

Usages de la violence

WALTER BENJAMIN – HANNAH ARENDT

Jean-Michel Landry

Rien ne rapproche Hannah Arendt et Walter Benjamin sinon l'exigence de penser les transformations qui ont pétri leur temps. Parmi ces transformations, l'usage politique de la violence occupe une place centrale. En suivant le fil des rapports que l'action politique entretient avec la violence, cet essai trace une diagonale entre l'essai *Sur la violence* (Arendt, 1972) et la *Critique de la violence* (Benjamin, 1921). Ce faisant, il tente de cerner le type d'engagement politique promu par deux auteurs partageant un même désir, celui d'insérer dans le monde des espaces d'insoumission.

* * *

En mars 2005, le Québec étudiant déclenchait la plus importante grève de son histoire. Le cours de cette grève fut marqué par l'omniprésence d'un débat : « doit-on, oui ou non, user des moyens violents ? » Sitôt qu'il s'est agi d'orchestrer une action politique, la question de l'usage de la violence ressurgissait, immanquablement. Camouflé derrière les allures festives et les bannières colorées, ce débat a provoqué maintes querelles, dissensions et divisions. Si bien que les lignes de fracture qui ont progressivement fait surface correspondaient, à peu de choses près, aux rivalités relatives à l'usage de moyens d'action violents. Que ce soit sur les piquets de grève, dans la rue ou lors des interminables délibérations stratégiques, tout(e)s les étudiant(e)s engagé(e)s dans le mouvement de grève ont expérimenté rapports

complexes qui se nouent entre l'agir politique et l'usage de la violence. Le présent essai puise son origine dans cette expérience concrète.

Plusieurs auteurs ont abordé la question de l'usage politique de la violence. Parmi ceux-ci, nous retiendrons ici les contributions de Walter Benjamin et de Hannah Arendt. Au fil des pages qui suivent, nous tâcherons de mesurer leurs divergences ainsi que de dégager les traits communs à leurs conceptions de l'action politique. En fin de texte, nous tenterons d'identifier les principes théoriques partagés par ces deux auteurs et susceptibles de servir la pratique de l'action politique.

1. Walter Benjamin : Entre marxisme et messianisme

Hannah Arendt le décrivait comme « un alchimiste-critique » (Arendt, 1986). Doté d'une curiosité sans bornes, Walter Benjamin se démarque en effet par son habileté à renouveler les problématiques, à découvrir de nouveaux objets et à trouver, dans tout ce qui l'entoure, des clés pour mieux comprendre son époque. La diversité de ses champs d'intérêt parle d'elle-même : elle va de l'art à l'histoire en passant par la philosophie du langage. Rigoureusement inclassable, l'œuvre de Benjamin est traversée par une pléiade de courants intellectuels qui se croisent et se reflètent en elle : romantisme, surréalisme, matérialisme, sionisme et nihilisme (Löwy, 1988 : 121; Rochlitz, 2000 : 15). Indissociable de son travail intellectuel, l'époque de Benjamin est celle des « temps sombres » (Arendt, 1986). Aux côtés d'Horkheimer, d'Adorno et des autres précurseurs de l'École de Francfort, il prendra pour tâche de penser les lourdes transformations qui pétrissent l'entre-deux-guerres. La publication, en 1921, de l'essai intitulé *La critique de la violence* fournira à Benjamin l'occasion d'appréhender la violence sous l'angle des rapports que celle-ci entretient avec l'action politique révolutionnaire.

1.1. Le projet

L'objectif poursuivi par la *Critique de la violence* est énoncé très tôt, dès les toutes premières lignes du texte : « la tâche d'une critique de la violence peut se définir en disant qu'elle doit *décrire la relation de la violence au droit et à la justice* » (Benjamin, 2000 [1921] : 210 ; mes italiques). À première vue, le projet paraît clair et exempt d'ambiguïté. Sa complexité n'apparaît que lorsque l'on considère de plus près le contexte historique et philosophique dans lequel l'essai fut rédigé.

