo, multitud: Entrevista con Paolo Virno », *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 54 (2002): 104-17. Notons au passage que le nom et les travaux de Jacques Derrida n'apparaissent jamais dans les écrits du collectif. Nous y trouvons cependant des références à Gilles Deleuze et Félix Guattari, Jacques Rancière, Franco "Bifo" Berardi, Antonio Negri et Paolo Virno, ainsi qu'aux situationnistes (quoique sans nommer Guy Debord). Voir Colectivo Situaciones, « Colectivo Situaciones: Complete works », *Autonomías* (blog), 17 août 2020, <https://autonomias.org/2020/08/colectivo-situaciones-complete-works/>.

269 Stefan Nowotny, « Le double sens de la destitution », *Multitudes* 28, n° 1 (2007): 83-93, <https://doi.org/10.3917/mult.028.0083>.

270 Ibid., 86.

271 « Un "non" positif capable de défier le fonctionnement de la machinerie du pouvoir et, du même coup, de rendre visible des réseaux d'échanges et de politisation. [Un "no" positivo capaz de impugnar el funcionamiento de la maquinaria del poder y, a la vez, de visibilizar redes de intercambio y politización.] » Voir *Colectivo Situaciones*, « La construcción de un poder destituyente (20/12/2006) », *Lobo Suelto!* (blog), 1 septembre 2018, <https://lobosuelto.com/la-construccion-de-un-poder-destituyente-20-12-2006-colectivo-situaciones-para-pagina-12/>. Voir également *Colectivo Situaciones*, « Cuarta declaración – La fuerza del ¡"NO"! (sobre la insurrección argentina de los días 19 y 20) (25/12/2001) », *Lobo Suelto!* (blog), 1 septembre 2018, <https://lobosuelto.com/cuarta-declaracion-la-fuerza-del-no-sobre-la-insurreccion-argentina-de-los-dias-19-y-20-25-12-2001-colectivo-situaciones/>.

272 Nowotny, « Le double sens de la destitution », 87.

la « grève générale prolétarienne », soit la grève qui ne prévoit pas de retour au travail avant qu'il ne soit « complètement transformé [par la destruction de] la violence de l'État.²⁷³ » En ce sens, la destitution, en tant que « non » positif, refuse tout pouvoir instituteur et toute réinstitution de structures de pouvoir.

Nowotny nous met cependant en garde : ce processus n'est pas nécessairement émancipateur en lui-même. La destitution n'échappe pas à la logique de la hantise. En même temps que le pouvoir tombe, « réapparaissent [au sein du mouvement] les nationalismes et chauvinismes du passé.²⁷⁴ » Ici, les conclusions derridiennes refont surface : pour être responsable, il faut composer avec l'indécidabilité et la logique de la spectralité. Cela implique de composer avec l'*epokhè* de la destitution : pendant qu'elle survient, pendant que le pouvoir constituant, compris comme l'exercice de la violence fondatrice et conservatrice de droit (dite mythique), est destitué, il faut suspendre toute réinstitution, toute re-fondation de droit, faute de quoi la destitution n'est plus que restitution. En ce sens, chez le Colectivo Situaciones, la destitution prend le même sens que chez Benjamin, il s'agit de la praxis de la « rupture [du] cercle magique des formes mythiques du droit²⁷⁵ » qui cherche à rendre possible d'autres manières d'exister et de faire société qui soient détachées des logiques violentes et auto-immunitaires de l'autorité étatique et juridique.

Giorgio Agamben

Jusqu'ici, la philosophie de Giorgio Agamben a été la trame de fond de cette étude. Son engagement direct avec les œuvres de Benjamin et de Derrida fait de ses travaux une référence clé. Son concept de puissance destituante (*potenza destituente*)²⁷⁶ est d'une pertinence remarquable. Formulé pour la première fois dans l'épilogue du dernier tome de *Homo sacer*, livre publié en neuf volumes entre 1997 et 2015, le concept de puissance destituante dénote « la capacité de désactiver et rendre inopérant quelque chose – un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire, mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour en permettre un usage différent.²⁷⁷ » En d'autres termes, il s'agit du processus qui place quelque chose hors d'usage, lui retirant sa légitimité et son pouvoir. Le

273 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 230-31.

274 Nowotny, « Le double sens de la destitution », 88.

275 Benjamin, « Critique de la violence (MdG) », 242.

276 Le terme employé pour désigner *potenza* varie d'une traduction à l'autre. Tantôt « potentiel », tantôt « puissance ». Nous utiliserons celle privilégiée par l'édition intégrale de *Homo sacer* : « puissance destituante ».

277 Giorgio Agamben, « L'Usage des corps », dans *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*, par Giorgio Agamben, Opus (Paris: Éditions du Seuil, 2016), 1328.

potentiel – ce qu'on ne pouvait imaginer, ce qu'on ne pouvait faire, ce qu'on ne pouvait penser – retenu ou mis en suspens est libéré par une puissance destituante. La théorie de la puissance destituante développée par Agamben s'inscrit dans le contexte plus large du projet colossal qu'est *Homo sacer*. Pour notre analyse, nous pouvons nous limiter à cette définition.

Comité invisible

Dans leurs trois livres publiés, le Comité invisible, un collectif français d'auteurs anonymes, dénonce le triomphe du capitalisme néolibéral et appelle à l'organisation révolutionnaire pour l'abolir.

Dans leur premier ouvrage, *L'insurrection qui vient*, publié en 2007, les auteurs tentent de démontrer la nécessité de l'organisation insurrectionnelle pour rendre possible un futur sans capitalisme. Dès le départ, ils s'inspirent du slogan argentin « Que se vayan todos » mis de l'avant par le Colectivo Situaciones²⁷⁸. Le concept de destitution n'y apparaît pas à proprement parler, mais est discernable à l'arrière-plan de la dernière section du texte portant sur la déposition de l'autorité et sur la question de l'irréversibilité de l'insurrection. On peut y lire que « l'irréversibilité est atteinte lorsque l'on a vaincu, en même temps que les autorités le besoin d'autorité, en même temps que la propriété le goût de s'approprier, en même temps que toute hégémonie le désir d'hégémonie.²⁷⁹ » On en retient que la vacance de l'autorité est insuffisante à la destitution : rappelons-nous que le slogan « qu'ils s'en aillent tous » est complété par « qu'ils n'en reste pas un seul ».

Dans leur second ouvrage, *À nos amis*, publié en 2014, le concept de destitution prend une place importante : « instituer ou constituer un pouvoir, c'est le doter d'une base, d'un fondement, d'une légitimité. [...] Destituer le pouvoir, c'est le priver de son fondement.²⁸⁰ » Or, comme nous en avons discuté précédemment, le sort habituel des révolutions est la réinstauration du pouvoir. Si la destitution doit éviter cette étape, comment en assurer la pérennité? Comment briser « pour de bon » ce que Benjamin appelait le « cercle des formes mythiques »? Le Comité invisible poursuit la réponse entamée dans *L'insurrection qui vient* en affirmant que « pour rendre irréversible la destitution, il nous faut donc commencer par renoncer à notre propre légitimité. Il nous faut abandonner l'idée que l'on fait la révolution au nom de quelque chose, [...] on ne ramène pas le

278 Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, 8.

279 Ibid., 121.

280 Comité invisible, *À nos amis*, 74-75.

pouvoir sur terre pour s'élever soi-même au-dessus des cieux.²⁸¹ » Autrement dit, pour vaincre « le besoin d'autorité, [...] le goût de s'appropriier [et] le désir d'hégémonie²⁸² », il faut d'abord renoncer à leur reconduction. Ainsi, en insistant sur l'aspect conatif, voire libidinal ou psychologique de la destitution, on peut la comprendre comme un processus de dé-production des normes qui interrompt et rend inopérante la reproduction sociale en modulant nos désirs réinstituteurs.

Dans leur troisième ouvrage, *Maintenant*, publié en 2017, la destitution trouve une définition encore plus précise : « [elle] est nécessaire pour libérer l'imaginaire révolutionnaire de tous les vieux fantasmes constituants qui l'entravent²⁸³ ». Cette libération de l'imaginaire est analogue à s'affranchir d'une dépendance, dans ce cas-ci, c'est notre dépendance à des institutions dont le fonctionnement est violent de fond en comble. En ce sens, pour le Comité invisible, « destituer, ce n'est pas d'abord attaquer l'institution, mais le besoin que nous avons d'elle.²⁸⁴ » Un mode d'action est élaboré plus loin pour diverses institutions. Par exemple, « destituer la justice [l'appareil juridique], c'est apprendre à régler nous-mêmes nos différends, y mettre de la méthode, paralyser sa faculté de juger et chasser ses sbires de nos vies.²⁸⁵ » En d'autres termes, destituer une institution, c'est la rendre inutile, la vider de tout intérêt pratique. On lit plus loin que le « geste destituant ne *s'oppose* pas à l'institution, il ne mène pas contre elle une lutte frontale, il la neutralise, la vide de sa substance, fait un pas à l'écart et la regarde expirer.²⁸⁶ » On retrouve dans l'action directe une incarnation concrète de cette attitude désintéressée par le pouvoir et l'institution, qui cherche à fuir et à construire quelque chose de différent. Nous élaborons ce rapprochement dans la section qui suit.

3.1.2. L'action directe comme pratique destitutionniste

Qu'est-ce que l'action directe?

La définition de l'action directe proposée par l'anthropologue américain David Graeber cadre bien avec le concept de destitution. Selon lui, il faut concevoir l'action directe comme « l'insistance, face à des structures d'autorité injuste, d'agir comme si nous étions déjà libres.

281 Ibid., 76-77.

282 Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, 121.

