

« VIOLENCE EXTRÊME » ET  
« VIOLENCE INSTITUTIONNELLE »

VIOLENCE RÉVOLUTIONNAIRE : CORÉ  
(*KORAH*) DE WALTER BENJAMIN

PETAR BOJANIĆ

*Pour Étienne Balibar*

Ma contribution à ce colloque se verra transformée en une tentative d'introduire les réflexions fort complexes de Balibar sur l'institution, et sur le rapport entre violence et institution, dans un livre auquel je travaille (*Qu'est-ce que l'institution ?*), ainsi que dans un projet que je commence et qui s'intitule *History of Institutional Building*. Le problème que j'aimerais poser, très provisoirement, concerne la raison pour laquelle Balibar, me semble-t-il, suit Foucault plutôt que Deleuze (ou par exemple Saint-Just), et considère tout de même l'institution comme quelque chose de négatif et d'insuffisant. D'après lui, l'institution n'est pas avant tout un processus d'institutionnalisation, mais plutôt un substantif équivoque, et ensuite également quelque chose de pétrifié. Ainsi, ce qui m'intéresserait particulièrement d'interroger, c'est la possibilité d'une archéologie de la résistance envers l'institution. Où se manifeste-t-il, pour la première fois, une résistance envers les institutions dans une période post-révolutionnaire ?

J'essaierai donc ici de formuler brièvement quelques problèmes et questions en rapport avec la violence et l'institution, c'est-à-dire en rapport avec la violence extrême. Par là, j'essaierai de reconstruire une éventuelle théorie de la violence révolutionnaire, que j'exposerai

plus loin en m'appuyant, à mon tour, sur le célèbre texte de Walter Benjamin.

Je souhaiterais d'abord témoigner de problèmes déterminés dont parle Balibar à propos de ses *Wellek Library Lectures* (tenues du 6 au 9 mai 1996) dans l'introduction de son livre *Violence et civilité*<sup>1</sup>, et qu'il estime par ailleurs avoir réussi à résoudre dans ce même livre (c'est ce qu'il affirme). Dans certains de ses séminaires à Nanterre en 1998, 1999 et 2000, Balibar analyse en détail l'interprétation hégélienne de la violence.

Dans une lettre – comme toujours infiniment gentille et pleine de confiance – qu'il m'a envoyée en novembre 2000, Balibar essaie de répondre à une question que je lui avais posée au cours d'une séance de séminaire, à savoir : où trouve-t-on chez Hegel ce passage sur la conversion de la violence ? Du reste, d'une manière ou d'une autre, c'était également le thème de ma thèse. Balibar écrit :

J'ai recherché le passage de la *Raison dans l'Histoire* dont j'avais tiré l'idée de « conversion de la violence », ou plus exactement l'affirmation que Hegel lui-même employait cette formule : je suis obligé de reconnaître que le résultat est assez mince, car non seulement il s'agit d'une seule phrase, mais encore le terme allemand qui a été ainsi traduit en français ne comporte pas exactement les mêmes connotations, même s'il est aussi intéressant (*verkehrt* donne *Verkehrung*, donc renversement ou inversion, un terme qui par exemple chez Marx joue un grand rôle dans la théorie de l'aliénation politico-religieuse, mais ceci est une autre affaire) ; en français, le passage est p. 201 de l'édition Papaioannou (collection 10/18) : « Ceux qui ont résisté, par conviction éthique, et donc par noblesse morale, à ce que le progrès de l'Idée de l'Esprit rendait nécessaire, se situent, du point de vue de la valeur morale, plus haut que ceux dont les crimes sont convertis, dans un ordre supérieur, en moyens d'exécution de la volonté de cet ordre supérieur etc. » En allemand (j'utilise l'édition Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955), on lit p. 171 : « *deren Verbrechen in einer*

<sup>1</sup> É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

höhe  
Wille

Je ne c  
l'endroit pr  
qui a écrit  
depuis long  
reconstruct  
son projet  
passage de  
effet dans  
négativité,  
détecte qu'  
quelque ch  
cela non pl  
dise, une v  
intégrée ins

L'éléga  
pas possibl  
temps quas  
pas clairem  
de l'institut  
position de  
à ce que les  
grandes tra  
côté<sup>2</sup>, et en  
signifierait-

<sup>1</sup> G. W. F.  
1970, p  
Entretien  
p. 19.

<sup>2</sup> Dans un  
emploi  
Néanmo  
E. Auerb  
n° 4/1, 1



*höhern Ordnung zu Mitteln verkehrt worden wären, den Willen dieser Ordnung ins Werk zu setzen* ».

Je ne crois pas que le fait que, chez Hegel, nous ne trouvions pas l'endroit précis où la violence se convertit en autre chose (Gadamer, qui a écrit un texte sur la *Verkehrung*, l'aurait sûrement remarqué depuis longtemps), remette en question le projet de Balibar d'une reconstruction de la violence inconvertible. De même, je pense que son projet ne met pas non plus sérieusement en danger un autre passage de Hegel qui mériterait une attention particulière. Il y a en effet dans l'*Esthétique* un passage où Hegel parle d'une mauvaise négativité, qui ne sert à rien, qui n'est « que négative »<sup>1</sup>. Hegel détecte qu'il existe bel et bien quelque chose, ou qu'il advient bien quelque chose qui se trouve complètement hors de l'histoire, et que cela non plus n'a aucun sens. Hegel prévoit donc bien, quoi qu'on dise, une violence qui ne peut être convertie et qui ne peut être intégrée institutionnellement.

L'élégance de l'argument de Balibar (il me semble qu'il n'est pas possible de le montrer plus clairement, mais je suis en même temps quasiment sûr que l'argument de Balibar n'est tout de même pas clairement exposé en comparaison des pensées anglo-saxonnes de l'institution et de l'institutionnalisme, parmi lesquelles j'inclus la position de Honneth), et peut-être la limitation de cet argument, tient à ce que les réflexions de Balibar peuvent satisfaire deux, voire trois grandes traditions traitant du rapport entre force et violence d'un côté<sup>2</sup>, et entre droit, justice, ordre et institution de l'autre. Cela signifierait-il alors que cette problématique est complètement

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 288. Cf. E. Levinas, « L'intention, l'événement et l'autre. Entretien avec Christophe von Wolzogen », *Philosophie*, n° 93, 2007, p. 19.

<sup>2</sup> Dans un célèbre fragment (*Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 298), Pascal emploie « par force et justice » et non « par violence et loi ». Néanmoins, Auerbach traduit ces deux termes par *might* et *right*. Cf. E. Auerbach, « The Triumph of Evil in Pascal », *Hudson Review*, n° 4/1, 1951, p. 58.

artificielle<sup>1</sup> ? Bodin emploie systématiquement le syntagme « la force et la violence », comme s'il était conscient de l'insuffisance du terme français de violence, ou de la supériorité du terme allemand de *Gewalt* à propos duquel Balibar parle constamment : « l'État est de fondation historique et repose sur la "force et la violence" » ; « La raison et lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence ont donné source et origine aux Républiques »<sup>2</sup>.

Même si je reste persuadé qu'il est absolument impossible de reconstruire précisément ce grand fantasme d'après lequel la violence et/ou la force produit le droit ou se convertit et s'institutionnalise, il me semble qu'il est possible d'affirmer que, à côté de ceux qui considèrent soit que la violence se convertit soit qu'elle ne se convertit absolument pas en autre chose (par exemple Rousseau ou Jacobi<sup>3</sup>), il existe encore une troisième option, la

<sup>1</sup> Il me semble que le texte de Benjamin *Critique de la violence*, dont Balibar dit qu'il contient des « formulations frappantes mais obscures » (p. 160), représente l'exemple d'une dysharmonie totale entre ce que Balibar appelle « mi-axiomatique mi-argumentation ». Il s'agit de la violence extrême qui détruit (donc il s'agit bien de l'extrême violence) puisque Dieu détruit Coré et sa bande. Coré est alors le premier « *leftist* » (comme l'appelle Michael Walzer) et sa bande représente les vrais insurgés. Benjamin dit que c'est une violence révolutionnaire.

<sup>2</sup> Bodin utilise le syntagme de la « violence extrême », qui, pour lui, en effet, représente la violence s'accomplissant en résultats grandioses. En différents endroits Bodin dit qu'il s'agit d'un moyen qui nous sert comme dernier recours, à l'aide duquel se forcent « les lois de nature ». Dans un autre endroit, dans son livre sur la République, il écrit : « On a vu les Royaumes de Suède, Écosse, Danemark, Angleterre, les Seigneurs des ligues, l'Empire d'Allemagne changer de Religion, demeurant chacune à l'état de République ou de Monarchie : il est vrai que cela ne s'est pas fait, sinon avec extrême violence et grande effusion de sang en plusieurs lieux ».