Sur le plan historique, il importe de resituer l'entreprise théorique de Benjamin dans le paysage politique de la république de Weimar et du profond malaise qui affecte cette dernière. La *Critique de la violence* doit effectivement son cadre de référence à la profonde crise du parlementarisme qui secoua l'Allemagne de l'entre-deux-guerres (Hanssen, 2000 : 19). Vis-à-vis de la vaste remise en cause du droit positif et de l'ordre juridique, les réflexions de Benjamin sur les rapports entre le droit, la violence et la justice doivent se lire comme une caution morale et théorique adressée aux organisations ouvrières engagées dans l'action politique révolutionnaire. Les moyens violents déployés par l'État allemand pour réprimer le soulèvement révolutionnaire de 1920 ne sont certes pas étrangers au projet de la *Critique de la violence* (Hamacher, 2000 : 111). Mais le contexte philosophique possède également son importance : la *Critique de la violence* n'acquiert son véritable sens qu'une fois replacé à l'intérieur du cadre intellectuel dans lequel travaillait Benjamin. Ainsi, l'utilisation du terme « critique » dans le titre de l'essai ne suggère pas une condamnation de la violence, ni un rejet de ses manifestations historiques ; elle relève plutôt d'une indication de méthode. Par celle-ci, Benjamin marque son appartenance à la tradition kantienne. À l'instar de Kant qui, dans la *Critique de la raison pure*, entendait faire le procès de la raison humaine de manière à fixer les limites de la réflexion spéculative et ainsi déterminer les conditions de possibilité d'une connaissance vraie, Benjamin soumet à un examen critique les diverses formes de violence de manière à dégager la possibilité d'une violence « pure » (Hanssen, 2000 : 5 ; Kant, 2001 [1835] : 65).

À la lumière de cet arrière-plan historique et philosophique, le projet de Benjamin paraît plus riche. En réalité, ce projet est double : (a) soumettre à un examen critique les rapports que le droit positif entretient avec la violence d'État afin de dégager la possibilité d'une violence « pure », c'est-à-dire d'une violence susceptible de s'exercer à l'extérieur et *au-delà* du droit positif ; (b) fixer le rôle de cette violence « pure » : détruire le droit positif qui fait obstacle à l'instauration d'une véritable justice sociale. Afin de réaliser ce projet théorique, l'auteur opère certaines distinctions et procède à quelques restrictions. Dès l'abord, Benjamin souligne qu'il est strictement impossible de formuler une critique de la violence tant et aussi longtemps que l'on juge cette dernière

selon les fins qu'elle sert. Adopter cette perspective nous obligerait à comparer une vaste somme de cas d'application distincts et laisserait ouverte la question de savoir « si la violence en général est morale, en tant que principe » (Benjamin, 2000 : 211). Chez Benjamin, la violence est donc abordée et jugée exclusivement comme un moyen, c'est-à-dire en faisant abstraction des objectifs qu'elle poursuit. Par conséquent, toute la doctrine du droit naturel sera exclue de l'enquête, puisque celle-ci demeure incapable d'appréhender la violence indépendamment de ses visées stratégiques.

1.2. *Le droit positif comme obstacle à la justice véritable*

1.2.1. Le droit positif comme instrument de l'État

D'entrée de jeu, Benjamin fixe le point d'ancrage de son étude à l'intérieur du droit positif. Ce point de départ offre l'avantage d'enraciner l'enquête dans le sol de l'histoire, mais aussi de prendre appui sur une typologie de la violence déjà effective : le droit positif, souligne Benjamin, « opère une distinction fondamentale entre les différents types de violence indépendamment des cas de leur application » (Benjamin, 2000 : 213). *Grosso Modo*, le droit partage la somme des actes de violence entre ceux qui sont historiquement reconnus comme légitimes et ceux auxquels échappe cette reconnaissance. Cela dit, Benjamin ne souhaite guère appliquer cette distinction, ni encore la prolonger ; il s'agira pour lui d'en analyser le sens. Benjamin, autrement dit, s'efforcera de comprendre les motifs qui sous-tendent la distinction – entre violence légitime et violence illégitime – présentée par le droit positif (Benjamin, 2000 : 213).