283 Comité invisible, *Maintenant* (Paris: La Fabrique, 2017), 73.

284 Ibid., 78.

285 Ibid.

286 Ibid., 79.

Nous ne sollicitons pas l'État. Nous ne faisons même pas nécessairement un grand geste de défiance. Dans la mesure où nous en sommes capables, nous procédons comme si l'État n'existait pas.²⁸⁷ » Pour le dire autrement, pour Graeber, l'action directe, c'est à la fois (i) un refus de jouer le jeu de l'État, et (ii) la construction d'un monde différent. Alors que la désobéissance civile s'en tient au refus d'obéir, jusqu'à ce que l'autorité accepte d'obtempérer (ou que les sujets désobéissants soient détenus), l'action directe prend l'initiative de construire l'alternative sans jamais passer par les autorités, donc sans les refuser à proprement parler, mais plutôt en les ignorant. Pour illustrer, prenons l'exemple de Graeber :

La militante qui pratique l'action directe ne se contente pas de refuser de payer des impôts pour soutenir un système scolaire militarisé, elle s'associe à d'autres personnes pour tenter de créer un nouveau système scolaire fonctionnant selon d'autres principes. Elle procède comme si l'État n'existait pas et laisse aux représentants de l'État le soin de décider s'il convient d'envoyer des personnes armées pour l'arrêter.²⁸⁸

Pour résumer, selon la définition de l'action directe que nous retenons, elle consiste à agir comme si l'autorité de l'État n'existait tout simplement pas. À ce moment, il n'est plus question de chercher la reconnaissance de sa part, de faire des demandes²⁸⁹, ni de faire ce que Benjamin et Sorel appelaient une grève générale politique. En effet, la seule forme de grève que l'on puisse qualifier d'action directe est celle qui ne compte pas reprendre le travail. Dans les termes de Benjamin, l'action directe est un moyen pur. Graeber abonde dans le même sens : « Il s'agit d'une forme d'action où les moyens et les fins deviennent effectivement indiscernables ; une manière de s'engager activement dans le monde pour provoquer un changement, où la forme de l'action – ou du moins, son organisation – est elle-même un modèle pour le changement que l'on souhaite provoquer.²⁹⁰ » L'idée d'incarner maintenant le changement voulu plus tard est centrale dans la théorie anarchiste. C'est ce qu'on appelle généralement la politique préfigurative (ou préfiguratrice)²⁹¹.

287 David Graeber, *Direct Action: An Ethnography* (Edinburgh: AK Press, 2009), 203.

288 Ibid.

289 On trouve une critique de cette stratégie dans Nick Srnicek et Alex Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World without Work* (New York: Verso, 2016).. Faute d'espace nous ne l'adresserons pas ici, mais elle pourrait faire l'objet d'un travail ultérieur.

290 Graeber, *Direct Action*, 210.

291 Srnicek et Williams, *Inventing the Future*, 28.

De la préfiguration à l'insurrection

Dans l'introduction d'un ouvrage dédié à Deleuze et l'anarchisme, Chantelle Gray van Heerden et Aragorn Eloff écrivent :

La préfiguration, qui est l'un des aspects de la politique anarchiste, se réfère à la mise en œuvre et à la construction d'un nouveau présent politique ici et maintenant [...] une politique préfigurative n'a pas pour objet la révolution; elle s'appuie plutôt sur l'expérimentation collective pour produire des modes d'organisation et des relations de pouvoir qui sont envisagés pour les sociétés futures en les pratiquant dans le présent²⁹²

Cette idée semble compatible avec un modèle insurrectionnel de la destitution comme celui promulgué par le Comité invisible. Dans un article consacré au rapport entre l'insurrection chez Max Stirner et la destitution chez Agamben, Saul Newman distingue la révolution de l'insurrection dans un sens pertinent pour notre étude des théories destitutionnistes :

Alors que la révolution est une forme d'action instrumentale qui vise, par le biais d'une force politique organisée, à prendre les rênes du gouvernement et à utiliser le pouvoir de l'État pour transformer l'ensemble des relations sociales – c'est-à-dire pour constituer une nouvelle société – l'insurrection agit dans le tissu des relations sociales existantes, en ouvrant des espaces de résistance et d'autonomie qui y sont en quelque sorte immanents. Elle ne cherche pas à imposer une volonté politique unifiée pour remodeler ou reconstituer la société selon une vision ou un plan particulier, mais affirme plutôt, de manière préfigurative, une forme libre d'activité et d'être en commun dans le présent.²⁹³

Comprise ainsi, la politique préfigurative insurrectionnelle peut être une pratique destituante lorsqu'elle rend le pouvoir obsolète. Par exemple, si les besoins d'une communauté sont remplis par des initiatives communautaires, alors les membres de cette communauté n'ont plus besoin de l'État. En ce sens, le développement d'une puissance destituante est immanent à l'insurrection

292 Chantelle Gray van Heerden et Aragorn Eloff, éd., *Deleuze and Anarchism*, Deleuze Connections (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021).

293 Saul Newman, « What Is an Insurrection? Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner », *Political Studies* 65, n° 2 (1 juin 2017): 284-99, <https://doi.org/10.1177/0032321716654498>.

permanente assurée par l'action directe, parce qu'elle crée un espace extra-institutionnel propice à l'émergence de manières d'exister indépendantes du pouvoir souverain.

Certaines conceptions de la politique préfigurative glissent parfois vers une défense ferme du pacifisme en défendant que les moyens employés doivent toujours concorder avec les fins souhaitées²⁹⁴. Or, dans la littérature récente, le pacifisme hégémonique est vivement critiqué. L'étude rigoureuse du débat autour de la non-violence permet d'éclairer (i) pourquoi il est peu probable que le développement d'une puissance destituante soit un processus non-violent et (ii), pourquoi une théorie de la destitution cohérente peut seulement s'appuyer sur une conception de la politique préfigurative insurrectionnelle qui accepte une diversité de tactiques.

L'éternel débat autour de la non-violence

Les pacifistes absolus n'accordent de la légitimité qu'aux moyens non-violents – en allant même, ironiquement, jusqu'à brutaliser ou dénoncer à la police les groupes et activistes qui font du vandalisme, comme ce fut le cas à Seattle en 1999²⁹⁵, et ce, malgré leurs objectifs semblables et la violence brutale exercée par la répression étatique.

Pour l'écologiste et chercheur Andreas Malm²⁹⁶, le pacifisme se présente sous deux formes qui peuvent parfois se confondre : (i) le pacifisme moral et (ii) le pacifisme stratégique. Ces deux formes ont en commun la prétention qu'il faille éviter et condamner tout recours à des moyens qui ne cadrent pas avec leur définition spécifique de la non-violence et ces définitions peuvent varier grandement²⁹⁷.

Dans son ethnographie de l'action directe, Graeber donne un exemple frappant de l'incohérence de la non-violence absolue :

Pour prendre une position non violente conséquente, il faudrait, par exemple, dire aux Zapatistes au Chiapas qu'ils n'auraient pas vraiment dû mener une insurrection armée – aussi brève qu'elle soit – ou aux Black Panthers qu'une gang d'anarchistes blancs

294 Srnicek et Williams, *Inventing the Future*, 28.

295 ACME Collective, « N30 Black Bloc Communiqué », 4 décembre 1999; Peter Gelderloos, *The Failure of Non-violence* (Olympia: Detritus Books, 2021), 18; Graeber, *Direct Action*, 224; David Graeber, « Concerning the Violent Peace-Police », *n+1*, 9 février 2012, <https://www.nplusonemag.com/online-only/online-only/concerning-the-violent-peace-police/>.

296 Malm, *How to Blow up a Pipeline*, 31.

297 Gelderloos, *The Failure of Nonviolence*, n. 7.

de la classe moyenne a plus d'autorité qu'eux pour leur dire quelles sortes de tactiques employer.²⁹⁸

En réalité, la non-violence absolue peut seulement fonctionner pour ceux qui sont dans une position privilégiée, donc qui ont « un statut protégé par la violence [étatique et policière], en tant que perpétrateurs et bénéficiaires d'une hiérarchie violente²⁹⁹ ». Au front de toutes les manifestations non-violentes, il y a des policiers armés qui menacent d'être violents sous le prétexte du « maintien de la paix et de l'ordre ». Si des pacifistes peuvent manifester, c'est parce que l'État le permet et le rend possible par l'emploi d'un ensemble de dispositifs violents. Voyons plus précisément pourquoi une position hégémoniquement pacifiste est incompatible avec les mouvements destitutionnistes qui emploient l'action directe.

Pacifismes moraux et stratégiques

Penchons-nous maintenant sur les défenses du pacifisme pour en faire ressortir quelques incohérences. Les pacifistes moraux affirment que la violence est, par essence, toujours immorale. Il s'ensuit que dans une situation complexe où la violence est le seul moyen d'éviter la souffrance ou la mort de plusieurs personnes, le pacifiste moral acceptera son sort. Prenons l'exemple de la crise climatique. La non-violence aujourd'hui multiplie les violences présentes et futures en ce qui a trait à l'environnement. Pourtant, devant la menace de l'extinction humaine et de l'intensification des injustices environnementales, la plupart des mobilisations écologistes sont pacifistes. Or, adopter une telle attitude renforce la violence contre laquelle les mouvements veulent s'opposer. Cela fait également des mouvements pacifistes des mouvements essentiellement réformistes, puisque l'atteinte de leurs objectifs est seulement possible en renforçant le pouvoir étatique.

Les pacifistes stratégiques affirment que l'action violente est contreproductive ou inutile³⁰⁰. Pour eux, la violence est, dans une plus large mesure, non pas un moyen illégitime, mais un moyen pragmatiquement inférieur à la non-violence, qui aurait eu plus de succès historiquement que les mouvements violents³⁰¹. Cette position se fonde principalement sur une étude réalisée par Erica

298 Graeber, *Direct Action*, 225.

299 Gelderloos, *How Nonviolence Protects the State*, 40.

300 Malm, *How to Blow up a Pipeline*, 34; Extinction Rebellion et al., éd., *This Is Not a Drill: The Extinction Rebellion Handbook* (London: Penguin Books, 2019), 91.

301 Erica Chenoweth, *Civil Resistance: What Everyone Needs to Know* (New York: Oxford University Press, 2021), 13.

Chenoweth et Maria J. Stephan³⁰² qui, malgré une réception favorable – devenant même l’inspiration principale derrière Extinction Rebellion –, emploie une méthodologie contestée dans la littérature récente³⁰³. Cette étude analysait environ 300 mouvements sociaux considérés non-violents ou violents afin de déterminer quelle tactique fonctionne le mieux. Or, il est difficile de classer des mouvements sociaux complexes, où les actions violentes et non-violentes sont complémentaires. L’étude ignore cette complexité en classifiant des mouvements qui ont employé une diversité de tactiques comme exclusivement pacifiques. Ainsi, l’étude confond les gains et victoires des mouvements aux tactiques diverses pour des réussites entièrement pacifiques.