<sup>3</sup> Leo Löwenthal s'oppose à Benjamin et dans son texte de 1926 « *Gewalt und Recht in der Staats-und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie* » (*Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 169-206). Il

position révolu  
Lénine. Et l'une  
tandis que Sain  
institutions qu  
relations entre  
avoir de confus  
strict du terme  
dictature de la  
féroce ment les  
part la différenc  
change (je ne s  
processus diffé  
minimale) et la  
fantasme qu'il  
convertie (ave  
fantasmagorique  
transpose en nu  
ordre, ni en ju

démontre de  
rousseauiste  
dit, qu'il est  
*begründet m*  
in adiecto »)  
(« *Recht alle*  
donc que la  
qu'aux puiss  
in *Œuvres co*

<sup>1</sup> Je suggère  
produire les  
fondée sur l  
institutions e

<sup>2</sup> « La dictatur  
guerre de la  
bourgeoisie »



position révolutionnaire de Saint-Just ou la dictature du prolétariat de Lénine. Et l'une et l'autre supposent une violence qui anéantit ; mais tandis que Saint-Just dissocie la terreur qui anéantit l'ennemi des institutions qui anéantissent la corruption (ou humanisent les relations entre les gens, donc civilisent<sup>1</sup>) – si bien qu'il ne peut y avoir de confusion entre la terreur et la violence extrême au sens strict du terme –, pour Lénine la dictature du prolétariat, ou la dictature de la justice (*diktatura spravodljivosti*<sup>2</sup>), exclut et anéantit féroce les ennemis de la révolution. Autrement dit, laissant à part la différence que fait Machiavel entre la violence qui répare, qui change (je ne sais vraiment pas comment on peut comprendre un processus différent de la « conversion » dans sa signification minimale) et la violence qui détruit, je poserais, en vis-à-vis de ce fantasme qu'il existerait une sorte de violence systémique et convertie (avec ou sans reste), cette idée non moins fantasmagorique : que la violence ne change jamais sa forme, ne se transpose en nulle autre chose, et ne peut se changer, ni en droit, ni en ordre, ni en justice. (Jacobi, par exemple insiste sur le fait que

---

démontre deux résultats (parmi les quatre existants) de la théorie rousseauiste : à savoir, que la violence ne fonde pas le droit, autrement dit, qu'il est absurde de parler du droit fondé sur la violence (« *Gewalt begründet nie Recht ; rechtsbegründende Gewalt ist eine contradictio in adiecto* »), et que c'est seulement le droit qui peut fonder la violence (« *Recht allein kann Gewalt begründen* », *ibid.*, p. 189). « Convenons donc que la force ne fait pas droit, et qu'on n'est pas obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes » : voir J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, pp. 354-356.

- <sup>1</sup> Je suggère qu'il n'y a pas d'espace pré-institutionnel où peut se produire les politiques des amitiés, ou bien une nouvelle politique fondée sur les civilités, si l'on accepte la différenciation entre les institutions et les lois ou les contrats.
- <sup>2</sup> « La dictature du prolétariat est la plus cruelle, plus sévère, plus féroce guerre de la nouvelle classe contre un ennemi très puissant ; contre la bourgeoisie ».

*Gewalt* n'a jamais produit aucune vérité ni apporté le moindre bien aux hommes<sup>1</sup>).

Il me paraît banal de constater que la violence extrême est toujours institutionnelle. Si l'on était prêt à utiliser les syntagmes d'intentionnalité, d'intentionnalité collective ou des actes institutionnels, il est clair que la violence extrême ou la « vraie violence » – j'utilise ici les mots de Sorel –, « est ce qui est nécessaire pour aller au bout des idées »<sup>2</sup>. Le syntagme « extrême violence » accole ensemble deux mots, lie d'une manière impossible, et en principe sans succès, des idées qui désignent des entités mentales et physiques (les mouvements des corps). Je ne suis pas sûr que la résistance contre la violence extrême (le paradoxe serait qu'une telle violence devrait éliminer absolument toute possibilité de résistance) appartienne à un espace en dehors de l'institution, autrement dit, que cette résistance ne soit pas institutionnelle aussi. De manière implicite, la résistance existe déjà dans le passage entre les entités mentales et physiques. Je dirais plutôt que les institutions ne sont alors simplement pas bonnes, ou qu'elles ne sont pas « institutionnalisées ». C'est effectivement Rousseau qui nous a offert une telle option.

\*

Pour justifier une lecture supplémentaire de la *Critique de la violence* de Benjamin, je suggérerai immédiatement l'origine de ses réceptions et les raisons de la riche histoire de ses reconstructions, de Scholem à Löwenthal, jusqu'à Honneth, Žižek ou Butler. La « force déconstructive » de ce collage dense et complexe de différents textes ne provient pas seulement du brillant montage de Benjamin, mais aussi, me semble-t-il, d'un puissant « malentendu » que dissimule la

<sup>1</sup> F. H. Jacobi, *Etwas das Lessing gesagt hat*, (1782), p. 337. Le texte « Über Recht und Gewalt » est écrit en 1777 (F. H. Jacobi, *Werke*, t. 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 419-464).

<sup>2</sup> *Propos de Georges Sorel, recueillis par Jean Variot*, Paris, Gallimard, 1935, p. 55.

surprenante analogie  
et le nom de Co  
« lien » entre la  
remarques censée  
la différence de L  
Benjamin comm  
analogiquement, (c  
attribue à ce « te  
conçoit comme «  
« noble et positiv  
*Gewalt der Zerst  
nihilisme positif)  
texte de Benjamin  
de la justice (et  
évoque ou provo  
épisode majeur d  
des rebelles sont  
du théâtre messia*

Mais, inverse  
signes et des form  
que, par exemple

<sup>1</sup> L. Löwenthal, *Rechtsphilosophie und Philosophie*,

<sup>2</sup> G. Scholem, « *Form*, 2007, p.

<sup>3</sup> Ernst Bloch é  
sur *die mythische  
(oben)*. E. Bloch  
1979, p. 98 ;  
Suhrkamp, 19

<sup>4</sup> Ici, je suis à  
*Prinzip Hoffmann*  
messianique p  
dans la rébelli



surprenante analogie du titre de ce chapitre, entre la violence divine et le nom de Coré. J'aimerais donc immédiatement compléter ce « lien » entre la violence divine et le nom de Coré par deux remarques censées limiter toute interprétation supplémentaire. (1) À la différence de Leo Löwenthal<sup>1</sup>, j'accepterai de traiter le texte de Benjamin comme une somme de figures messianiques et, analogiquement, (2) je suivrai les célèbres qualificatifs que Scholem attribue à ce « texte purement juif » (*ein rein jüdischer Text*), qu'il conçoit comme une manifestation de « nihilisme positif » ou de « noble et positive violence de destruction » (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*)<sup>2</sup>. Ces deux éléments (le messianisme et le nihilisme positif) pourraient redoubler mon « intervention » sur le texte de Benjamin : que la première grande rébellion dans l'histoire de la justice (et la dernière dans le cadre du mythe<sup>3</sup> ou du droit) évoque ou provoque quelque chose de messianique ; et que cet épisode majeur dans la vie d'un peuple, dont Coré et quelques-uns des rebelles sont les initiateurs, constitue le début de la construction du théâtre messianique.

Mais, inversement, pour autant que l'on essaie de trouver des signes et des formes de messianisme dans la rébellion<sup>4</sup>, pour autant que, par exemple, Coré – *contrairement* à Benjamin, mais toujours

<sup>1</sup> L. Löwenthal, « Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie », p. 174.

<sup>2</sup> G. Scholem, « Im Gespräch über Walter Benjamin (1968) », *Sinn und Form*, 2007, pp. 501, 502.

<sup>3</sup> Ernst Bloch écrit sur Coré après la Seconde guerre mondiale, comme sur *die mythische Reflexe*, contre ce qui est hiérarchiquement au-dessus (*oben*). E. Bloch, *L'Athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1979, p. 98 ; E. Bloch, *Gesamtausgabe*, t. 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959-1978, pp. 108-109.

<sup>4</sup> Ici, je suis à nouveau le Bloch du grand livre d'après-guerre *Das Prinzip Hoffnung*, quand il écrit sur la rébellion comme idée messianique par excellence. L'idée messianique fondamentale se situe dans la rébellion de Moïse contre les Égyptiens.

*avec lui* – est bien le « premier contestataire de gauche de toute l'histoire politique »<sup>5</sup>, alors la dernière et divine violence que Dieu exerce sur lui serait en fait, pour Benjamin, une violence purement révolutionnaire commise précisément contre le premier révolutionnaire. Le passage et le glissement d'une violence à l'autre indique le « malentendu » lié à la compréhension de la révolution chez Benjamin, puisque celui qui exerce la violence révolutionnaire n'est jamais à la place à laquelle nous nous attendons constamment qu'il soit. Est-ce précisément cette attente trompée qui nous renvoie sans cesse à la *Critique de la violence* de Benjamin ? Mais, avant tout, à quoi nous attendons-nous ? Nous attendons-nous à une dernière violence de dimensions catastrophiques qui supprime toute violence future et toute attente ? Nous attendons-nous au sujet de cette violence positive ? Au noble sujet de la révolution ? Nous attendons-nous à la justice ?