Afin de saisir toute la profondeur du partage opéré par la théorie du droit positif, il importe, selon Benjamin, d'apprécier la menace que la violence individuelle fait peser sur l'ordre légal d'un État. La violence qui s'exerce hors du giron de l'État risque, bien sûr, de miner l'ordre juridique et d'affaiblir du même coup le statut de l'État. La distinction proposée par le droit positif doit être analysée à l'aune de ce danger ; elle doit être replacée dans le cadre des efforts que l'État déploie pour déposséder les groupes et les individus de leur potentiel de violence et monopoliser par là l'ensemble des moyens de violence. Pris sous cet angle, le droit positif représente un instrument mobilisé par l'État afin de priver les individus et les masses des potentialités violentes dont ils sont

les porteurs. Le droit, dira Benjamin, n'a d'autre rôle que d'étatiser la violence.

1.3. Violence fondatrice de droit, violence conservatrice de droit

La violence d'État, chez Benjamin, se décline selon deux formes distinctes. La première forme consiste à *fonder* des droits, c'est-à-dire à agir sur l'ordre juridique afin d'obtenir une reconnaissance légale à l'égard d'une possibilité d'action. Mobilisée par l'État de manière à fonder le droit, cette violence portera le nom de « violence fondatrice de droit » (Benjamin, 2000 : 219). La seconde forme de violence concerne la conservation de droit. Celle-là permet à l'État de réprimer les contre-violences populaires qui menacent l'ordre juridique établi – Benjamin la nommera « violence conservatrice de droit » (Benjamin, 2000 : 220). Telles deux facettes d'une même violence d'État, ces deux formes de violence s'entrecroisent, se chevauchent et se complètent ; à vrai dire, aucune ne peut s'exercer sans l'appui de l'autre (Hamacher, 2000 : 110). Pour décrire le fonctionnement de la violence d'État, Benjamin évoque un mouvement de « va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et conservatrice de droit » (Benjamin 2000 : 243).

Fondation par la violence, conservation par la violence, répression des soulèvements populaires en son nom, visiblement le droit positif participe de la violence d'État. D'une part, il sert d'instrument à cette violence et, de l'autre, il en représente le produit. Entre le droit positif et la violence d'État, Benjamin observe un mouvement circulaire. En raison de cette circularité, il serait vain de croire que le droit positif peut servir la cause de la justice sociale. Il en serait au contraire l'obstacle majeur. L'ensemble des institutions légales, renchérit Benjamin, servent de relais à la violence de l'État et entravent la longue marche de la justice véritable (Hamacher, 2000 : 111). C'est notamment le cas de la police dont l'« ignominie » découle du fait qu'elle exerce simultanément une violence fondatrice de droit (par le biais des « décrets » qu'elle émet) et conservatrice de droit (en maintenant l'ordre) (Benjamin, 2000 : 224). C'est aussi le cas des parlements qui « ont perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent d'exister » (Benjamin, 2000 : 225). Alors que le sens commun range le parlementarisme parmi les moyens non violents de parvenir à un accord politique, Benjamin estime que les résultats auxquels celui-ci est parvenu « sont affectés de violence

à leur origine » (Benjamin, 2000 : 226). S'agissant de la critique du parlementarisme, précisons qu'il n'est nullement question pour Benjamin de condamner en bloc le fonctionnement démocratique ; il s'agit plutôt de démasquer une forme de violence actuellement à l'œuvre à l'intérieur des régimes démocratiques-libéraux. Le travail du Parlement est selon lui voué d'abord et avant tout à assurer la survie de l'institution, et non à faire progresser la cause de la justice sociale (Hamacher, 2000 : 112). Sur ce point, l'entreprise de Benjamin se rapproche singulièrement des efforts théoriques de Johan Galtung pour penser, définir et décrire la violence qui s'exerce par le truchement des institutions (Galtung 1969). Aux yeux du sociologue allemand Oskar Negt, la *Critique de la violence* de Benjamin prélude à la formulation du concept de « violence structurelle » par Galtung (Negt cité dans Hanssen, 2000 : 17).