Par exemple, aux États-Unis, le mouvement pour les droits civiques de Martin Luther King n’aurait sans doute pas eu le même succès en 1964 sans l’escalade des moyens de pression à Birmingham en 1963, ni de succès subséquents sans le flanc radical offert par les mouvements pour le Black Power des Black Panthers ou de Malcolm X³⁰⁴. On peut aussi penser à l’Égypte, où la violence non armée a ultimement été décisive dans la lutte contre la répression policière du régime Mubarak en 2011³⁰⁵. Un autre exemple est à trouver dans les mouvements abolitionnistes aux États-Unis. L’esclave affranchi américain Frederick Douglass raconte dans son *Narrative* comment c’est la violence qui lui a permis de s’affranchir. En tenant tête à son maître, il a déstabilisé le rapport de force qui s’établissait entre eux³⁰⁶. On pourrait aussi parler des actions directes employées par les suffragettes en Angleterre, qui brisaient des vitrines de commerces, brûlaient et faisaient exploser des bâtiments, etc.³⁰⁷ Ce sont quelques exemples parmi d’autres de mouvements sociaux qui sont incorrectement identifiés comme non-violents dans l’étude.

En somme, des gains importants ont historiquement été obtenus en employant une diversité de tactiques. Pourtant, les pacifistes stratégiques se butent à affirmer que l’usage de la violence, peu

302 *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011).

303 Alexei Anisin, « Debunking the Myths Behind Nonviolent Civil Resistance », *Critical Sociology* 46, n° 7-8 (1 novembre 2020): 1121-39, <https://doi.org/10.1177/0896920520913982>; Gelderloos, *The Failure of Nonviolence*, 42-43; Malm, *How to Blow up a Pipeline*, 56.

304 Malm, *How to Blow up a Pipeline*, 49; Herbert H. Haines, *Black Radicals and the Civil Rights Mainstream, 1954-1970* (Knoxville: Univ. of Tennessee Press, 1995).

305 Mohammad Ali Kadivar et Neil Ketchley, « Sticks, Stones, and Molotov Cocktails: Unarmed Collective Violence and Democratization », *Socius* 4 (1 janvier 2018): 2378023118773614, <https://doi.org/10.1177/2378023118773614>.

306 Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, The John Harvard library (1845; repr., Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), 78.

307 Malm, *How to Blow up a Pipeline*, 41-42.

importe la forme, c'est jouer le jeu par excellence de l'État. Puisque l'État est mieux armé et que ses forces gagneraient sans doute toute altercation physique avec des manifestants, les pacifistes stratégiques affirment que les provoquer serait une façon de leur donner des munitions pour faire éclater le spectacle violent de la répression militaro-policière. Or, comme nous l'avons vu chez Benjamin, la réalité est inverse : la violence qui menace l'ordre existant, qui vise à transformer, abolir ou fonder de nouvelles relations de droit est ce que l'État et les puissants craignent par-dessus tout.

Dans le cas de l'action directe, si elle est menée selon une logique pacifiste, elle est vouée à l'incohérence et à l'échec. Par exemple, si un groupe militant décide d'occuper un bâtiment, mais ne se défend pas lors d'une descente policière, alors les occupants reconnaissent implicitement la légitimité de l'État et des forces policières et échouent à leurs objectifs. Pour la même raison qui avait mené Benjamin à rejeter la démocratie représentative, le pacifisme hégémonique en tant que praxis militante ne permet pas aux mouvements qui l'emploient de développer une puissance destituante, parce qu'il repose sur le maintien de la même forme de pouvoir et reconduit la logique étatique.

Enjeux antiracistes et féministes

On trouve des réflexions analogues dans la littérature féministe et critique de la domination. Par exemple, dans *Une théorie féministe de la violence*, Françoise Vergès développe une critique virulente de ce qu'elle appelle le féminisme carcéral, soit « cette idéologie qui [...] milite pour que les tribunaux jugent plus sévèrement ou décident de plus longues peines de prison [pour les hommes coupables d'agression contre les femmes]³⁰⁸ ». Dans des termes qui font écho aux thèses des partisans de la diversité de tactiques, elle y voit une impasse : « le “tournant carcéral” limite le féminisme à l'individu et au punitif, et marginalise le collectif et la redistribution.³⁰⁹ » De la même façon que certains pacifistes renforcent le système qu'ils veulent abolir – par exemple, en dénonçant certaines actions militantes aux services policiers – les adeptes du féminisme carcéral soutiennent le système légal, qui est en réalité « l'émanation de l'État patriarcal et capitaliste. [Comme l'affirment les féministes de la Librairie des femmes de Milan,] “l'idée de résoudre la contradiction entre les sexes grâce à la loi” est trompeuse.³¹⁰ » On trouve ici des échos

308 Vergès, *Une théorie féministe de la violence*, 96.

309 Ibid.

310 Ibid., 107.

retentissants à ce que Benjamin défendait : tout mouvement visant des gains légaux participe implicitement à la reconduction et à la réitération de la violence de l'État.

Dans *Se défendre*, Elsa Dorlin offre un exemple saisissant de l'imbrication du racisme et du colonialisme dans le droit et l'État. Elle insiste sur les disparités dans les autorisations légales d'employer la violence ou de porter des armes :

Au XIXe siècle, dans le contexte esclavagiste états-unien, [...] il était strictement interdit à un Noir d'être en possession d'un crayon ou d'un stylo sous peine d'être condamné pour tentative de meurtre et pendu. En revanche, dans la plupart des contextes coloniaux et impériaux, le droit de porter et d'user d'armes est systématiquement octroyé aux colons.³¹¹

Cette situation est semblable aux autres autorisations légales d'employer la violence soulevées par Benjamin : le droit l'autorise seulement lorsque cela renforce son pouvoir. Dorlin poursuit : « l'ordre colonial institue un désarmement systématique des esclaves, indigènes et subalternes au profit d'une minorité blanche qui jouit d'un droit permanent et absolu à porter des armes et à en user impunément³¹² », qui plus est, cette impunité est garantie par le droit lui-même. Il y a « un ensemble de règles d'exception qui octroient aux colons un droit de police [qui] s'apparente à désarmer certains individus pour les rendre *en soi* “tuables” et “condamnables”³¹³ ». C'est ici qu'apparaît la fonction du droit qui construit la criminalité de toute pièce : des sujets sont présumés coupables avant même qu'un crime soit commis.

Cette construction légale de la criminalité est décrite avec éloquence dans *Il fallait se défendre* de Maxime Aurélien et Ted Rutland, un ouvrage consacré à l'histoire des Bélanger, un gang de Montréal dans les années 1980. On y lit que

l'action et l'inaction de la police ont déterminé les circonstances menant à la formation des gangs. En effet, la police harcelait et brutalisait la communauté haïtienne tout en détournant le regard lorsque les racistes blancs agissaient de la

311 Dorlin, *Se défendre*, 28.

312 Ibid., 31.

313 Ibid.

même façon. Le gang de Bélanger a été formé pour fournir le genre de protection que la police n'offrait pas.³¹⁴

Ainsi, sans la violence juridico-policière et l'attribution systématique d'un statut de criminel potentiel, les communautés violemment opprimées n'auraient pas eu besoin de s'organiser et de se défendre. À la lumière de la *Critique de la violence*, nous savons pertinemment que la violence auto-immune du droit a toujours servi à protéger les intérêts des puissants. De plus, comme le soulignait judicieusement Derrida, c'est eux qui ont le dernier mot sur ce qui constitue ou non de la violence³¹⁵.

Tous ces exemples illustrent bien l'incohérence des discours pacifistes et leur incompatibilité avec les théories destitutionnistes. D'une part, les condamnations et délations d'actions violentes faites par des pacifistes sous le prétexte de la non-violence dissimulent la participation implicite à la reconduction et la répétition de la violence à l'origine de tout système légal et étatique. D'autre part, en jouant la logique du droit et de l'État et en dépendant d'elle, les mouvements hégémoniquement pacifistes sont structurellement incapables de la rendre obsolète. Dans les deux cas, le pacifisme prévient l'émergence d'une puissance destituante.

Préfiguration pacifiste et préfiguration insurrectionnelle

Non seulement le pacifisme absolu reconduit la violence du droit et de l'État, mais il reconduit également la dualité moyens-fins. La conception de la politique préfigurative qui glisse vers une défense du pacifisme hégémonique n'abolit pas la distinction entre les moyens et les fins, mais postule plutôt la nécessité de leur adéquation. Benjamin relevait dans le droit un schéma analogue. En effet, il soulève que le droit naturel détermine la légitimité d'un moyen en fonction de la justesse des fins qu'il vise, et qu'à l'inverse, le droit positif détermine la justesse des fins en fonction de la légitimité des moyens. Cela poussait Benjamin à souligner que s'il était impossible pour des moyens légitimes d'atteindre des fins justes et s'il était possible pour des moyens illégitimes d'atteindre des fins justes, alors les critères du droit naturel et du droit positif seraient insuffisants. L'analyse présentée plus haut, à l'instar de celle de Benjamin, pointe vers cette insuffisance. Ainsi, lorsque la politique préfigurative pacifiste soutient que les moyens doivent être en adéquation avec les fins souhaitées, elle reconduit le schéma moyen-fin critiqué et rejeté

314 Maxime Aurélien et Ted Rutland, *Il fallait se défendre: l'histoire du premier gang de rue haïtien à Montréal* (Montréal: Mémoire d'encrier, 2023), 16.

315 Derrida, *Force de loi*, 83.

par les théories destitutionnistes, et reproduit la matrice de la souveraineté. Autrement dit, les schèmes légaux hantent le pacifisme hégémonique. La politique préfigurative insurrectionnelle évite explicitement cette reproduction en rejetant la sphère des fins entièrement.