Voici maintenant le célèbre passage de Benjamin sur la distinction entre la violence mythique et la violence divine – distinction qui est le point culminant de son texte. Ce passage est immédiatement précédé par des phrases ambiguës où Benjamin, en se réclamant de Hermann Cohen, fait de la rébellion la caractéristique principale de la lutte contre l'esprit des législations mythiques (diminuant par là l'importance de la figure du rebelle), et notre tâche vraisemblablement la plus importante. Le rôle nuisible que joue dans l'histoire la manifestation immédiate de la violence au niveau du mythe – c'est-à-dire, pour Benjamin, les violences juridiques (*Rechtsgewalt*) – exige sa suppression (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

Mais voici qu'en dernière analyse cette tâche même nous pose une fois de plus la question d'une violence pure et immédiate (*einer reinen unmittelbaren Gewalt*), seule capable d'exorciser le mythe. Comme, sur tous les plans, Dieu est

<sup>5</sup> « *First left oppositionist in the history of radical politics* ». Voir M. Walzer, *De l'Exode à la liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1986, p. 133 ; M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, p. 111.

l'anti-t  
la viol  
violenc  
rechtse  
rechtsw  
ne cess  
faute  
réconc  
est san  
(so die  
peut o  
Gottes  
des pri  
frapp  
anéant  
und m  
en mêm  
incont  
sang s  
blossen  
montr  
juridiqu  
de cett  
l'innoc  
vivre e  
cepend  
Car ce  
du dro  
Leben  
sangla  
de viv  
touche  
Gewal  
exige  
zweite

<sup>1</sup> W. Benja  
choisies,  
Kritik de



l'anti-thèse du mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine, qui s'en distingue de façon radicale. La violence mythique institue le droit (*mythische Gewalt rechtsetzend*), la violence divine abolit ce droit (*die göttliche rechtsvernichtend*) ; la première fixe des frontières, la seconde ne cesse de les supprimer ; la violence du mythe impose la faute et la malédiction, la violence divine (*göttliche*) réconcilie le maudit ; celle-là menace, celle-ci frappe ; l'une est sanglante, c'est sans verser le sang que l'autre fait mourir (*so diese auf unblutige Weise letal*). À la légende de Niobé on peut opposer le châtement de Coré et de sa bande (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Il atteint des privilégiés, des Lévites (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*) ; frappant sans avertir et sans menacer, il n'hésite pas à les anéantir (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*). Mais il possède en même temps une fonction expiatoire qui est liée de façon incontestable au caractère non-sanglant de la peine. Car le sang symbolise le simple fait de vivre (*das Symbol des blossen Lebens*). Or, il faut dire, encore qu'on ne puisse ici le montrer de façon plus précise, que la suspension du pouvoir juridique (*Auslösung der Rechtsgewalt*) rétablit la culpabilité de cette simple vie naturelle ; le vivant sans doute n'est que l'innocente victime d'une infortune, mais il est coupable de vivre et c'est à ce titre qu'il lui faut « expier » ; la malédiction cependant ne le délivre pas d'une faute, mais bien du droit. Car ce qui cesse avec la simple vie est la souveraineté même du droit sur le vivant (*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*). La violence mythique est une violence sanglante, qui s'exerce pour elle-même contre le simple fait de vivre ; la violence divine est une violence pure, qui ne touche à la vie qu'en vue du vivant (*die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*). L'une exige le sacrifice, l'autre l'agrée (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> W. Benjamin, « Prolégomènes à une critique de la violence », *Œuvres choisies*, Paris, René Julliard, 1959, pp. 41-42 ; W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *Gesammelte Schriften*, t. 2, 1, Frankfurt am Main,

révolutionnaire » n'est plus impossible, et il annonce enfin une violence absolument neuve et mystérieuse dont la venue est imminente, et qui paraît avoir toutes les caractéristiques du messianique et du souverain<sup>1</sup>. La « violence divine » semble constamment présente car elle peut advenir sous toute forme imaginable (guerre, exécution de châtiments mortels, etc.), et inimaginable. À la fin de son texte, Benjamin insiste sur le fait que cette violence nous reste complètement obscure et incompréhensible.

On sait que le long passage que je viens de citer est la partie la plus importante et peut-être la plus originale de la *Critique de la violence*. Benjamin cherche à y formuler son argument en distinguant deux types de violence par lesquelles sont jugés Niobé et Coré. La distinction lui sert à désigner et à « institutionnaliser » un nouveau genre de violence, ainsi qu'à s'opposer avec force au pacifisme révolutionnaire et radical d'un côté, et à la judéité de Kurt Hiller et à sa compréhension de la vie de l'autre<sup>2</sup>. Ce passage est

---

Seuil, 1982, p. 393 ; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 370.

<sup>1</sup> « Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen ». W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », p. 201.

<sup>2</sup> Le texte de Hiller « Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden » que Benjamin cite à partir de la revue *Das Ziel* (1919) est précédé par un court texte de Rudolf Leonhard « Endkampf der Waffengegner ! » consacré à la grève des Spartakistes. Celui-ci s'achève par un appel à la lutte contre les armes (*Kampf gegen die Waffe !*, p. 23). Le texte de Hiller attaque le bolchévisme au nom d'une révolution sans arme et sans terreur : il est préférable de rester esclave plutôt que de provoquer une rébellion armée (*gewalttätige Rotte*), affirme Hiller à la page 27. Quand il cite Hiller dans son texte, Benjamin omet quelques mots à la page 25. La phrase complète dit : « *Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Militärs vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als*



Ainsi Benjamin conçoit-il la « violence divine » comme une puissance que Dieu possède ou comme une violence qu'il exerce lorsqu'il châtie Coré et sa bande. C'est son unique exemple. On trouve chez Benjamin quelques formulations alternatives à ce syntagme de « violence divine » (imprécis mais courant dans les textes théologiques), au moyen desquelles il s'oppose dans son texte à la violence juridique, c'est-à-dire à la violence qui crée et conserve le droit. Chez lui, la « violence divine » est à la fois la « violence pure et immédiate », la « grève prolétarienne » de Sorel qui n'est pas violente bien qu'elle anéantisse, et la « violence pédagogique » (*erzieherische Gewalt*) qui est également hors du droit. La « violence divine » qui, d'après Benjamin, survint une fois jadis et la crise des structures juridiques de caractère mythique fondent ensemble une nouvelle époque historique (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Benjamin annonce la venue de quelque chose de « nouveau » qui n'est plus si loin de nous que cela (ce n'est pas, quoi qu'il en soit, un nouveau droit<sup>1</sup>); il affirme ensuite que la « violence

Suhrkamp, 1991, pp. 199-200. Dans la première édition du texte de Benjamin en 1921 (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 47), cet extrait se trouve à la page 829. J'ai modifié en plusieurs endroits la traduction de Maurice de Gandillac. Le traducteur écrit une note sur le mot « menacer », et souligne qu'« en réalité, d'après le texte biblique, [...] Yahvé avait solennellement averti [...] du moins Moïse et Aaron ».

<sup>1</sup> Rosenzweig emploie l'expression de « nouveau droit » dans un passage du livre *Der Stern der Erlösung* (« La violence dans l'État ») qui a été publié la même année que le texte de Benjamin. « C'est le sens de toute violence que de fonder un nouveau droit (*neues Recht gründe*). Elle n'est pas une négation du droit, comme on le croit souvent, fasciné qu'on est par ses allures subversives : bien au contraire, elle le fonde. Mais l'idée d'un nouveau droit recèle une contradiction. Dans son essence, le droit est droit ancien. Et voici que la violence se dévoile comme la rénovatrice du droit ancien (*die Erneuerin des alten Rechts*). Dans l'acte violent (*gewaltsamen Tat*), le droit ne cesse de se transformer en droit nouveau », F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, tr. fr. J.-L. Schlegel et A. Derczanski, Paris,

révolutionnaire  
violence absolue  
imminente, e  
messianique  
constamment  
imaginable (g  
inimaginable.  
cette violence

On sait qu  
plus importan  
*violence*. Benj  
deux types de  
distinction lui  
genre de viol  
révolutionnaire  
sa compréhe

Seuil, 198  
Frankfurt

<sup>1</sup> « Die gött  
heiliger V  
« Zur Krit

<sup>2</sup> Le texte  
Vorhergeh  
(1919) est  
der Waffe  
s'achève p  
*Waffe !*, p.  
révolution  
plutôt qu  
affirme H  
Benjamin  
*Brutalisie*  
*Weltreich*  
*denkt den*  
*dachten a*  
*erschlage*

particulièrement compliqué car Benjamin y relit et y discute tous les éléments de son texte à la lumière de cette distinction et de la nouvelle violence repérée dans le cas de Coré.

Sans m'y arrêter trop longtemps, je souhaiterais énumérer ces éléments et éventuellement suggérer quelques sources et raisons pouvant expliquer que Benjamin introduise l'exemple de Coré dans son texte. Dans l'hypothèse que les « traces » concernant Coré et sa bande ont peut-être été précautionneusement effacées et/ou nous demeurent toujours encore inaccessibles, mon intention est de trouver la justification du fait que quasiment aucun lecteur du texte de Benjamin ne s'est occupé de cette analogie<sup>1</sup>.

Ces « éléments », ce sont en réalité les textes que Benjamin utilise au cours de la composition de son texte. Il est possible de reconstruire relativement facilement l'histoire des réceptions et lectures qui en ont été faites en partant des nombreux textes auxquels nous renvoie, explicitement ou non, le passage cité, ainsi que l'ensemble de la *Critique de la violence*, c'est-à-dire en partant des sources de Benjamin.