1.4. Moyens purs et violence divine

Saturé de violence, le droit positif conduit le besoin de justice dans une impasse. Quoique lucide, le premier constat de Benjamin laisse ouverte la question de savoir si une justice véritable est possible. Dans la deuxième section de la *Critique de la violence*, le philosophe allemand tâchera de montrer que celle-ci est possible, mais que son avènement demeure tributaire de l'usage de moyens d'action « purs » pour résoudre les conflits entre individus. Afin d'illustrer ce que recouvre la notion de « moyens purs », Benjamin dirige son regard vers les types de rapport qui existent entre personnes privées, tels la sympathie, la courtoisie et le dialogue. Les moyens « purs », soulignons-le, ne procèdent jamais par des solutions directes, immédiates, mais plutôt par la médiation d'un intermédiaire ; ils représentent en ce sens « des solutions médiates » (Benjamin, 2000 : 227).

1.4.1. Georges Sorel et la grève générale

Dans le domaine des rapports politiques, Benjamin estime que la grève générale peut être envisagée comme un moyen d'action pur. Dans la mesure où la grève générale se donne pour objectif, non pas de réformer l'État, mais plutôt d'annihiler la violence d'État, la cessation de travail équivaut à un moyen d'action politique pur et non-violent. Ici, Benjamin s'inspire directement des écrits de Georges Sorel (1908), lequel, dans ses *Réflexions sur la violence*, distingue deux types de grève : la grève générale politique et la grève générale prolétarienne.

Alors que la première assure le renforcement d'un État central et disciplinaire, la seconde prend l'État pour cible et sa destruction pour finalité. En calquant son propos sur la typologie de Sorel, Benjamin précise le sens du concept de « moyen pur ». Si la grève de type prolétarienne représente un moyen d'action politique pur, ce n'est pas le cas de la grève de type politique. Car celle-ci se borne à réclamer une modification de l'ordre juridique et échoue à casser les rapports de violence d'État qui s'exercent par l'intermédiaire du droit positif (Benjamin 2000 : 230 ; Hamacher, 2000 : 117).

Des écrits de Sorel, Benjamin reprend également l'enthousiasme – voire la foi – envers la grève générale prolétarienne. Aux yeux de Benjamin, l'arrêt de travail généralisé représente un moyen d'action politique précieux à la disposition de la classe révolutionnaire. Car la grève exprime d'abord un refus ; un refus inconditionnel dirigé contre la relation de servitude que suppose le travail aliéné. Inscrite dans un dessein révolutionnaire, la grève benjaminienne aspire à détruire la violence d'État qui s'exerce à travers le droit positif. Qui plus est, à l'instar de chacun des « moyens purs », la grève prolétarienne procède par médiation, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas forme par suite d'une imposition ou d'un décret ; elle suppose plutôt un exercice de concertation entre travailleurs. À titre de moyen pur, la grève prolétarienne constitue le parfait contraire de la violence d'État. Benjamin dira qu'elle représente le dispositif de contre-violence le plus efficace pour combattre, et éventuellement détruire, la violence d'État véhiculée par le droit positif. Par opposition à cette dernière, Benjamin nommera « violence divine » la force de contre-violence qui s'actualise par le biais de moyens purs, tels que la grève prolétarienne (Wohlfarth, 2000 : 162).

1.4.2. Violence divine et violence pure

La violence divine est de nature messianique : elle seule peut rompre le « cercle magique » de la violence fondatrice et conservatrice de droit qui enferme le destin des individus et bouche l'horizon du devenir humain (Benjamin, 2000 : 242). À cet égard, la *Critique de la violence* est catégorique : « si la violence [de l'État] est fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit ; si l'une pose les frontières, l'autre est destructrice sans limites » (Benjamin, 2000 : 238). Envers le droit, la violence divine détient donc un potentiel de destruction.

Toutefois, comme l'a montré Osborne, la notion de « destruction » désigne chez Benjamin l'anéantissement d'une forme d'expérience négative ou fallacieuse qui entrave la construction d'une nouvelle expérience au monde (Osborne, 2000 : xi). Dans le cas de la violence divine (ou pure), l'activité de destruction est pleinement dirigée vers le « va-et-vient dialectique » entre la violence fondatrice et conservatrice de droit qui barre la route aux besoins de justice sociale. Par conséquent, la force de destruction dont recèle la violence divine demeure entièrement guidée par un désir de justice véritable ; elle s'exerce « en faveur du vivant », écrit Benjamin (2000 : 238).