Or, bien qu'elle cherche à éviter la reproduction de la matrice de la souveraineté, en pratique, cela n'est pas garanti : les mouvements destitutionnistes n'échappent pas à la logique de la spectralité. L'enjeu de la reproduction de schèmes antérieurs est symptomatique d'un problème plus large, soit la persistance et le resurgissement de vieux mythes au sein des mouvements sociaux. Comme le soulevait le Colectivo Situaciones, lorsque le pouvoir tombe, « réapparaissent les nationalismes et chauvinismes du passé.³¹⁶ » Si l'objectif des mouvements destitutionnistes est d'abolir les conditions présentes en rendant le pouvoir inopérant, un autre problème émerge : comment éviter la reconstitution d'un pouvoir souverain? Pour comprendre les limites pragmatiques de la proposition destitutionniste, nous pouvons nous pencher sur les dynamiques de pouvoir constitutives du contexte social en examinant les mécanismes qui renforcent et reproduisent les normes sociales. La destitution a lieu sur la toile de fond des normes qu'elle cherche à dépasser.

3.1.3. La violence mythique de la reproduction sociale

Avant de nous pencher sur la responsabilité, il est d'abord important de comprendre comment la normativité sociale s'imbrique dans le schéma benjaminien de la violence. Pour Benjamin, la fondation exercée par la violence mythique est un traçage de frontières. En ce sens, lorsque nous disons qu'une personne « va trop loin » ou qu'elle « dépasse les bornes », ce que nous exprimons, c'est que cette personne a transgressé une frontière normative. Autrement dit, une norme a été enfreinte ou une attente n'a pas été respectée. Comme Benjamin le soutenait, marquer une frontière c'est aussi une façon de fonder un pouvoir, soit celui d'imposer une limite aux actions possibles.

À partir de ce constat, nous pouvons défendre que la violence mythique, en traçant les frontières de la normalité, de l'acceptable, du légitime, etc., est le moteur de la reproduction des normes sociales. La persistance des normes s'explique par leur reproduction assurée par toute une série de dispositifs policiers. En effet, lorsqu'une frontière aux actions acceptables est fixée, des pratiques policières (*policing*) sont employées pour « défendre » ces frontières. Ce mécanisme est l'application de la norme (*enforcement*). Prenons un exemple pour illustrer. Imaginons que

316 Nowotny, « Le double sens de la destitution », 88.

lorsqu'une adolescente souhaite se rendre à une soirée dansante, son père la regarde, puis s'exclame « tu vas vraiment sortir comme ça? ». Humiliée et déçue, l'adolescente change de vêtements. Dans cet exemple, lorsque le père constate que l'adolescente enfreint une norme vestimentaire patriarcale, il la rappelle à l'ordre. Ce faisant, il veille au respect de la norme. Son commentaire est fonctionnellement équivalent à une pratique policière. Selon la philosophe australienne Kate Manne, ce type de comportement est un exemple paradigmatique de la misogynie, qu'elle comprend comme « la branche policière (*law enforcement branch*) du patriarcat³¹⁷ », parce qu'elle agit comme une violence qui rappelle à l'ordre les personnes qui transgressent une norme patriarcale.

Cette schématisation est pertinente pour comprendre les dynamiques normatives rendues possibles par la violence mythique. Ici, la violence du commentaire paternel est exercée au nom d'un mythe patriarcal et est instrumental à la reproduction des normes sociales patriarcales.

Pour le poser succinctement, des institutions et des dispositifs (comme la famille, la police, le système de santé, etc.) maintiennent en place les normes sociales par le biais de pratiques coercitives violentes (comme la punition, la menace, l'étouffement, l'humiliation, etc.) exercées sous divers modes (épistémique, physique, émotionnel, etc.). Ces pratiques maintiennent et renforcent les normes oppressives de la culture dominante (comme le classisme, le racisme, le sexisme, l'hétéronormativité, etc.), qui, par leurs interactions, composent des systèmes complexes de domination (comme le capitalisme, la suprématie blanche, le patriarcat, etc.).

De plus, en fixant les frontières – de la normalité, de la légalité, de la rationalité, etc. – la violence mythique opère une homogénéisation culturelle. L'éventail des pratiques acceptables en est du même coup énormément restreint. Ainsi, puisque les normes sociales qui sous-tendent les structures de la domination sont violemment reproduites en fixant les limites du possible et de l'imaginable, alors, leur destitution implique de faire le travail inverse, soit l'ouverture des horizons de notre imagination.

3.2. Responsabilité

Les modèles de la responsabilité de Derrida, de Iris Marion Young et, dans une moindre mesure, de Gayatri Chakravorty Spivak peuvent s'avérer pertinents pour un projet destitutionniste. En

317 Kate Manne, *Down Girl: The Logic of Misogyny* (New York, NY: Oxford University Press, 2018), 63.

effet, regarder la destitution de normes sociales sous l'angle de la responsabilité permet d'identifier certains obstacles potentiels pour les communautés qui souhaitent la pratiquer, mais également de faire ressortir le caractère juste et responsable du projet destitutionniste.

3.2.1. Prélude : Derrida et la double-responsabilité de la déconstruction

Le thème de la responsabilité était omniprésent dans la lecture derridienne de la *Critique de la violence*. À titre de rappel, Derrida relevait dans l'essai de Benjamin le « courage d'une pensée qui sait qu'il n'y a pas 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.³¹⁸ » En ce sens, pour Derrida, prendre ses responsabilités est une tâche indéterminable par avance et indécidable en l'absence de critères de justice applicables. Elle demande de se montrer vulnérable et de toujours être prêt à remarquer et admettre ses erreurs. Cette tâche est également celle de la déconstruction, qui, par sa remise en question systématique et continue, rend également possible sa propre critique. À chaque décision, de nouveaux appels émergent et de nouvelles responsabilités sont générées. Pour Derrida, notre responsabilité est toujours infinie, parce que la justice est toujours à venir, repoussée à plus tard – jamais présente à proprement parler. Autrement dit, nous serons toujours amenés à prendre responsabilité, parce que la justice n'est pas un état des faits que l'on puisse atteindre, mais le mouvement même de la déconstruction.

Selon Derrida, c'est la possibilité de mettre entre parenthèses, de suspendre (*epokhè*), nos concepts historiquement déterminés qui rend la déconstruction possible. C'est dans ces moments de suspens que le changement peut survenir, parce qu'ils créent un espace qui permet d'accueillir quelque chose de radicalement différent. Cette suspension est précisément l'objet de la destitution : rendre obsolète un système de règles ou de normes historiquement construit pour créer l'espace capable d'accueillir des manières d'exister différentes³¹⁹. Or, le caractère responsable de ces nouvelles manières de vivre n'est pas garanti. Cela peut soulever plusieurs questions importantes pour les théories destitutionnistes.

Dans une société post-légale ou une commune en marge de la société civile, comment attribuer des responsabilités? Comment réparer des torts? Comment assurer la pérennité de la destitution? Ces questions ne sont pas seulement éthiques, mais aussi stratégiques, parce qu'elles demandent

318 Derrida, *Force de loi*, 122.

319 La question à savoir si ces nouvelles manières d'exister peuvent être sans normes est pertinente, mais dépasse largement la portée de ce mémoire.

également d'identifier quelles forces risquent d'entraver l'action directe et la possibilité de pratiques destituant. Le modèle de la connexion sociale théorisé par Iris Marion Young peut offrir des pistes de réponses à ces questions.

3.2.2. La responsabilité collective : le modèle de la connexion sociale

Le concept derridien de responsabilité est repris en partie par la philosophe américaine Iris Marion Young dans son dernier ouvrage, *Responsibility for Justice*. Elle commence par distinguer deux sens du concept de responsabilité : d'une part, nous pouvons être responsables de quelque chose; et d'autre part, nous pouvons prendre des responsabilités à l'égard de quelque chose. Être responsable et avoir des responsabilités sont conceptuellement liés : lorsqu'on affirme qu'une personne P est responsable de quelque chose Q , nous pouvons vouloir dire deux choses : soit (i) que P a au moins partiellement causé Q ou (ii) qu'il incombe à P d'agir de façon appropriée vis-à-vis de Q . Le premier sens est celui de la responsabilité causale, répandu dans la sphère juridique. Le second est celui qui intéresse davantage Young, soit le comportement approprié à adopter par rapport à quelque chose. Dans le cas qui nous concerne, il s'agit de nos responsabilités vis-à-vis les injustices et violences structurelles.

Pour illustrer, prenons l'exemple des changements climatiques : qui est responsable des injustices climatiques? Dans une perspective juridique, les torts doivent être corrigés en pénalisant les coupables et, parfois, en dédommageant les victimes. Ainsi, le droit cherche à établir la culpabilité de certaines personnes ou institutions par rapport à des infractions légales. Selon une telle interprétation de la responsabilité, la persistance des injustices et du changement climatiques seraient uniquement le fruit de l'inaction étatique. Certains travaux ont adopté une telle position, affirmant qu'il faut non seulement rejeter la faute sur l'État, mais également que la responsabilité de changer les choses lui revient en totalité³²⁰. Adopter une telle position déresponsabilise les grands pollueurs non-étatiques et nous force à attendre que les dommages soient faits, parce que le droit peut seulement établir la responsabilité pour des torts passés. Pire encore, dans une optique benjaminienne, nous avons également de bonnes raisons de croire que les torts à venir ne seront pas évités, parce que les changements structurels nécessaires ne seront jamais réalisés par l'État ou le système juridique. La théorie de la responsabilité politique proposée par Young permet d'éviter ces écueils de deux manières. D'une part, elle regarde au-delà de la causalité et

320 Christian Baatz, « Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions », *Ethics, Policy & Environment* 17, n° 1 (2 janvier 2014): 1-19, <https://doi.org/10.1080/21550085.2014.885406>.

de la culpabilité. D'autre part, elle est prospective, c'est-à-dire qu'elle cherche à prévenir des injustices à venir, par opposition à la conception juridique qui cherche à réparer des torts historiques³²¹. Le modèle qu'elle propose est axé sur la connexion sociale : il insiste sur les rapports sociaux entre individus pour changer leurs dynamiques. Notre responsabilité politique varie donc en fonction de notre position sociale. lors des événements insurrectionnels des 19 et 20 décembre 2001

Pour Young, nous n'avons pas tous les mêmes responsabilités. Pour y voir plus clair, elle propose quatre paramètres : le pouvoir, le privilège, l'intérêt et la capacité collective. La position qu'un agent occupe dans la structure lui octroie un certain *pouvoir* d'influence sur la structure elle-même. Quand quelqu'un se retrouve dans une position injuste dans la structure sociale, quelqu'un d'autre se retrouve dans une position de *privilège* relativement à la structure. Les groupes et individus en position de pouvoir et de privilège ont donc une responsabilité plus importante, étant donné leur avantage structurel. Les personnes qui ont un *intérêt* qui « coïncide avec la responsabilité pour la justice³²² » sont donc en quelque sorte coresponsables de leur sort. Même si l'injustice ou la violence n'est pas de leur faute, elles ont tout de même un intérêt à agir de sorte que les structures injustes changent. Le dernier paramètre est la *capacité collective*. Seule l'action collective peut compromettre l'injustice structurelle. En ce sens, il faut s'organiser, construire un mouvement en s'alliant de personnes ayant ce même objectif de déstabiliser les structures³²³.