1/ Dans le premier groupe se trouvent les textes que Benjamin cite explicitement : Kant, Unger, Sorel, Cohen<sup>2</sup> et Hiller.

*Glück und Gerechtigkeit eines Daseins* » (p. 25).

<sup>1</sup> Kurt Anglet mentionne à un endroit Coré et sa rébellion dans le livre *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 35. C'est également le cas de Jacques Derrida, en un seul endroit, dans le Post-scriptum de *Force de loi* (Paris, Galilée, 1994, p. 145). Eric L. Jakobson mentionne Qorah dans son doctorat sur Benjamin et Scholem soutenu en 1999 à Berlin (p. 234).

<sup>2</sup> Je rappelle deux textes hors pair de Günther Figal qui considèrent le problème de la pure volonté et d'un pur moyen sur l'exemple de l'influence de Kant et d'Hermann Cohen sur Walter Benjamin : « Recht und Moral als Handlungsspielräume », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1982, n. 36, pp. 361-377; et « Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel », *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, ed. G. Figal & H.



2/ Suit le groupe de livres, de textes ou de concepts pour lesquels on sait infailliblement qu'ils ont influencé d'une manière ou d'une autre le travail d'écriture de Benjamin. D'abord, le livre de Hugo Ball *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) : au-delà de l'emploi identique du mot de « critique », il me semble que Benjamin s'est bien souvenu des analyses que Ball fait du premier chapitre du *De Monarchia* de Dante. Ensuite, évidemment, les deux livres d'Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918) et *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* (1921). Enfin Baudelaire, que Benjamin cite et traduit avant ce texte : les concepts de « frappe », de « choc »<sup>1</sup> ou de « catastrophe »<sup>2</sup> sont très fréquents chez Benjamin.

3/ Un groupe de textes qui n'est quasiment jamais mentionné, mais qui a certainement laissé une trace significative dans la construction du texte de Benjamin, est composé du livre de Rickert *Die Philosophie des Lebens* (1920)<sup>3</sup>, de la brochure de David Baumgardt de la même année sur le problème et le concept du possible<sup>4</sup>, et bien sûr des textes de Hegel sans lesquels le texte de

Folkers, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979, p. 1-24.

<sup>1</sup> En 1964, dans une réplique aux textes de jeunesse de Benjamin, Marcuse écrit sur le choc ; cf. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, p. 105.

<sup>2</sup> La « catastrophe » est bien sûr l'obsession de Scholem, mais elle est présente aussi chez Erich Unger au tout début de *Politik und Metaphysik* (« jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich ») : voir E. Unger, *Politik und Metaphysik* (1921), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, p. 7.

<sup>3</sup> H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

<sup>4</sup> Dr. D. Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920. Ce livre a été publié comme « Ergänzungshefte » dans la revue *Kant-Studien* n° 51. Il serait très important pour une théorie imaginaire du possible et de l'impossible qui tiendrait compte aussi bien de A. Faust, de E. Hartmann, que du Derrida tardif.

Benjamin n'aurait jamais pu exister. Il ne s'agit pas seulement de la reprise par Benjamin de figures hégéliennes de la violence, comme par exemple la violence du héros ou la « violence pure »<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas seulement non plus de la réécriture et de la correction de différents syntagmes hégéliens<sup>2</sup>. Il s'agit surtout de sa conception du rapport entre droit et violence qui est complètement reprise de Hegel, « une mystique de la violence » (*eines Mystikers der Gewalt*)<sup>3</sup>.

4/ Les textes de juristes et les textes juridiques constituent une source spécifique de l'inspiration de Benjamin. Nous n'avons aucune raison de supposer que Benjamin ne connaissait pas les travaux de Stammler sur la théorie de l'anarchisme, sur le droit du plus fort (*das Recht des Stärkeren*), ou encore la série d'études de valeurs inégales imprimées à partir de 1909 en français et qui envisagent le rapport du droit à la force (on compte parmi leurs auteurs Daniel Lesueur, Edgar Milhaud, Jacques Flach et Raoul Anthony). En revanche, il est sûr que Benjamin n'a pas pu, avant d'écrire son texte, lire le livre le plus systématique qui traite du même thème, car celui-ci a été publié la

<sup>1</sup> *Die reine Gewalt*. Cf. G. W. F. Hegel, Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, 1972, pp. 48-49 ; G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, t. 2, 1970, pp. 474-475.

<sup>2</sup> Nous retrouvons par exemple la prodigieuse distinction des violences chez Benjamin (« L'une exige le sacrifice, l'autre l'agrée » (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*)) dans l'appendice au § 70 : « Si l'État exige le sacrifice de la vie, l'individu doit y consentir. Mais l'homme a-t-il le droit de s'ôter lui-même la vie ? » (*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*), G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1998, p. 157 ; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, 1970, p. 152.

<sup>3</sup> Lettre à Scholem du 31 janvier 1918, W. Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, t. 1, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 158 ; W. Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, t. 1, p. 71. Sur le droit et la violence chez Hegel, voir G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, 1988, Add. § 432 et § 433§, pp. 231, 533 ; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, t. 10, 1970, pp. 221, 223.

même année q  
Brodmann *Ree*  
direct de la C  
juriste Herber  
publié en sep  
l'orageuse pol  
la hâte un cou  
légitimité de l'  
texte de Vorv  
*Critique de l*  
vraisemblable  
Benjamin, esc  
moment-là. S  
mains (celle d  
et un article

<sup>1</sup> E. Brodm  
Grunter &  
années sui  
quelconqu  
*praktische*  
Akademie.  
contrainte  
(*Gewalt so*  
comme de  
(*Unrecht h*  
de la loi  
*fließt*), ma  
*Recht der*  
forme pas  
(*ibid.*, § 19

<sup>2</sup> À la dema  
*Sozialismu*  
publié ce  
page et de  
rédacteur  
le sixième



même année que la *Critique de la violence*. Il s'agit du livre d'Erich Brodmann *Recht und Gewalt*<sup>1</sup>. Cependant, pour Benjamin, le motif direct de la *Critique de la violence* pourrait bien être le texte du juriste Herbert Vorwerk, « Das Recht zur Gewaltanwendung », publié en septembre 1920<sup>2</sup>. Je ferai l'hypothèse que ce texte et l'orageuse polémique qu'il a suscitée ont incité Benjamin à rédiger à la hâte un court texte en réponse aux problèmes du droit et de la légitimité de l'usage de la violence. La note de Benjamin au sujet du texte de Vorwerk pourrait ainsi être la première esquisse de la *Critique de la violence*. En même temps, la *Critique* constitue vraisemblablement un résumé complet de quelques textes oubliés de Benjamin, esquisses et projets sur la politique qu'il écrivait à ce moment-là. S'il fallait maintenant trouver un lien entre ces trois mains (celle de Vorwerk et les deux de Benjamin, qui écrit une note et un article à quelques mois d'intervalle), je choisirais alors le

<sup>1</sup> E. Brodmann, *Recht und Gewalt*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1921. L'inflation de livres sur ce thème suscitera les années suivantes de vives réactions et la négation de l'existence d'un quelconque lien entre droit et violence. Dans les *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925), Paul Natorp affirme que le droit n'exerce pas de contrainte (*zwingt nicht*), que la violence ne forme pas de droit (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180 pp. 457, 458). Il parle de *Gewalt* comme de *Rechtswaltung* et de non-droit sous le masque du droit (*Unrecht hinter der Maske des Rechts*). « Il existe également la force de la loi (*rechtliche Gewalt*) (*Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt*), mais il n'existe aucune loi de force ou droit à la violence (*ein Recht der Gewalt*) (*Recht, das aus Gewalt fließt*). La violence ne forme pas le droit. De même le pouvoir (*Macht*) ne forme pas le droit » (*ibid.*, § 197, pp. 492, 493).

<sup>2</sup> À la demande du rédacteur en chef de la revue *Blätter für religiösen Sozialismus*, Carl Meinnecke, et de son ami Paul Tillich, Vorwerk a publié ce texte dans la quatrième livraison de la revue en 1920. D'une page et demi, ce texte extrêmement court est suivi du commentaire du rédacteur sur presque une page. Meinnecke conclut la polémique dans le sixième numéro, paru en 1921.

passage du texte de Vorwerk qui met Benjamin à distance du droit et de la violence du droit (ou de la violence de l'État). À la page 15, Vorwerk écrit :

« Un droit à la révolution », tel que l'enseignaient les juristes il y a déjà une centaine d'années, est conceptuellement impossible (« *Ein Recht auf Revolution* », *wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich*).