Dans l'arène politique, la violence divine que Benjamin appelle de ses vœux correspond à la violence de nature révolutionnaire (Agamben, 2003 : 90). Conséquemment, la violence révolutionnaire représente pour Benjamin l'unique forme de violence dont l'exercice est souhaitable. Ceci, puisque contrairement à la violence du droit, la violence révolutionnaire ne cherche pas à reconfigurer l'ordre juridique ou encore à protéger l'État, mais plutôt à détruire toute la violence politique qui s'exerce par le canal du droit. La violence révolutionnaire s'arrime ainsi à la cause de la justice sociale. « Si la violence voit, au-delà du droit, son statut assuré comme violence pure [...], la preuve alors sera faite qu'est également possible, et de quelle manière, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes. » (Benjamin, 2000 : 242).

Vraisemblablement, pour Benjamin, révolution rime avec rédemption. En effet, seule la violence divine et révolutionnaire semble en mesure de faire progresser la cause de la justice afin de nous affranchir du « cercle magique » du droit qui enchaîne les forces de l'histoire. Face au besoin de fonder « une nouvelle ère historique », les forces révolutionnaires prolétariennes doivent, selon Benjamin, se saisir impérativement des formes de violence « pures » dont il a tenté de tracer les contours à l'aide de l'exemple de la grève générale (Benjamin, 2000 : 242).

1.5. La postérité de la Critique de la violence

Dans une lettre adressée à Gershom Scholem au sujet de son essai sur la violence, Benjamin admettait ne pas avoir répondu à l'ensemble des questions reliées à ce thème, mais estimait néanmoins avoir touché un

point essentiel (Benjamin *cité dans* Hanssen, 2000 : 16). Rappelons l'objectif poursuivi par la *Critique de la violence* : décrire la relation que le droit positif et la justice entretiennent à l'égard de la violence afin de dégager la possibilité d'une violence juste. La thèse défendue par Benjamin suppose que la violence entretient toujours un rapport au droit positif. Sur la base de ce postulat, l'auteur identifie trois formes de violence dont chacune se distingue par le rapport qu'elle entretient au droit positif. La première forme (la violence fondatrice de droit) cherche à fonder le droit, la seconde (la violence conservatrice de droit) à conserver le droit, tandis que la troisième (la violence divine) aspire à le suspendre et à le détruire. Puisqu'aux yeux de Benjamin le droit positif sert essentiellement à dépouiller les individus de leurs moyens de violence afin de concentrer ceux-ci entre les mains de l'État, ni la violence fondatrice de droit, ni la violence conservatrice de droit ne peuvent nous faire cheminer vers un monde plus juste. Celles-ci représentent précisément les deux modes d'opération de la violence de l'État. Reste la violence divine qui vise à détruire le droit positif – par le biais duquel s'exerce la violence d'État – et relancer le travail de la justice véritable. Cette forme de violence, qui correspond à la violence révolutionnaire, constitue la seule forme de violence à la fois « pure », juste et désirable.

Cette thèse jouit d'une postérité heureuse. Certaines des plus prestigieuses signatures allemandes – Oskar Negt, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, etc. – ont prolongé le travail amorcé par Benjamin dans la *Critique de la violence*. Parallèlement, la thèse de Benjamin fut reprise par Jacques Derrida lors d'une conférence intitulée *Force de loi : le fondement mythique de l'autorité* ainsi que par Giorgio Agamben à l'intérieur du triptyque *Homo Sacer* (2003). Or la réception de l'essai de Benjamin ne fut pas exempte de critique. Ainsi, Beatrice Hanssen soutient que la *Critique de la violence* pâtit de l'omniprésence d'un messianisme judéo-marxiste qui affecte l'ensemble du texte. Aussi, estime-t-elle que l'essai « échoue à proposer un critère de différenciation clair entre les usages justes et injustes de la violence et partant, à offrir une critique crédible de la violence (trad.)⁶⁸ » (Hanssen, 2000 : 23). Habermas, pour sa part, souligne que le projet critique de Benjamin demeure largement redevable au propos anti-libéral et conservateur de

⁶⁸ « his essay fell short of providing an incisive differentiation between just and unjust uses of violence, and therefore, in the final analysis, of offering a credible critique of violence »

Carl Schmitt. Selon lui, l'utilisation massive des thèses de Schmitt conduit Benjamin à adopter une position similaire à celle d'un « révolutionnaire conservateur » ; en un mot, l'essai rate sa cible (Habermas *cité dans* Hanssen, 2000 : 17).