Or, comme l'affirme Young, ces quatre paramètres soulèvent plusieurs enjeux. Ceux qui ont le pouvoir de changer les choses, ceux que Benjamin appelait les puissants, sont les plus privilégiés par les structures, mais également ceux qui ont le moins intérêt à ce qu'elles changent, puisque leur puissance dépend directement de leur perpétuation³²⁴.

Ici, l'analyse de Benjamin peut compléter celle de Young. Rappelons-nous que la violence mythique crée un déséquilibre de pouvoir entre les personnes. D'un côté, les puissants sont privilégiés et peuvent se permettre de dépasser les limites, et de l'autre, les dominés sont structurellement désavantagés et ont une moindre marge de manœuvre par rapport aux normes et

321 Pour une défense de la responsabilité partagée rétrospective à l'égard des changements climatiques, voir Neumayer « In Defence of Historical Accountability for Greenhouse Gas Emissions », *Ecological Economics* 33, n° 2 (1 mai 2000): 185-92, [https://doi.org/10.1016/S0921-8009\(00\)00135-X](https://doi.org/10.1016/S0921-8009(00)00135-X).

322 Iris Marion Young, *Responsibility for Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 145.

323 Ibid., 144-47.

324 Ibid., 148.

aux lois. Cette violence rend également plus complexe la résolution de l'injustice, parce que le déséquilibre de pouvoir rend impossible le dialogue et limite considérablement les opportunités.

Par exemple, lorsque la construction d'un oléoduc a été proposée et entamée sur le territoire de la Première Nation Wet'suwet'en, la population locale n'était pas consultée ni écoutée et le dialogue était impossible, parce que le pouvoir se trouvait entièrement entre les mains de l'industrie pétrolière et de l'État canadien. Qui plus est, les autorités locales intervenaient rapidement et sévèrement contre leurs manifestations. Plus généralement, les plus grands pollueurs se trouvent non seulement dans une position de pouvoir et de privilège par rapport aux structures du système pétro-capitaliste, mais ils ont également le plus faible intérêt à agir contre ce système³²⁵. Ceux qui ont le plus grand intérêt à changer les choses sont ceux qui en subissent le plus brutalement les conséquences. Quels sont leurs recours?

Young propose que les individus qui subissent l'injustice structurelle et qui souhaitent la combattre doivent d'abord faire apparaître les fissures de la structure, non pas en acceptant des compromis ou en blâmant passivement les plus puissants, mais en les tenant redevables publiquement sans relâche. Puisqu'ils ne peuvent pas attendre indéfiniment que les acteurs puissants développent un intérêt à changer les choses par eux-mêmes, il faudrait leur forcer la main. Un peu plus loin, de manière analogue à ce que Derrida écrivait dans *Voyous*, Young répond frontalement à l'objection libérale selon laquelle ce sont les États et les organisations internationales, comme l'Organisation des Nations Unies, par exemple, qui ont des responsabilités :

les règles et les pratiques de ces institutions sont davantage alignées sur les pouvoirs et les processus qui produisent ou perpétuent l'injustice que sur ceux qui cherchent à la combattre. Nous ne pouvons pas nous tourner vers l'État ou les institutions internationales en tant qu'arbitres dans une lutte entre les intérêts qui produisent des mécanismes structurels aux conséquences injustes et les intérêts qui visent à modifier ces mécanismes. Les politiques et les programmes que les États et les organisations internationales mettent eux-mêmes en œuvre tendent davantage à refléter les résultats de ces luttes qu'à les équilibrer ou à se prononcer sur elles.³²⁶

325 Robyn Eckersley, « Responsibility for Climate Change as a Structural Injustice », dans *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, 2016, 11, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199685271.013.37>.

326 Young, *Responsibility for Justice*, 151.

Malgré ce manque de fiabilité des États, Young soutient tout de même qu'une partie de nos responsabilités politiques à l'égard des injustices structurelles – et de leur violence – implique la formulation de demandes auprès des acteurs concernés. Or, à la lumière de la *Critique de la violence*, nous avons de bonnes raisons de croire que ces demandes ne seront pas jugées recevables. Les autres mesures qu'elle entrevoit sont la « critique vocale, la contestation organisée, les mesures d'indignation et la pression publique concertée.³²⁷ » Ces mesures sont insuffisantes dans le cadre d'un projet destitutionniste. En effet, comme le pacifisme hégémonique, la pression concertée est subordonnée à la volonté du pouvoir souverain et ne déstabilise pas la structure violente du droit et de l'État. Cependant, nous pouvons tout de même concéder qu'il est parfois nécessaire de faire des demandes ou d'accepter des compromis.

Nous pouvons utiliser ce modèle pour théoriser la responsabilité politique et sociale de la destitution. Si le pouvoir, le privilège et l'intérêt des puissants limitent l'agentivité des victimes d'injustices et de violences structurelles, un seul paramètre peut jouer en leur faveur : la capacité collective. En effet, comme le souligne Young,

la responsabilité prospective consiste à changer des institutions et processus pour que leurs conséquences soient moins injustes. Personne ne peut faire cela seul. [...] La plupart d'entre nous sommes objectivement contraints par les règles, normes et effets matériels des mécanismes structurels quand nous tentons d'agir seul. Ces mécanismes peuvent seulement être altérés lorsque plusieurs acteurs de positions diverses au sein d'une structure agissent ensemble pour les changer.³²⁸

En ce sens, il faut s'organiser et rester solidaires pour qu'un changement soit possible. C'est ce que des membres de la Première Nation Wet'suwet'en et d'autres militantes et militants écologistes ont tenté de faire en bloquant des chemins de fer en février 2020³²⁹. Sans cette solidarité, l'impact de cette action aurait été bien moindre. La force du nombre et la coordination interprovinciale leur a permis de résister aux descentes policières et de rester efficaces. Ce paramètre fournit un argument supplémentaire en faveur de la solidarité militante et l'emploi d'une diversité des tactiques.

327 Ibid.

328 Ibid., 111.

329 « The Wet'suwet'en Conflict Disrupting Canada's Rail System », *BBC News*, 19 février 2020, <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-51550821>.

Il faut cependant faire attention à ne pas reconduire une logique de la culpabilité héritée du modèle juridique. Selon Young, lorsque des militants s'organisent, ils doivent faire attention à éviter de reproduire (i) une quête de blâme, et (ii) une dichotomie ami-ennemi, schmittienne par exemple, parce que la capacité collective est entravée par la logique du blâme.

Dans une logique du blâme, l'insistance est mise sur l'idée que « ceux sur qui [le blâme] est rejeté portent l'unique responsabilité des événements et circonstances³³⁰ ». L'application d'une telle logique ouvre la porte à ce que « l'accusé réponde et fournisse une preuve, s'il le peut, que ses actions n'ont pas causé de tort, ou donne une excuse valide afin d'éviter le blâme.³³¹ » Or, cela place nécessairement les blâmés dans une position défensive. Selon Young, cela est contre-productif, puisque nous sommes alors tournés vers le passé et dans des positions antagonistes, donc moins enclins à coopérer, alors que c'est précisément ce que la situation requiert. La quête du blâme entrave l'avancement de la cause collective. L'approche moralisatrice des pacifistes qui font la police de la paix en sont un bon exemple.

Dans une perspective destitutionniste, imaginer un monde post-légal implique aussi de repenser la responsabilité sur de nouvelles bases. Il faut alors la concevoir selon une logique différente qui ne repose pas sur l'individu, la culpabilité et la punition. La pérennité de la destitution dépend d'une lutte continue contre la reproduction hiérarchique. Comme le soulignait le Comité invisible : « on ne ramène pas le pouvoir sur terre pour s'élever soi-même au-dessus des cieux.³³² » En ce sens, il ne faut pas reproduire la dialectique occidentale de la revanche : les acteurs de l'ancien pouvoir constituant ne doivent pas devenir subordonnés, dominés par les forces révolutionnaires dans une dynamique de revanche et de punition. Cette volonté concorde avec la définition benjaminienne de la violence divine qui dé-expie : elle détruit la structure de la culpabilité. Cette nécessité de rompre avec la logique du blâme est un bon exemple des implications conatives de la destitution : « destituer, ce n'est pas d'abord attaquer l'institution, mais le besoin que nous avons d'elle³³³ » et « il nous faut donc commencer par renoncer à notre propre légitimité.³³⁴ » Le modèle de Young de la responsabilité partagée offre une alternative compatible avec ces objectifs destitutionnistes.

330 Young, *Responsibility for Justice*, 117.

331 Ibid.

332 Comité invisible, *À nos amis*, 77.

333 Comité invisible, *Maintenant*, 78.

334 Comité invisible, *À nos amis*, 76.

La nature de la solidarité et de la responsabilité destitutionniste se clarifie davantage lorsque Young aborde l'opposition ami-ennemi et sa critique derridienne. Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida propose une conception de la responsabilité pour l'avenir. Il défend qu'il faut rejeter l'amitié entendue comme fraternité, parce que les devoirs qu'elle implique reposent sur « une homogénéité, une dénégarion de la différence – surtout la différence sexuelle³³⁵ ». En effet, une telle conception réintroduit un élément violent et injuste dans l'équation par l'exclusion *a priori* de toute personne ou groupe de personnes différents. Elle est co-extensive de la violence mythique qui trace une frontière entre le semblable et l'étranger. Derrida propose à l'inverse une conception de l'amitié politique comme responsabilité ouverte sur l'avenir. Young rapproche cette conception de la solidarité : le concept de « solidarité n'a pas besoin de connoter l'homogénéité ou la symétrie entre ceux qui entrent en relation. [La] solidarité est une relation entre acteurs séparés et différents qui décident de se tenir ensemble, les uns pour les autres.³³⁶ » Elle ajoute que « contrairement à la fraternité, [...] la solidarité doit toujours être forgée, puis reforgée. La solidarité est ferme, mais fragile. Elle regarde vers l'avenir, parce qu'elle doit toujours être renouvelée.³³⁷ » Autrement dit, la solidarité n'implique pas de fondation mythique, elle tient jusqu'à ce qu'elle ne soit plus renouvelée. Elle ne vise donc pas à se renforcer par la violence.