Il n'existe pas de tel concept. Autrement dit, il n'existe pas de droit qui mène à la révolution : une révolution qui survient dans le cadre de la loi est impossible. Le syntagme de « droit à la révolution » est donc une pure et simple absurdité. Et à la toute fin de la *Critique de la violence*, tout se passe comme si Benjamin découvrait un autre espace pour la violence et pour la révolution :

Mais si la violence, sous sa forme pure et de façon immédiate, peut s'assurer un statut durable, en deçà même du droit (*jenseits des Rechtes*), la preuve alors sera faite qu'une violence révolutionnaire est possible (*die revolutionäre Gewalt möglich ist*).<sup>1</sup>

Pour qu'une telle réponse de la part de Benjamin soit possible, pour que ce qui est conceptuellement impossible devienne possible, il est nécessaire de changer de registre et de séparer absolument le droit et la violence. Seule la violence qui peut s'abstraire complètement du droit peut s'appeler violence révolutionnaire (divine, absolue, pure, souveraine, etc.). Cette stricte distinction est bien la condition pour la découverte d'un espace (et d'un temps) tout à fait nouveau, hors du droit. Dans la note et première réaction au texte de Vorwerk – donc quelques mois avant la *Critique* –, Benjamin s'oppose à la violence du droit, c'est-à-dire à la « tendance intensive du droit à sa propre effectuation » (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Son intention est de limiter la hâte et l'impatience du droit à occuper « le monde ». Il semble que

<sup>1</sup> W. Benjamin, « Prolégomènes à une critique de la violence », *op. cit.*, p. 45 ; W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *op. cit.*, p. 202.

cette réserve différent :

Du ryt  
Rhyth  
sa mes  
l'attent  
l'évén  
Gesche

Le poin  
(guten) est u  
propos de c  
latente ou d  
adjectif plus  
l'événement  
d'interrogati  
de prévisibil  
en même ter  
messianique  
interrompt)  
supprime t  
(Erwartung  
impossible.

<sup>1</sup> « Le dro  
PUF, 20

<sup>2</sup> Ce frag  
de Ger  
messian  
grande  
connais  
citation  
hétérod  
*Messian*  
et L. K.

<sup>3</sup> Cf. G.  
quoi fa  
et F. M



cette réserve à l'égard du droit introduit à quelque-chose de tout à fait différent :

Du rythme violent de l'impatience (*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*), dans lequel le droit existe et trouve sa mesure temporelle, au contraire du bon < ? > rythme de l'attente (*Rhythmus der Erwartung*) dans lequel se déroule l'événement messianique (*in welchem das messianische Geschehen verläuft*).<sup>1</sup>

Le point d'interrogation qui se situe après l'adjectif « bon » (*guten*) est une intervention postérieure de Benjamin et constitue le propos de cette phrase. Il ne s'agit pas seulement d'une hésitation latente ou d'un délai que s'accorde Benjamin dans l'attente d'un adjectif plus précis, mais aussi de cette même incertitude face à l'événement annoncé comme dernier et divin. Le point d'interrogation supprime et simultanément ne supprime pas l'horizon de prévisibilité de l'événement qui se déroule déjà maintenant et qui, en même temps, retarde sans cesse (*die Verzögerung*)<sup>2</sup>. L'événement messianique, comme événement qui doit interrompre (et qui interrompt) la violence du droit, comme dernière violence qui supprime toute violence future, définit et structure l'attente (*Erwartung*)<sup>3</sup>. Seule l'attente rendra effectif ce qui est complètement impossible.

<sup>1</sup> « Le droit de recourir à la violence », W. Benjamin, *Fragments*, Paris, PUF, 2001, p. 115 ; W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, p. 104.

<sup>2</sup> Ce fragment devient plus clair au regard d'un texte non encore publié de Gershom Scholem : « Walter a dit une fois : Le royaume messianique est toujours là. Ce jugement (*Einsicht*) contient la plus grande vérité – mais seulement dans une sphère que, à ma connaissance, personne après les prophètes n'a atteint » (1917). La citation est extraite du texte de Michael Löwy, « Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de jeunesse de Gershom Scholem », *Messianismes. Variations sur une figure juive*, éd. J.-C. Attias, P. Gisel et L. Kennel, Genève, Labor et Fides, 2000.

<sup>3</sup> Cf. G. Bensussan, « Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser ? », *Une histoire de l'avenir*, ed. J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 2004, pp. 26-27.

5/ La lecture que fait Benjamin du texte de Vorwerk et la manifestation de sa résistance à la violence du droit, nous introduisent au dernier groupe de textes et de témoignages – le groupe plus important – qui « composent » la *Critique de la violence*. C'est un « texte » infini et complexe qui retrace l'amitié de Benjamin et de Scholem, et qu'il est encore aujourd'hui impossible de reconstruire. Je ne pense pas tant ici à la difficulté de classer toutes les traces que Scholem et la « relation Benjamin-Scholem » impriment dans le texte de Benjamin<sup>1</sup>, qu'aux stratégies tout à fait secrètes et incertaines de Scholem à l'égard des archives. Pour me limiter au texte de Benjamin et à la « violence divine », je mettrai de côté quelques questions irréductibles aux cas de Scholem, Adorno ou Buber, afin de ne pas lever de doutes plus significatifs sur « l'utilisation » et « la manipulation » des archives au XX<sup>e</sup> siècle. Il me semble que la mention par Benjamin de Coré et de sa bande serait considérablement plus transparente si, par exemple, l'on « trouvait » la lettre de Scholem dont se réclame Benjamin le 4 août 1921<sup>2</sup>. Il serait beaucoup plus facile de thématiser les intentions de Benjamin si les journaux et la correspondance de Scholem entre 1918 et 1922 étaient accessibles au public. Il en va de même en ce

<sup>1</sup> Au-delà des quelques lettres sans lesquelles l'analyse de la *Critique de la violence* ne peut être entreprise (la lettre la plus importante étant celle à Scholem de janvier 1921), je pense aussi au travail de Scholem sur les textes originaux et à son échange ininterrompu avec Benjamin, à la recherche initiale de Scholem sur le messianisme apocalyptique et la catastrophe, à son génial manuscrit « Bolchévisme » (*Der Bolchevismus*) qui traite de la révolution juive, du royaume messianique, du sang, de la rébellion et de la célèbre « dictature de la pauvreté » (*die Diktatur der Armut*; G. Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, pp. 556-558), à ces inoubliables notes de 1915 sur la révolution « *Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!* » (*ibid.*, p. 81), aux « Thèses sur le concept de justice » de Benjamin, publiées dans les carnets de Scholem (vraisemblablement classées sans raison valable en 1916), enfin à la distinction capitale entre *mischpatah* (*mishpat*), *Recht* et *zedek* (*zedaka*), *Gerechtigkeit* (*ibid.*, pp. 401-402).

qui concer  
serait par  
avions dev  
violence d

Trois  
témoin de  
l'analogie

a/ Le  
traite du de  
est le fils  
L'examen  
c'est-à-dire  
raciale, pu  
corruption,  
paradoxe  
certaineme

b/ Che  
nombreuse  
*Religion da*  
du livre (1  
habituelle :  
un état po  
*treten*) »<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> « Tout  
naturel  
W. Ben  
Benjam

<sup>1</sup> Le rom  
Benjam  
nombre  
*Korahs*  
posséda

<sup>2</sup> I. Kant  
1972, p  
*Vernun*



qui concerne les réceptions du texte de Benjamin. Combien différent serait par exemple le texte de la *Critique de la violence* si nous avions devant nous l'interprétation de la plus grande penseuse de la violence du siècle dernier et amie de Benjamin, Hannah Arendt.

Trois textes ou trois expériences benjaminienes de lecteur et témoin de l'Allemagne d'après-guerre peuvent être à la racine de l'analogie de Benjamin présente dans le titre de mon texte :

a/ Le roman de Hermann Bahr, *Die Rotte Korahs*, de 1919, qui traite du destin d'un baron autrichien qui découvre par surprise qu'il est le fils et l'héritier d'un détestable Juif profiteur de guerre. L'examen que mène Bahr de l'opposition entre le sang et le milieu, c'est-à-dire entre la biologie et la culture, à l'occasion de la question raciale, puis du rapport de la loi et de l'argent, de la morale et de la corruption, ainsi que son antisémitisme hystérique et sa foi paradoxale dans la régénération des Juifs, sont des éléments qui ont certainement attiré l'attention de Benjamin<sup>1</sup>.

b/ Chez Kant, qu'il lit avec beaucoup d'attachement pendant de nombreuses années, Benjamin a pu remarquer un passage-clé de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Dans la seconde édition du livre (1794), Kant apporte quelques suppléments à sa formulation habituelle : « l'homme doit sortir (*herausgehen soll*) pour entrer dans un état politique et civil (*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*) »<sup>2</sup>. Dans la deuxième phrase du paragraphe, Kant utilise un

<sup>2</sup> « Tout ce que tu m'écris sur "Critique de la violence" m'a naturellement ravi. Elle paraît ces jours-ci » (Heidelberg, 04/08/ 1921). W. Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, t. 1, *op. cit.*, p. 248 ; W. Benjamin, *Briefe I*, p. 270.

<sup>1</sup> Le roman a été publié en 1919 chez l'éditeur S. Fisher (Berlin, Wien). Benjamin a suivi l'activité très féconde de Bahr et le cite à de nombreux endroits dans ses textes. Cependant, le livre *Die Rotte Korahs* n'est pas mentionné parmi la liste des livres que Benjamin possédait.