Nonobstant ces objections, la *Critique de la violence* demeure un des textes phares de la philosophie benjaminienne. En témoignent les nombreux commentaires et prolongements auxquels il a donné lieu, mais aussi l'influence qu'il a exercée sur la conduite de l'action révolutionnaire. C'est d'ailleurs la réception de ce texte, combinée à celui de quelques autres partisans de l'action violente, qui entraînera la rédaction, cinquante ans plus tard, de l'essai *Sur la violence* par Hannah Arendt (1971).

2. Hannah Arendt : Entre tradition et révolution

À la fois philosophe, théoricienne du politique et journaliste, Hannah Arendt est une intellectuelle à part. « *I don't fit* », répétait-elle. À cheval sur la philosophie et la science politique, sa réflexion transgresse toutes les frontières, que celles-ci soient nationales, historiques ou idéologiques. Sous sa plume, les carcans dogmatiques éclatent. Éclatent aussi les lieux communs dans lesquels notre pensée trouve ordinairement un asile aussi commode que sûr (Enegrén, 1984 : 9). Originale, paradoxale, Hannah Arendt fut une passagère sur le navire du XXe siècle, selon le mot de Hans Jonas. Son œuvre, en effet, concerne d'abord et avant tout le XXe siècle, ses ambitions et ses dérives. Profondément marquée par son expérience de l'antisémitisme, du totalitarisme puis de l'apatridie, Hannah Arendt a rapidement dirigé son regard sur les gouvernements totalitaires, pour ensuite se tourner vers les processus révolutionnaires, l'organisation politique du monde moderne et les phénomènes de violence. Dans l'essai *Sur la violence* (1971), la philosophe allemande tâche de répondre à certains des partisans de l'action violente qui exerçaient alors une influence majeure sur la conduite des mouvements politiques à tendance révolutionnaire. Parallèlement à Fanon, Sartre et Sorel, Walter Benjamin est ici concerné au premier chef. Envers leur enthousiasme vis-à-vis de l'action révolutionnaire violente, Arendt entend apporter un soupçon de sagesse.

2.1. La cible

À l'instar de la contribution de Benjamin, l'essai d'Arendt est grandement solidaire du contexte historique à l'intérieur duquel il a pris forme. Ce contexte est celui des révoltes étudiantes et du recours à la violence par les autorités universitaires. En arrière-plan, la guerre du Viêt-Nam continue de s'éterniser et la menace nucléaire plane toujours. La conjoncture à laquelle répond l'essai *Sur la violence* n'est donc pas imaginaire ; elle est caractérisée par une propension à faire usage de violence, et ce, tant de la part des États que des mouvements issus de la nouvelle gauche (Ricœur, 1988 : 142). De fait, au fur et à mesure que la minorité activiste s'enchantait à la lecture des Fanon, Sartre et Sorel, le rapport que l'action politique entretient avec la violence tend à se modifier. Cette transformation, Arendt la perçoit très clairement : « plus la violence est devenue un instrument douteux et incertain dans les relations internationales, plus elle a paru attirante et efficace sur le plan intérieur et particulièrement dans le domaine de la révolution » (Arendt, 1972 : 122). L'essai *Sur la violence* doit donc être lu comme une réaction face à cette situation ; une réaction qui prendra la forme d'une riposte conceptuelle adressée à quelques-uns des théoriciens de la violence (Sartre, Fanon, Sorel, Pareto et Benjamin). À Fanon et Sartre, qui justifient l'usage de la violence dans la lutte anticoloniale, Arendt reproche de détourner le marxisme dont ils se réclament et de lancer des slogans « emphatiques et irresponsables » (Arendt, 1972 : 124). Vis-à-vis de Sorel et Pareto qui, inspirés du vitalisme de Bergson et de Nietzsche, entrevoient la violence comme une force vitale spécifiquement créative, Arendt rappelle le danger de « cette conception organique [...] qui interprète en termes biologiques le pouvoir et la violence » (Arendt, 1972 : 174 ; Bourget, 1972 : 918). Quant à la thèse de Benjamin, on ne la retrouve pas à la surface du texte. Celle-ci apparaît néanmoins en pointillés lorsque Arendt reproche à Sorel de légitimer la violence « en faisant de celle-ci l'accoucheuse attirée du Juste dans l'histoire » (Roviello, 1987 : 74).