Selon Young, cette conception de l'amitié comme solidarité incarne l'idée de la possibilité de ce que Derrida appelle *peut-être*. Le *peut-être* est important parce qu'un

possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà *mis de côté*, si on peut dire, assuré sur la vie. [...] La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même. Que serait un avenir si la décision était programmable [...]?³³⁸

Autrement dit, dire « peut-être », c'est accueillir la possibilité de ce qui est encore impensable, de ce qui reste à venir. Se limiter à ce qu'on peut déjà concevoir aujourd'hui, c'est fermer la porte à

335 Young, *Responsibility for Justice*, 120.

336 Ibid.

337 Ibid.

338 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger* (Paris: Galilée, 1994), 46.

une justice qui nous excède. Sans « peut-être », sans indécidable, la décision au sens propre ne peut jamais avoir lieu. Cette idée cadre bien avec la conception de la destitution mise de l'avant par le Colectivo Situaciones, soit une pratique sociale visant, entre autres, l'élargissement du champ du possible. Cet élargissement est seulement possible si les pratiques et récits actuels sont suspendus, donc si nous admettons collectivement la possibilité d'un « peut-être ».

Dans un article consacré à la justice et à la déconstruction, Willy Maley défend également que la conception derridienne de la responsabilité élaborée dans *Spectres de Marx* permet de rompre avec la logique du blâme et de la vengeance, ce qui permet *peut-être* d'ouvrir la porte au pardon et à l'oubli³³⁹. Penser la responsabilité politique en dehors de la logique du blâme implique d'admettre la possibilité d'un *peut-être*, d'un appel, d'une question. La possibilité du pardon et de l'oubli évoqués par Maley est tributaire de la possibilité du dialogue. Benjamin le nommait déjà dans la *Critique de la violence*. Pour lui, le dialogue, en tant que recherche paisible d'un terrain d'entente, pointe vers une alternative à la logique du blâme et au modèle contractuel. Le dialogue est seulement possible en l'absence de tout déséquilibre de pouvoir entre les deux parties. Or, la violence mythique entrave cette possibilité, notamment en instaurant et cristallisant des dynamiques de pouvoir asymétriques et des hiérarchies sociales. Ce constat résonne chez Spivak, qui affirmait même que le dialogue est le nom approprié pour désigner la responsabilité, comprise comme un échange de réponses³⁴⁰. Le témoignage dans un modèle dialogique prend une forme différente du témoignage juridique et du plaidoyer. Il ne s'agit pas de prouver son innocence, de prendre la défensive, mais plutôt de répondre de ses actions, de répondre à l'autre, de répondre devant l'autre – il s'agit d'une affirmation de l'entrelacement à l'autre constitutif de notre propre subjectivité. Pour reprendre les mots de Young, qui paraphrase Derrida, « la relation à autrui est antérieure au soi : “nous répondons d'abord à l'autre.”³⁴¹ » Pour que la responsabilité soit possible, il faut entendre son appel et lui répondre, dialoguer avec la justice. Or, la possibilité du dialogue est entravée par des structures sociopolitiques violentes maintenues en place par des mécanismes de bâillonnement, de manipulation, de menace, de blâme, de vengeance, d'expiation, etc. La restauration de la possibilité du dialogue est un impératif de la responsabilité et elle coïncide avec la destitution de la violence mythique. Si les subalternes ne peuvent parler³⁴², *peut-*

339 Maley, « Beyond the Law? », 58.

340 Spivak, « Responsibility », 19.

341 Young, *Responsibility for Justice*, 121.

342 Spivak, *Can the Subaltern Speak?*

être que la destitution des structures qui en sont responsables est une avenue viable – capable de rendre possible le discours subalterne, et avec lui le dialogue et la responsabilité.

3.3. Synthèse : Responsabilité et destitution à-venir

À la fin de la *Critique de la violence*, Benjamin indiquait qu’il fallait destituer les formes mythiques de la violence, mais ne nous donnait aucun mode d’emploi pour le faire. Nous pourrions spéculer que la seconde partie jamais rédigée aurait proposé une piste d’action. En son absence, nous avons essayé ici de colliger les pistes de réflexions développées chez ses héritiers contemporains, principalement à travers le concept de destitution.

À la lumière de notre analyse, nous pouvons maintenant en offrir une définition élémentaire. Destituer quelque chose – un mode d’organisation hiérarchique, un pouvoir, ou une norme – c’est la rendre obsolète et inopérante, de sorte à rendre pensable, imaginable et faisable les potentiels émancipatoires jusqu’alors coincés, réprimés ou retenus par cette chose.

Nous avons proposé que l’action directe – comme l’entend David Graeber –, soit « l’insistance, face à des structures d’autorité injuste, d’agir comme si nous étions déjà libres³⁴³ » est une pratique destituante. L’action directe c’est (i) le refus de jouer le jeu du pouvoir, et (ii) la construction d’un monde différent. L’action directe est souvent pensée en terme de préfiguration, soit l’idée qu’il faut incarner maintenant le changement voulu plus tard. Ce concept peut être interprété comme une injonction au pacifisme absolu. Or, nous avons ensuite démontré que cette interprétation devrait être rejetée dans le cadre d’une théorie destitutionniste cohérente, parce que la politique préfigurative pacifiste reproduit le schéma moyen-fin et la matrice de la souveraineté tant critiqués par Benjamin. Nous avons également conclu qu’il est improbable qu’une destitution soit purement non-violente et qu’elle devrait plutôt opter pour une diversité de tactiques. Puis, nous avons défendu que la structure de la violence juridique décrite par Benjamin s’applique aussi au niveau des normes sociales.

En confrontant les théories destitutionnistes au concept de responsabilité chez Derrida, Young et Spivak, nous avons postulé que l’imagination d’un monde post-légal implique de repenser la responsabilité selon une logique qui ne repose pas sur la quête du blâme, l’imposition de punitions ou la vengeance. Nous avons aussi identifié dans cet aspect le nœud du problème de la

343 Graeber, *Direct Action*, 203.

pérennité de la destitution. Pour que le pouvoir puisse être et demeurer destitué, il faut collectivement renoncer à certains désirs, besoins et imaginaires constitués par ce pouvoir. Pour que la destitution soit possible et puisse persister, elle doit être accompagnée de cette responsabilité éthique que Derrida qualifiait de « révolutionnaire, puisqu'elle cherche à faire l'impossible³⁴⁴ ». Dans le même sens, elle doit aussi tâcher de rendre audible ce qui était jusqu'alors inaudible, pensable l'impensable, possible l'impossible. Nous pourrions nous risquer à dire, avec Derrida, que ce processus est celui de la déconstruction³⁴⁵. En ce sens, la destitution reste toujours à venir, infinie, ouverte. Elle est toujours en mouvement, jamais garantie, toujours à reconduire. Les destitutionnistes doivent donc toujours être prêts à dire *peut-être*, car peut-être faisons-nous fausse route.

344 Derrida et Roudinesco, *De quoi demain...*, 138.

345 Derrida, *Force de loi*, 128.

Conclusion

Ce mémoire était articulé autour de deux constats. Premièrement, que l'emploi continu de la violence est la condition de possibilité de nos structures politiques et sociales actuelles. Deuxièmement, que toutes les révolutions qui ont aboli le pouvoir existant l'ont ensuite saisi à leur tour, reproduisant ainsi le cycle de la violence. Devant ces deux constats, notre question directrice émerge : comment sortir de cette impasse et abolir la violence du pouvoir souverain? Pour y répondre, nous avons pris le chemin de la destitution.

Pour emprunter ce chemin, nous avons étudié la *Critique de la violence* de Walter Benjamin et avons tenté de saisir l'imbrication entre la violence et le droit. Nous avons d'abord analysé la fonction médiate de la violence, soit la fonction en vertu de laquelle elle est employée en tant que moyen en vue d'une fin. Benjamin distinguait deux formes de violence médiate : la première est fondatrice de droit et transforme des rapports légaux; la seconde est conservatrice et protège l'ordre légal existant. Nous avons ensuite analysé la fonction im-médiate de la violence. Benjamin en distinguait deux autres formes : la première est la violence mythique, qui s'exerce au nom d'elle-même contre la vie simple en traçant et imposant des frontières fondatrices de droit; la seconde est la violence divine, qui s'exerce au nom du vivant en abolissant les frontières mythiques et en détruisant le droit. Au terme de son essai, Benjamin nous invitait à voir par-delà les formes mythiques du droit et à rejeter toute violence mythique. Pour casser la dialectique entre violence fondatrice et conservatrice, il défend qu'il faut destituer le droit. Cette idée nous a permis d'entamer notre réflexion sur la destitution, soit ce qui rend pensables et imaginables des manières alternatives d'exister. Nous y avons également trouvé la possibilité de prendre un point de vue totalement extérieur au droit, permettant ainsi de penser une révolution où le pouvoir souverain est aboli sans être saisi ni reconstitué.

Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous nous sommes penchés sur la lecture derridienne de la *Critique de la violence* proposée dans *Force de loi*. À ce moment, nous nous sommes demandé comment concevoir la justice si le droit est nécessairement injuste puisqu'il est fondé et préservé par la violence. La réponse derridienne se trouve dans l'immanence de la justice dans la déconstruction, comprise comme étant la réinterprétation perpétuelle des critères et fondements

que nous tenons pour ultimes. En cherchant le potentiel qui se tient aux marges, elle permet de rompre avec les normes sociales dominantes et d'élargir les limites du pensable et du possible. Nous en sommes alors arrivés à la conclusion que la question qui nous incombe n'est plus de savoir s'il est juste d'employer des moyens violents, mais plutôt de savoir sous quelles conditions il est responsable de le faire du point de vue de la destitution.