<sup>2</sup> I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, p. 131 ; I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter &

pléonasme pour renforcer l'image de l'effort : « l'homme naturel doit s'efforcer de sortir » (la première édition donnait « s'efforce » au lieu de l'infinitif « s'efforcer ») (*der natürliche Mensch [...] herauszukommen sich befleissigen soll*). Dans la suite de la phrase, Kant montre une certaine précipitation : l'homme « doit s'efforcer de sortir aussi tôt que possible » (*so bald wie möglich herauszukommen sich befleissigen soll*). Au paragraphe suivant, il affirme que l'homme ne peut pas « sortir seul » parce que ce devoir concerne non des personnes isolées mais une union de ces personnes dans un tout (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*) ; plus précisément, ce devoir « exige la perfection (*Vollkommenheit*), [...] un système d'hommes bien intentionnés (*System wohlgesinnter Menschen*), [...] une totalité »<sup>1</sup>. Ce grand devoir (*Pflicht*) de « sortie » qui diffère de tous les autres suppose deux conditions que Kant annonce immédiatement après : d'une part, il exige la supposition d'une idée « d'un être moral supérieur »<sup>2</sup>, voire l'idée de Dieu (ce qui permettra à Kant de qualifier la communauté d'hommes parvenue à « sortir » de « peuple de Dieu ») ; d'autre part, il suppose une autre idée, opposée à la première et surtout à la communauté précédente : « l'idée d'une bande du principe malin ».

À un tel *peuple* de Dieu, on peut opposer l'idée d'une *bande* du principe malin (*die Idee einer Rotte des bösen Principis entgegensetzen*) qui serait l'association (*Vereinigung*) de ceux qui sont de son parti pour répandre le mal (*zur Ausbreitung des Bösen*) auquel il importe de ne pas laisser se former la société opposée (*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu*

Co., 1969, t. 6, p. 97.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 132 ; *Ibid.*, p. 98.

<sup>2</sup> « On présume déjà par avance que ce devoir exige la supposition d'une autre idée, à savoir, celle d'un être moral supérieur (*eines höhern moralischen Wesens*) qui, grâce à ses dispositions générales, associe les forces insuffisantes des individus (*unzulänglichen Kräfte der Einzelnen*) en vue d'un résultat commun. Toutefois il faut avant tout nous laisser guider d'une manière générale par le fil conducteur de ce besoin moral et voir où il nous mènera » (*Ibid.*, p. 132 ; *Ibid.*, p. 98).

*lassen*) bi  
Princip) a  
nous-mêm  
puissance  
*äußere Ma*

c/ Le sém  
Benjamin avec  
Unger et Bau  
allergique) po  
important de B  
violence au su  
faveur de cette  
Goldberg paru  
*Korah-Aufstan*  
Coré)), Osk  
métaphysique  
cette rébellion  
de vue « théol  
lorsqu'un de s  
*Organ emfindl*

Ces trois  
de valeurs inég  
Pourtant, si l'  
remarquera qu  
est ramenée à

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 13  
toutes cho  
*écrits*, Par  
découvre  
s'agit de C

<sup>2</sup> O. Goldbe  
*des Pentat*  
problème  
99, 160-1  
contexte d

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 1



lassen) bien qu'ici encore le principe en lutte (*anfechtende Princip*) avec les intentions vertueuses se trouve également en nous-mêmes et ne soit représenté que figurément comme puissance extérieure (*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*)<sup>1</sup>.

c/ Le séminaire de Goldberg et les rencontres qu'a faites Benjamin avec des gens de son cercle (j'ai déjà évoqué plus haut Unger et Baumgardt, auxquels Scholem était particulièrement allergique) pourraient éventuellement être l'aiguillon le plus important de Benjamin dans sa réflexion sur le sacrifice, le sang et la violence au sujet de Coré. Pour l'instant, l'unique argument en faveur de cette hypothèse repose sur les longs passages du livre de Goldberg paru en 1925<sup>2</sup>. Dans la rébellion de Coré (qu'il nomme *Korah-Aufstand*, et également *Korah-Unternehmen*, « l'entreprise de Coré »), Oskar Goldberg voit une menace adressée au noyau métaphysique (*metaphysischen Zentrums*). La réaction (*Reaktion*) à cette rébellion – qui, selon Goldberg, est incompréhensible du point de vue « théologique » – est comme une réaction du corps (*Körper*) lorsqu'un de ses organes vitaux est touché (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*)<sup>3</sup>.

Ces trois sources hypothétiques de l'analogie de Benjamin sont de valeurs inégales et appartiennent à des régimes textuels différents. Pourtant, si l'on met de côté l'obscur allégorie de Hermann Bahr, on remarquera que, et chez Kant et chez Goldberg, la bande de rebelles est ramenée à une petite « partie » qui contredit le « tout ». La

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 135 ; *Ibid.*, p. 100. Cette même année dans le texte « La Fin de toutes choses » (I. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. 3, *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 316 ; t. 8, p. 332.), Kant nous découvre que cette bande qu'il mentionne est la bande de Coré. Il s'agit de Coré et de sa bande, *der Rotte Korah*.

<sup>2</sup> O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, t. 1, Berlin, Verlag David, 1925. Goldberg envisage le problème de la sainteté, de la destruction, du sacrifice, du sang (pp. 98-99, 160-163). Goldberg mentionne une « *unblutige Opfer* » dans le contexte du sacrifice à la déesse Kâlî (p. 139).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

« partie » du mal ne peut pas se constituer en entité ou en communauté qui puisse subsister dans la résistance. Autrement dit, la « partie » ne peut pas subsister comme partie à l'intérieur du tout : dès lors la réaction du tout est terrible et la destruction des rebelles nécessaire. Il est intéressant d'observer que, chez Kant comme chez Goldberg, ce « principe malin » est intériorisé et présenté « figurément » : comme une partie de « nous-mêmes », « en nous », chez Kant, ou comme une agression des organes de notre organisme ou de notre « corps » chez Goldberg.

Je reprends maintenant, encore une fois, le texte de Benjamin :

Comme, sur tous les plans, Dieu est l'anti-thèse du mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine, qui s'en distingue de façon radicale. La violence mythique institue le droit (*mythische Gewalt rechtsetzend*), la violence divine abolit ce droit (*die göttliche rechtsvernichtend*) [...]. À la légende de Niobé on peut opposer le châtement de Coré et de sa bande (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Il atteint des privilégiés, des Lévites (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*) ; frappant sans avertir et sans menacer, il n'hésite pas à les anéantir (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*).

La traduction française a parfaitement dissimulé l'harmonie entre l'intervention de Benjamin et l'interprétation de Kant et de Goldberg. Il n'y a rien de « radical », puisqu'au contraire la « violence divine » s'oppose à la violence mythique en tous points, à tous égards (*in allen Stücken, in all respects*) ; il n'y a aucun « châtement », bien au contraire, mais un jugement (*Gericht*) de Dieu qui préserve le tout – l'action divine ou la « violence divine » détruit et sauve en même temps (c'est pourquoi cette violence apporte la justice et non le droit<sup>1</sup>). Contrairement à la remarque que le

<sup>1</sup> L'emploi par Benjamin des mots « procès » et « jugement » (*Gericht*) implique la distinction entre le droit (*mishpat*) et la justice (*sedaka*). Dans la mesure où Dieu est le sujet d'une action qui apporte et rend la justice, son action n'est pas punitive mais protectrice. C'est là la caractéristique fondamentale de la racine *sdq*.

traducteur fra  
donne pas d'  
anéantit : il av  
tout. Il me ser  
que son empl  
distingués, et  
au second pla  
surgit dans le  
« gauche », e  
séditieux sel  
révolution dan  
divine ». J'ai  
les échanges  
que ces textes  
sur la formati  
Par conséquen  
également de  
évidente de S  
de vue  
*Gesichtspunkte*  
seulement au  
révolution (e  
l'événement r  
Coré est  
révolutionnair  
messianique e  
Mais pou  
réponse la plu  
où Dieu frapp  
là encore un  
priviliés. C  
l'adjectif est  
« privilégiés »  
« droits » à g  
Comment Co



traducteur français, Maurice de Gandillac, fait en note, Dieu ne donne pas d'avertissement préalable et ne menace pas ceux qu'il anéantit : il avertit seulement ceux qui l'entendent. Mais ce n'est pas tout. Il me semble en effet que l'ambition de Benjamin va plus loin et que son emploi du cas de Coré excède ces trois moments que j'ai distingués, et deux problèmes que j'ai évoqués et maintenus jusqu'ici au second plan. À savoir : j'ai insisté au début sur la surprise qui surgit dans le texte de Benjamin, quand quelqu'un paraissant être de « gauche », et être le révolutionnaire par excellence (Coré le séditieux selon Walzer) – et Benjamin parle beaucoup de la révolution dans son texte –, est subitement anéanti par la « violence divine ». J'ai ajouté précédemment un second problème qui concerne les échanges entre Benjamin et Scholem, et qui suggère l'influence que ces textes sacrés et les analyses rabbiniques pourraient avoir eue sur la formation de la représentation que Benjamin se fait de Coré. Par conséquent, à la différence de Goldberg et de Kant, et en partie également de Walzer, mais aussi, à la différence beaucoup moins évidente de Scholem, Benjamin essaie de penser ensemble ce point de vue « théologique » incompréhensible (*theologische Gesichtspunkte*) et le geste révolutionnaire de la rébellion. C'est seulement au niveau de ce croisement de la théologie et de la révolution (et non de la politique) qu'est possible l'impossible : l'événement messianique.

Coré est le grandiose exemple du pseudo-messie et du faux révolutionnaire, mais aussi le premier initiateur du théâtre messianique et du monde à venir.

Mais pourquoi Coré est-il alors un faux révolutionnaire ? La réponse la plus précise est que Coré n'est pas le Messie. Au moment où Dieu frappe et anéantit Coré et ses compagnons, Benjamin – c'est là encore une grande surprise – les définit comme des Lévites privilégiés. Ce sont des privilégiés (« *Es trifft Bevorrechtete* » ; l'adjectif est *bevorrechtigt*). Mais comment peuvent être dits « privilégiés » ceux qui se rebellent contre les privilèges et les « droits » à gouverner et à être prêtre, ceux de Moïse et d'Aaron ? Comment Coré peut-il être le seul privilégié, alors même qu'il est le

cousin de Moïse ? Bref, en vertu de quoi sont-ils dits, eux, privilégiés ? C'est que Benjamin n'emploie pas l'adjectif habituel *privilegiert* mais un mot qui contient en soi le droit, le jugement et le procès (*Bevorrechtete*). Par là, Benjamin se rapproche de l'interprétation « théologique » selon laquelle ils sont anéantis car ils transgressent la loi. Dieu défend la loi et anéantit tout ce qui est hors d'elle (les rebelles ou les « privilégiés »). Benjamin montre ensuite que cette rébellion n'est pas une révolution mais une création de droit ou de loi. Ils sont anéantis parce qu'ils recherchent des privilèges dans le cadre de la loi existante, et ils sont privilégiés car leur position est déjà hors du droit (ce qu'indique d'ailleurs la distinction entre leur rébellion contre Moïse et Aaron et leur rébellion contre Dieu). La raison principale pour laquelle Coré est un faux révolutionnaire privilégié tient à sa richesse et à l'influence qu'il possède au sein du peuple avant la rébellion elle-même<sup>1</sup>. Il n'est pas pauvre<sup>2</sup>, c'est un homme politique, non pas un révolutionnaire. Et même si Benjamin n'avait pas connu l'origine de l'ambition de Coré (la femme de Coré joue un rôle très intéressant dans sa carrière<sup>3</sup>), le mot *Bevorrechtete* est utilisé à bon escient pour montrer qu'il est question du privilège matériel de cette bande. Par conséquent, Coré et sa bande luttent pour le pouvoir et, selon Benjamin, relèvent du domaine du droit et de la violence juridique-mythique qui n'a aucun lien avec la révolution<sup>4</sup>. Ils doivent être frappés et anéantis car ils ne

<sup>1</sup> Cf. *Sanhedrin*, 110a ; *Midrash Num. Rabbah*, 10.3, 18.13, 22.7.

<sup>2</sup> « Seul le jugement des pauvres a un pouvoir révolutionnaire » (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*), G. Scholem, « Der Bolschewismus », *Tagebücher 1913-1917*, p. 556.

<sup>3</sup> Cf. *Sanhedrin*, 109b – 110a ; « Il était jaloux du choix comme prince d'Elitsaphane fils d'Ouziel, que Moïse avait nommé prince... », Rachi, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Biblioupe, 2005, p. 163. Philon parle de l'ambition « incompréhensible » (*alogou fronématos*) et de l'orgueil des rebelles (*De Praemiis et Poenis*, 13.74).

<sup>4</sup> Cf. *Nombres* (16, 2), qui commence par : « Ils se levèrent (ou ils s'avancèrent) devant Moïse ». Le syntagme « *vayacoumou lifnei*

peuvent pas  
malin » kar  
ou de la co  
peuvent jar  
contraire d  
nouveau pr  
Mais  
« réformatr  
destructrice  
rappelions

(Mosh  
pour ne

<sup>1</sup> Dans l  
*mystise*  
1973,  
*fondam*  
rébelli  
docteu  
la gau  
*einbez*  
en fut  
droite.  
et la v  
[...] la  
se joi  
*Recht*  
cause  
contra  
donc  
contra  
qui s'  
contra  
s'inte  
était p  
ainsi  
"conf



peuvent pas être constitués en communauté antagoniste (le « principe malin » kantien), ne peuvent pas subsister comme une partie du tout ou de la communauté (cf. le différend entre Chamaï et Hillel<sup>1</sup>) et ne peuvent jamais anéantir le droit (la loi) puisque leur intention est au contraire de le transformer en un nouveau droit (c'est-à-dire en un nouveau privilège).

Mais pourquoi, plus généralement, une telle rébellion « réformatrice » « produit » l'événement de Dieu et sa violence destructrice ? Le travail de l'analogie et de la contre-analogie – rappelons que Benjamin écrit durant ces années-là un texte

(Moshé) » a une connotation pleinement légale et s'emploie au tribunal pour nommer l'adversaire (*Deutéronome*, 19,15-16 ; *Psaumes*, 27,12).

<sup>1</sup> Dans le texte « *Sitra achra ; Gut und Böse in der Kabbala* », *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 68-69 ; tr. fr. G. Scholem, *La Mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paris, Cerf, 1986, p. 89), où Scholem évoque la rébellion de Coré dans le contexte d'un grand différend entre deux docteurs : Hillel et Chamaï. Il cite le fragment du *Zohar*, I, 17b : « [...] la gauche s'intégra à la droite (*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*), et la paix régna partout (*und es war Harmonie im All*). Il en fut de même lors de la querelle entre Coré et Aaron – gauche contre droite. [...] [Moïse] tenta d'accorder les parties, mais la gauche refusa et la violence de Coré s'accrut (*verstreifte sich im Übermass*). Il dit que [...] la gauche devrait donc opérer une jonction, mais Coré refusera de se joindre à l'En-haut (*Oberen*) et de s'intégrer à la droite (*in die Rechte einbezogen werden*), il tombera sans doute dans l'En-bas à cause de la violence de sa colère. En effet, Coré refusa que la contradiction soit résolue par la main de Moïse, cette querelle n'était donc pas pour "le nom de cieux" (*um des Himmels willen*). [...] La contradiction qui est mise en ordre selon la détermination de l'En-haut, qui s'élève et ne redescend pas et qui se maintient droitement, c'est la contradiction opposant Chamaï et Hillel. Le Saint, béni soit-il, s'interpose entre eux, puis il les accorde. C'est là une contradiction qui était pour "le nom des cieux", or les cieux ont ouvert la contradiction, ainsi a-t-elle été résolue (*qayam*, signifie à la fois "résoudre" et "confirmer") », *Le Zohar*, t. I, Paris, Verdier, 1981, pp. 102-106.

important sur l'analogie<sup>2</sup> – aide Benjamin à tirer une conclusion conséquente : la violence absolue (destructrice, divine et révolutionnaire) anéantit la violence juridique et politique, c'est-à-dire la rébellion intérieure à la loi (toujours menée en vue de privilèges et de bénéfices), comme culmination de l'hypocrisie absolue du capitalisme. Inversement, la rébellion de Coré et de sa bande est en même temps la condition principale pour que cette violence nouvelle et incroyable se manifeste comme destructrice. Le faux révolutionnaire annonce le vrai révolutionnaire. Il n'y a pas de révolution sans fausse violence, sans violence mythique des rebelles ou bien sans guerre<sup>2</sup>. Ainsi, le paradigme de la pratique révolutionnaire est découvert dans l'intervention violente de Dieu, c'est-à-dire dans l'attente du Messie non-violent.

La proposition fondamentale (*der Grundsatz*) est celle-ci :

c'est seulement dans le monde à venir (celui de l'accomplissement) (*nur in der kommenden Welt (der Erfülltheit)*) que la véritable violence divine (*echte göttliche Gewalt*) (l'action divine immédiate (*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*)) peut se manifester autrement que de manière destructrice (*anders als zerstörend*). Si, par contre, la violence divine fait irruption dans le monde terrestre, elle respire la destruction (*atmet sie Zerstörung*). [...] Dans ce monde, la violence divine (*göttliche Gewalt*) est supérieure (*ist höher*) à la non-violence divine (*göttliche Gewaltlosigkeit*). Dans le monde à venir la non-violence divine est supérieure à la violence divine.<sup>3</sup>

Mais alors pourquoi Coré est-il un faux messie ?

<sup>1</sup> W. Benjamin, « Analogie et parenté », in *Fragments*, Paris, PUF, 2001, pp. 45-47.

<sup>2</sup> Cf. la distinction que fait Scholem entre la sanglante révolution bolchévique, l'empire messianique, et la violence de la Première Guerre mondiale, *Ibid.*

<sup>3</sup> W. Benjamin, *Fragments, op. cit.*, pp. 109-110 ; W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, p. 99.