Puis, dans le troisième chapitre, nous avons proposé une réponse à cette nouvelle question en rapprochant les concepts de destitution et de responsabilité. Destituer quelque chose – que ce soit un mode d'organisation hiérarchique, un pouvoir, ou une norme – c'est la rendre obsolète et inopérante, de manière à libérer les potentiels émancipatoires jusqu'alors réprimés par cette chose. Les trois théories destitutionnistes que nous avons étudiées insistaient sur deux points : (i) la nécessité de mettre le pouvoir hors d'état de nuire en le vidant et en lui retirant sa légitimité, et (ii) la cultivation de l'imagination radicale pour rendre possible l'émergence de formes de vie alternatives.

Nous avons ensuite proposé que l'action directe est une pratique destituante, parce qu'elle refuse le jeu du pouvoir, et entame immédiatement la construction d'un monde différent. L'action directe est intimement liée à la politique préfiguratrice, soit l'idée selon laquelle il faut incarner maintenant le monde que l'on souhaite construire demain. Nous avons étudié deux sortes de politiques préfiguratives, la première est pacifiste; la seconde, insurrectionniste. Nous avons rejeté l'interprétation pacifiste, parce qu'elle est incompatible avec la destitution. En effet, cette dernière ne peut jamais contester l'existence d'un ordre légal et hiérarchique, parce qu'elle repose sur la bonne volonté des détenteur du pouvoir. Ainsi, elle reconduit implicitement la structure violente de la souveraineté, alors que c'est précisément ce que la destitution tente d'abolir. Nous avons également conclu qu'il est improbable qu'un mouvement destitutionniste soit purement non-violent.

Nous avons ensuite confronté l'enjeu de la pérennité de la destitution : comment assurer qu'aucun retour en arrière ne soit possible et que la violence mythique ne réapparaisse plus? Notre tentative de réponse prenait racine dans l'application du schéma benjaminien de la violence mythique à la sphère des normes sociales, politiques et culturelles. Nous avons proposé que la violence mythique, en fixant les frontières de la normalité, de l'acceptable, et du légitime, est le moteur de la reproduction des normes sociales qui sous-tendent les structures de la domination. Il

en découle que la libération consiste alors à abolir les limites du possible et de l'imaginable en destituant ces normes.

Dans la seconde partie du chapitre, nous nous sommes penchés sur la responsabilité éthique et politique chez Derrida et Young, afin de relever les opportunités et les obstacles potentiels qui se trouvent sur le chemin de la destitution. Pour Derrida, être responsable c'est se rendre vulnérable, admettre la possibilité de faire erreur, et se risquer à décider l'indécidable pour toujours. Ce qui rend possible la déconstruction (et la destitution), c'est la suspension de nos concepts historiquement déterminés. Cela implique également d'imaginer un concept de responsabilité adapté à un monde post-légal, où le droit est destitué. Nous retenons au moins deux choses de notre lecture de Young : (i) il faut s'organiser et être solidaires pour qu'un changement soit possible, et (ii) il faut éviter la reconduction de les logiques de la culpabilité, de la punition et de la vengeance, parce qu'elles sont instrumentales à la reproduction des schèmes juridiques que l'on souhaite dépasser.

Nous y avons également relevé un grand obstacle à la pérennité de la destitution : nos désirs, besoins et imaginaires sont toujours déjà conditionnés et constitués par l'objet à destituer. La contestation et l'abandon collectifs de certains désirs constituteurs sont des conditions de possibilité de la destitution.

C'est là où s'arrêtent les réflexions proposées dans ce mémoire que s'annoncent celles à venir. Pour poursuivre sur la voie de la destitution en tant que frein à la reproduction de certaines normes sociales, politiques et culturelles, nous pourrions nous demander comment des normes peuvent être abandonnées, et quelles pratiques destituantes il nous faut adopter. D'ici là, nous suspendons nos réflexions dans l'espoir d'ouvrir un espace capable d'accueillir un monde différent, *peut-être* plus juste et moins violent.

Références bibliographiques

- ACME Collective. « N30 Black Bloc Communiqué », 4 décembre 1999.
<https://theanarchistlibrary.org/library/acme-collective-n30-black-bloc-communique>.
- Agamben, Giorgio, éd. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.
- . « État d'exception ». Dans *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*, par Giorgio Agamben, traduit par Joël Gayraud. Opus. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- . *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*. Opus. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- . « L'Usage des corps ». Dans *Homo sacer: l'intégrale, 1997-2015*, par Giorgio Agamben, 1061-1340. Opus. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- Albertini, Antoine. « Quand une équipe des BRAV-M dérape au cours d'une interpellation : « Je peux te dire qu'on en a cassé, des coudes et des gueules » ». *Le Monde.fr*, 24 mars 2023.
https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/03/24/je-peux-te-dire-qu-on-en-a-casse-des-coudes-et-des-gueules-quand-la-brav-m-derape-au-cours-d-une-interpellation_6166857_3224.html.
- Anisin, Alexei. « Debunking the Myths Behind Nonviolent Civil Resistance ». *Critical Sociology* 46, n° 7-8 (1 novembre 2020): 1121-39. <https://doi.org/10.1177/0896920520913982>.
- Assemblée d'occupation de l'Université d'économie d'Athènes. « Nous sommes ici, Nous sommes partout, Nous sommes une image du Futur ». *Émeutes et Amour* (blog), 14 décembre 2008. <https://emeutes.wordpress.com/2008/12/13/nous-sommes-ici-nous-sommes-partout-nous-sommes-une-image-du-futur/>.
- Aurélien, Maxime, et Ted Rutland. *Il fallait se défendre: l'histoire du premier gang de rue haïtien à Montréal*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2023.
- Baatz, Christian. « Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions ». *Ethics, Policy & Environment* 17, n° 1 (2 janvier 2014): 1-19.
<https://doi.org/10.1080/21550085.2014.885406>.
- Bartoloni, Paolo. « Suchness and the Threshold between Possession and Violence ». Dans *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, édité par Brendan P. Moran et Carlo Salzani. Bloomsbury Studies in Continental Philosophy. London: Bloomsbury Academic, 2015.

- BBC News*. « The Wet'suwet'en Conflict Disrupting Canada's Rail System ». 19 février 2020.
<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-51550821>.
- Benjamin, Walter. *Correspondance 1910-1928*. Édité par Gershom Gerhard Scholem et Theodor Wiesengrund Adorno. Traduit par Guy Petitdemange. Vol. 1. 2 vol. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- . « Critique de la violence ». Dans *Œuvres, I*, traduit par Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz, 1:210-43. Folio essais 372. 1921. Reprint, Paris: Gallimard, 2000.
- . « Critique de la violence ». Dans *Critique de la violence: et autres essais*, traduit par Nicole Casanova. 1921. Reprint, Paris: Payot, 2018.
- . « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin: « Courage de Poète » et « Timidité » ». Dans *Œuvres, I*, traduit par Pierre Rusch et Maurice de Gandillac, Vol. 1. Folio essais 372. Paris: Gallimard, 2000.
- . *Gesammelte Schriften*. Édité par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2. 7 vol. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- . « La tâche du traducteur ». Dans *Œuvres, I*, traduit par Maurice de Gandillac, Vol. 1. Folio essais 372. Paris: Gallimard, 2000.
- . *Origine du drame baroque allemand*. Traduit par Sibylle Muller. Champs. Paris: Flammarion, 2009.
- . *Pour une critique de la violence*. Traduit par Antonin Wiser. Paris: Éditions Allia, 2019.
- . « Sur le concept d'histoire ». Dans *Œuvres, III*, traduit par Maurice de Gandillac, Vol. 3. 374. Paris: Gallimard, 2008.
- Bernstein, Richard J. *Violence: Thinking Without Banisters*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Butler, Judith. « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence" ». Dans *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, édité par Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan. Fordham University Press, 2006.
<https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0009>.
- Charron, Pierre. *De la sagesse*, 1820. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9613333w>.
- Chenoweth, Erica. *Civil Resistance: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Chenoweth, Erica, et Maria J. Stephan. *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Columbia University Press, 2011.

- Cisney, Vernon W. *Deleuze and Derrida: Difference and the Power of the Negative*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Colectivo Situaciones. « Colectivo Situaciones: Complete works ». *Autonomies* (blog), 17 août 2020. <https://autonomies.org/2020/08/colectivo-situaciones-complete-works/>.
- . « Cuarta declaración – La fuerza del ¡”NO”! (sobre la insurrección argentina de los días 19 y 20) (25/12/2001) ». *Lobo Suelto!* (blog), 1 septembre 2018. <https://lobosuelto.com/cuarta-declaracion-la-fuerza-del-no-sobre-la-insurreccion-argentina-de-los-dias-19-y-20-25-12-2001-colectivo-situaciones/>.
- . « La construcción de un poder destituyente (20/12/2006) ». *Lobo Suelto!* (blog), 1 septembre 2018. <https://lobosuelto.com/la-construccion-de-un-poder-destituyente-20-12-2006-colectivo-situaciones-para-pagina-12/>.
- Comité invisible. *À nos amis*. Paris: La Fabrique, 2014.
- . *L'insurrection qui vient*. Paris: La Fabrique, 2007.
- . *Maintenant*. Paris: La Fabrique, 2017.
- Coppens, Philippe, et Matthieu de Nanteuil. *La violence du droit: regards croisés sur Walter Benjamin*. Penser le droit 29. Bruxelles: Bruylant, 2021.
- Crépon, Marc. « The Right to Strike and Legal War in Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence" ». Traduit par Micol Bez. *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 252-60. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708331>.
- Critchley, Simon. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso, 2014.
- Debord, Guy. « Rapport sur la construction des situations ». Dans *Œuvres*, par Guy Debord, édité par Jean-Louis Rançon et Alice Becker-Ho. Quarto. Paris: Gallimard, 2006.
- Derrida, Jacques. *Force de loi: le « Fondement mystique de l'autorité »*. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1994.
- . « Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida ». Dans *Questioning Ethics*. London: Routledge, 1998.
- . « Le Siècle et le Pardon ». Dans *Foi et savoir*. Points Essais 447. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- . *Marges de la philosophie*. Collection « Critique ». Paris: Éditions de Minuit, 2006.
- . *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.