Il faut ré  
Bien que sa r  
d'une nouvel  
théâtre messia  
(*archconspira*)  
communauté  
rébellions (les  
les chefs de  
Aaron<sup>1</sup>) en ay

Au début  
ces termes (1

C'est bi  
sont des  
pourqu  
l'assem

De sa v  
affirme ainsi  
la commun

<sup>1</sup> *The JPS*  
Milgrom,  
5750 / 1  
trois rébe

<sup>2</sup> « Il prit,  
du passé  
que Coré  
mais qu'  
*sépara,*  
*dispute* »

<sup>3</sup> *Rabbina*

<sup>4</sup> D'ailleu  
s'il a été  
prononc  
provient  
vérité, e  
*Bathra*  
juillet 19



Il faut répondre : parce que Coré n'est pas un révolutionnaire. Bien que sa rébellion, sans le moindre doute, contient les éléments d'une nouvelle justice à venir, bien que toutes les conditions d'un théâtre messianique sont satisfaites, Coré seul est l'archiconspirateur (*archconspirator*), le « déconstructeur » et le destructeur d'une communauté en exil. C'est lui qui déclenche simultanément quatre rébellions (les Lévites contre Aaron, Datan et Abiram contre Moïse, les chefs de la tribu contre Aaron, tous ensemble contre Moïse et Aaron<sup>1</sup>) en ayant « pris »<sup>2</sup> avec lui et unifié 250 enfants d'Israël.

Au début de la rébellion, Coré s'adresse à Moïse et à Aaron en ces termes (16, 3) :

C'est bien trop de votre part ! Toute la communauté, oui, tous sont des saints (*kdschim*), et au milieu d'eux est le Seigneur ; pourquoi donc vous érigez-vous (*tinaseu*) en chefs de l'assemblée du Seigneur ?<sup>3</sup>

De sa vie, Coré ne prononcera pas un seul mot de plus<sup>4</sup>. Il affirme ainsi que la communauté n'est pas seule sainte, mais que *et* la communauté *et* chaque individu (chaque partie) de cette

<sup>1</sup> *The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar)*, commentaire J. Milgrom, Philadelphia – New York, The Jewish Publication Society, 5750 / 1990, p. 129. Milgrom corrige Abrabanel qui pense qu'il y a trois rébellions (p. 415).

<sup>2</sup> « Il prit, Kora'h, fils de Ytsar, fils de Kehat, fils de Lévi... ». L'emploi du passé simple du verbe « prendre », (« il prit » [*vayikach*]) signifie que Coré a convaincu et rassemblé quelques-uns des guides du peuple, mais qu'il s'est également séparé de la communauté elle-même (« *Il se sépara, il se sépara du reste de l'assemblée pour entretenir une dispute* », Rashi).

<sup>3</sup> *Rabbinate Français*, Tel-Aviv, 1994, p. 287.

<sup>4</sup> D'ailleurs, on n'a aucune certitude quant à la manière dont a fini Coré, s'il a été avalé comme les autres par la terre (*Sanhedrin* 110 a) et s'il prononce des mots qui peuvent être entendus en auscultant la voix qui provient de *Gehinom* (*Gehenna* ; *Sheol*) : « Moïse et sa Thora sont la vérité, et nous tous sommes des mensonges » (*Sanhedrin* 110 b ; *Baba Bathra* 74 b). Cf. F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 487 (30 juillet 1917).

communauté sont saints. C'est une complète nouveauté et, en même temps, une sévère calomnie. La radicalité de cette déclaration, qui remet en cause la sanctification du grand prêtre Aaron<sup>1</sup> ainsi que Moïse en tant que premier protecteur d'Aaron et intermédiaire entre le peuple et Dieu, constitue le début de nombreux malheurs. Pourtant, l'intervention (et l'intuition) de Benjamin ouvre la possibilité d'une autre interprétation de l'épisode de Coré et de son anéantissement qui, comme nous le savons, provoque une véritable catastrophe pour ce peuple, pris dans la tourmente d'un pays sauvage (outre ces 250 personnes, sont également anéantis leurs femmes et enfants, et encore 14 700 compatriotes). La violence révolutionnaire de Dieu ou la « violence divine » du Messie, qui anéantit sans verser le sang, ne prononce pas seulement un « jugement » en faveur de Moïse ou d'Aaron, voire de la loi, mais indique avant tout un chemin dans le désert, et annonce le Messie non-violent à venir et vraisemblablement une révolution tout à fait pacifique. C'est pourquoi ce terrible épisode devrait être (1) la mesure de toute attente à venir, ainsi que de celle de la venue du Messie (*mashiah*) (du messianisme) ; (2) l'indice d'un éventuel changement de statut des protagonistes et l'indice de l'acte de Dieu qui choisit, intronise et oint (*mašah*) ; (3) la mesure de tout coup (*mšh*) à venir et de toute révolte ; (4) la mesure de tout discours (*meshiah*) à venir et de tout sacrifice ; (5) et enfin, la mesure (*mashahu(m)*) de toute mesure à venir.

Mais cela est-il vraiment possible ? La distinction benjaminienne des deux violences et son appel à penser une « violence divine » dans le contexte de la rébellion de Coré introduisent-ils à la pensée d'un nouveau monde à venir ? Benjamin nous esquisse-t-il véritablement les conditions permettant de reconnaître la (dernière) violence, de s'abstenir d'être violent, d'attendre la violence, voire les conditions inconditionnelles pour le dernier acte de violence ? Et tout ceci, afin que la violence soit finalement anéantie, afin que l'injustice sociale soit éliminée et que

<sup>1</sup> Aaron est le « prêtre / ministre du culte qui est oint » [*hacohen hamoshiyach*], *Lev.* 4 : 3, 5.

la souveraineté  
enfin ?

Afin de  
violence, «  
« violence  
venir, Benj  
part, en dé  
complètem  
violence es  
Paradoxale  
Dieu n'app  
catastrophie  
possibilité  
légitimées  
niveau, Be  
synonymes  
entre droit  
soit au Me  
simultaném  
aussi qu'el  
constitue n  
Une telle v  
bien qu'il n  
(2) À un se  
cet imposs  
faux Messi  
vifs par la  
accueillir l  
Caïn et d'e  
imputée so  
conséquen  
fait même  
diffère, gar  
communau

<sup>1</sup> *Sanhea*



la souveraineté du monde (ou d'Israël selon Maïmonide) advienne enfin ?

Afin de déterminer si Dieu (ou le Messie) a commis un acte de violence, c'est-à-dire si cette violence est bien la prétendue « violence divine » et si, par elle, se manifestent Dieu et le monde à venir, Benjamin opère à deux niveaux d'importance égale : d'une part, en définissant les caractéristiques de cette violence qui paraît complètement impossible ; d'autre part, en affirmant que cette violence est bien la violence divine par laquelle Dieu anéantit Coré. Paradoxalement, ces deux niveaux disqualifient l'idée selon laquelle Dieu n'apparaîtrait qu'à travers la violence et l'anéantissement catastrophique. De la même manière, ces deux niveaux suppriment la possibilité que des violences horribles et des guerres soient légitimées et imputées à un fictif auteur idéal. (1) À un premier niveau, Benjamin, hésitant, caractérise cette violence par différents synonymes de « violence divine », puis considère en détail le rapport entre droit et violence. Pour que la violence commise soit imputée soit au Messie soit à Dieu, il est nécessaire que cette violence soit simultanément révolutionnaire, pure, absolue, pédagogique, mais aussi qu'elle soit sans le moindre attribut : une telle violence ne constitue ni droit ni ordre, ni n'apporte de privilège, bref, ne fait rien. Une telle violence anéantit complètement, se mesure aux victimes, bien qu'il n'y ait ni sang ni restes, « comme si rien ne s'était passé ». (2) À un second niveau, Benjamin intègre cette impossible violence, cet impossible événement à l'intérieur du théâtre messianique. Le faux Messie et Coré le pseudo-révolutionnaire, lit-on, ont été avalés vifs par la terre. Cette même terre s'était déjà entrouverte pour accueillir le sang d'Abel afin de dissimuler les traces du crime de Caïn et d'en différer le jugement<sup>1</sup>. Pour que la violence commise soit imputée soit au Messie soit à Dieu – ce serait vraisemblablement la conséquence de la suggestion de Benjamin –, il est nécessaire que le fait même de la violence simultanément efface et conserve – protège, diffère, garde en réserve – le moment révolutionnaire et négatif d'une communauté. La suppression révolutionnaire de Coré et de sa bande

<sup>1</sup> *Sanhedrin*, 37 b.

exige de nouveau un redressement de la communauté, mais selon une nouvelle mesure. Cette mesure n'est possible que dans l'ombre du monde à venir, quand le Messie soulève de la terre « toute la communauté », y compris les méchants et les rebelles<sup>1</sup>. « Oui, tous sont des saints et au milieu... ».

<sup>1</sup> *Sanhedrin*, 108 a.

## L'HORIZON DANS

L'œuvre se pourrait bien actuels, que années 1950 à l'ère du capitalisme mon livre le coup de Bou comme si un livres et venait commencement qu'un pont à rapprochement compte du de la précarité algériens se capitalistes présentant à l'insécurité est aujourd'hui actualité à d

C'est à pour une ré premiers tra mutation :

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *Le feu, Pa*