- . *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1993.
- . *Voyous: deux essais sur la raison*. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques, et Jürgen Habermas. *Le « concept » du 11 septembre: dialogues à New York (octobre - décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Édité par Giovanna Borradori. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 2004.
- Derrida, Jacques, et Élisabeth Roudinesco. *De quoi demain...: dialogue*. Paris: Flammarion, 2003.
- Deuber-Mankowsky, Astrid. « Niobe and Korah, Different Orders of Time: A Commentary on Paragraphs 14–17 of Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence" ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 295-305. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708363>.
- Direk, Zeynep. « Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come ». *CR: The New Centennial Review* 14, n° 2 (2014): 111-26.
- Dorlin, Elsa. *Se défendre: une philosophie de la violence*. Paris: La Découverte, 2019.
- Dotson, Kristie. « Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing ». *Hypatia* 26, n° 2 (2011): 236-57. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>.
- Douglass, Frederick. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. The John Harvard library. 1845. Reprint, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Dupuis-Déri, Francis. *Les black blocs: la liberté et l'égalité se manifestent*. Montréal: Lux, 2010.
- Eckersley, Robyn. « Responsibility for Climate Change as a Structural Injustice ». Dans *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, 2016. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199685271.013.37>.
- Ertür, Başak. « Conscription and Critique ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 270-84. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708347>.
- Extinction Rebellion, Clare Farrell, Alison Green, Sam Knights, et William Skeaping, éd. *This Is Not a Drill: The Extinction Rebellion Handbook*. London: Penguin Books, 2019.
- Fenves, Peter. « Intervention, Encroachment: Walter Benjamin on Violence and Expiation ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 209-20. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708307>.
- . « Introduction ». Dans *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*, par Walter Benjamin, édité par Julia Ng. Stanford: Stanford University Press, 2021.

- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*. Édité par François Ewald, Alessandro Fontana, Bernard E. Harcourt, et Arianna Sforzini. Points 950. Paris: Éditions Points, 2023.
- . *Surveiller et punir*. 1975. Reprint, Paris: Gallimard, 2008.
- François, Anne-Lise. « “. . . and will do none”: Gewalt in the Measure of a Parenthesis ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 285-94. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708355>.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Gelderloos, Peter. *How Nonviolence Protects the State*. Olympia: Detritus Books, 2018.
- . *The Failure of Nonviolence*. Olympia: Detritus Books, 2021.
- Gentili, Dario. « The Politics of Pure Means: On Paragraphs 10 and 11 of Walter Benjamin’s “Toward the Critique of Violence” ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 261-69. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708339>.
- Graeber, David. « Concerning the Violent Peace-Police ». *n+1*, 9 février 2012. <https://www.nplusonemag.com/online-only/online-only/concerning-the-violent-peace-police/>.
- . *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh: AK Press, 2009.
- Gray van Heerden, Chantelle, et Aragorn Eloff, éd. *Deleuze and Anarchism*. Deleuze Connections. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Haines, Herbert H. *Black Radicals and the Civil Rights Mainstream, 1954-1970*. Knoxville: Univ. of Tennessee Press, 1995.
- Han, Byung-Chul. *Topology of Violence*. Traduit par Amanda DeMarco. Cambridge: MIT Press, 2017.
- Hanssen, Beatrice. *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. Warwick Studies in European Philosophy. London: Routledge, 2000.
- Hillel. « Pirkei Avot ». Dans *Mishna*, traduit par Rabbi Rivon Krygier. Sefaria, 2023. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1.12.
- Homère. *Iliade*. Traduit par Robert Flacelière. Bibliothèque de la Pleiade 115. Paris: Gallimard, 2006.

- Hostis. « Destituent Power: An Incomplete Timeline ». *Destituencies* (blog), 1 novembre 2020. <https://web.archive.org/web/20201101134946/https://destituencies.com/2020/destituent-power-an-incomplete-timeline/>.
- Jabkhiro, Juliette, et Layli Foroudi. « France Shuts down Climate Activist Group, Saying It Provoked Violence ». *Reuters*, 21 juin 2023, sect. Europe. <https://www.reuters.com/world/europe/france-shuts-down-climate-activist-group-saying-it-provoked-violence-2023-06-21/>.
- Kadivar, Mohammad Ali, et Neil Ketchley. « Sticks, Stones, and Molotov Cocktails: Unarmed Collective Violence and Democratization ». *Socius* 4 (1 janvier 2018): 2378023118773614. <https://doi.org/10.1177/2378023118773614>.
- Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs*. Traduit par Alain Renaut. 2 vol. Paris: Flammarion, 2018.
- LaCapra, Dominick. « Violence, Justice, and the Force of Law Deconstruction and the Possibility of Justice ». *Cardozo Law Review* 11, n° Issues 5-6 (1990 1989): 1065-78.
- Lorde, Audre. « ‘The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House’ ». Dans *Feminist Postcolonial Theory*, édité par Reina Lewis et Sara Mills, 25-28. Edinburgh University Press, 2003. <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctvxcr9q0.5>.
- Maley, Willy. « Beyond the Law?: The Justice of Deconstruction ». *Law and Critique* 10, n° 1 (1 janvier 1999): 49-69. <https://doi.org/10.1023/A:1008871919234>.
- Malm, Andreas. *How to Blow up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. London: Verso, 2021.
- Manne, Kate. *Down Girl: The Logic of Misogyny*. New York, NY: Oxford University Press, 2018.
- Marcuse, Herbert. « Nachwort ». Dans *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, par Walter Benjamin, 99-107. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1965.
- Martel, James R. *Divine violence: Walter Benjamin and the eschatology of sovereignty*. Milton Park: Routledge, 2012.
- Montaigne, Michel de. *Essais*. Vol. 2. 2 vol. 1580. Reprint, Lausanne: Rencontre, 1968.
- Moran, Brendan P., et Carlo Salzani. « Introduction ». Dans *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, édité par Brendan P. Moran et Carlo Salzani. Bloomsbury Studies in Continental Philosophy. London: Bloomsbury Academic, 2015.

- Neumayer, Eric. « In Defence of Historical Accountability for Greenhouse Gas Emissions ». *Ecological Economics* 33, n° 2 (1 mai 2000): 185-92. [https://doi.org/10.1016/S0921-8009\(00\)00135-X](https://doi.org/10.1016/S0921-8009(00)00135-X).
- Newman, Saul. « What Is an Insurrection? Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner ». *Political Studies* 65, n° 2 (1 juin 2017): 284-99. <https://doi.org/10.1177/0032321716654498>.
- Ng, Julia. « Rechtsphilosophie after the War: A Commentary on Paragraphs 4–6 of “Zur Kritik der Gewalt” ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 239-51. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708323>.
- « Nombres ». Dans *Bible du Rabbinate*. Sefaria, 1899.
- Noor, Ashraf. « Walter Benjamin: Time and Justice ». *Naharaim* 1, n° 1 (1 août 2007): 38-74. <https://doi.org/10.1515/NAHA.2007.006>.
- Nowotny, Stefan. « Le double sens de la destitution ». *Multitudes* 28, n° 1 (2007): 83-93. <https://doi.org/10.3917/mult.028.0083>.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Édité par Léon Brunshvicg. 1670. Reprint, Paris: Flammarion, 2015.
- Pratt, Timothy, Maya Yang, et Erum Salam. « Police Allegedly Use Rubber Bullets and Teargas at University Protest in Georgia ». *The Guardian*, 26 avril 2024, sect. US news. <https://www.theguardian.com/us-news/2024/apr/25/emory-university-protest-arrests>.
- Québec. Code du travail (chapitre C-27). Consulté le 29 avril 2024. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/C-27>.
- Reddin, Jane. « “La lutte continue”: un examen de la protection du droit de grève en France et en Irlande ». *Trinity College Law Review* 23 (2020): 263-83.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Édité par Robert Derathé. Collection folio Essais 233. Paris: Gallimard, 1993.
- Sinnerbrink, Robert. « Deconstructive Justice and the “Critique of Violence”: On Derrida and Benjamin ». *Social Semiotics* 16, n° 3 (2006): 485-97. <https://doi.org/10.1080/10350330600824433>.
- Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence*. 1908. Reprint, Paris: Éditions Marcel Rivière, 1972.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Columbia University Press, 2010. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384>.
- . « Responsibility ». *boundary 2* 21, n° 3 (1994): 19-64. <https://doi.org/10.2307/303600>.

- Srnicek, Nick, et Alex Williams. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World without Work*. New York: Verso, 2016.
- Tiqun. *Contributions à la guerre en cours*. Paris: La Fabrique, 2009.
- Tomba, Massimiliano. « Another Kind of Gewalt: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin ». *Historical Materialism* 17, n° 1 (1 janvier 2009): 126-44.
<https://doi.org/10.1163/156920609X399236>.
- Ty, Michelle. « Benjamin on the Border ». *Critical Times* 2, n° 2 (1 août 2019): 306-19.
<https://doi.org/10.1215/26410478-7708371>.
- Vergès, Françoise. *Une théorie féministe de la violence: pour une politique antiraciste de la protection*. Paris: La Fabrique, 2020.
- Virno, Paolo. « “General intellect”, éxodo, multitud: Entrevista con Paolo Virno ». *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 54 (2002): 104-17.
- . *L’usage de la vie et autres sujets d’inquiétude*. L’éclat/poche 16. Paris: Éditions de l’Éclat, 2016.
- Weber, Max. « La vocation d’homme politique ». Dans *Le savant et le politique*, traduit par Julien Freund. Paris: Plon, 1959.
- Weigel, Sigrid. « Omission du commandement dans certains cas monstrueux. Critique de la violence par-delà la théorie du droit et l’“état d’exception” ». Dans *Retours*, 37-60. Bibliothèque des fondations. Paris: Éditions de l’Éclat, 2009.
<https://doi.org/10.3917/ecla.faraz.2009.01.0037>.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2013.