Par-delà les critiques que formule Arendt à l'endroit du travail des avocats de l'action violente, il nous faut souligner que cette riposte théorique concerne avant tout la nature du pouvoir politique. Car malgré leur apparente diversité, l'ensemble des efforts théoriques consacrés au thème de la violence partagent, selon Arendt, la même conception du pouvoir politique. Et cette conception lui paraît gravement erronée. Ainsi

apparaît la véritable cible de l'essai *Sur la violence* : l'erreur relative à la nature du pouvoir politique qui se trouve à la racine des récentes apologies de l'action violente. Au dire d'Arendt, cette erreur découle de la confusion qui affecte les notions utilisées pour penser les phénomènes de violence. L'enjeu est de nature sémantique. (Ricœur, 1988 : 142). « Il me paraît assez triste de constater qu'à son stade actuel la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots clefs, tels que « pouvoir », « puissance », « force », « autorité » et finalement « violence », dont chacun se réfère à des phénomènes distincts et différents. » (Arendt, 1972 : 143).

On le voit : la critique initiale adressée à l'utilisation de plus en plus généralisée des moyens de violence dans le cadre de l'action politique révolutionnaire est redirigée vers la science politique et son impuissance à distinguer les notions qui nous permettent de penser la chose politique. Plus spécifiquement, c'est l'enchevêtrement entre les concepts de pouvoir et de violence qui sera examiné par Arendt. L'objectif de l'essai *Sur la violence* consiste à dénouer l'écheveau de confusion qui nous a mené à entrevoir la violence comme une entreprise génératrice de pouvoir (Ricœur, 1988 : 142). Au reste, mentionnons que l'effort de vigilance sémantique accompli par Arendt sera doublé d'un travail de nature historique sur les concepts (Frapat 2000 : 150). Repérer, historiciser et briser les liens falsifiés que la science politique a tissés entre le pouvoir et la violence, tel est le grand dessein de l'essai *Sur la violence*.

2.2. Redéfinir le pouvoir, repenser la violence

2.2.1. Le pouvoir

La notion de pouvoir est l'axe majeur autour duquel s'organise l'enquête historico-sémantique menée par Arendt. Toute la confusion qui règne parmi les instruments de pensée politique dérive, selon elle, d'une mauvaise interprétation de la notion du pouvoir. Il existe en science politique un certain consensus au sujet du sens accordé à ce concept : « les théories ont beau varier dans leur appréciation du pouvoir, elles s'accordent cependant pour y reconnaître la figure de l'oppression ou de la contrainte » (Enegrén, 1984 : 99). Règle générale, le pouvoir est défini en termes de domination et de subordination d'une volonté à l'égard d'une autre. Par conséquent, les phénomènes de pouvoir se déchiffrent

exclusivement à partir des actes de commandement et d'obéissance (Ricoeur, 1988 : 143 ; Hanssen, 2000 : 25).

Pour Arendt, il en va tout autrement. Le pouvoir, tel qu'elle l'envisage, ne se résume pas à un rapport entre gouvernant et gouverné : « le pouvoir jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et se dissout dès qu'ils se dispersent » (Arendt, 1961 : 225). Bien entendu, cette conception n'a pas été élaborée *ex nihilo*. Au contraire, elle prend racine à l'intérieur des philosophies grecques et romaines. Comme le fait remarquer Arendt, les civilisations grecques et romaines se référaient à « une conception du pouvoir et du droit qui n'était pas essentiellement fondée sur le lien entre le commandement et l'obéissance et ne considérait pas comme identique le pouvoir, le règne du droit et le commandement » (Arendt, 1972 : 140). Tout l'intérêt d'une telle formulation est de rendre le pouvoir entièrement hétérogène aux phénomènes de domination. Le pouvoir, entrevu sous l'angle de la pensée grecque, ne réside ni dans la coercition, ni dans l'oppression, mais plutôt dans la cohésion entre les hommes lorsqu'ils agissent et parlent de concert : « il est ce qui surgit du rassemblement d'hommes égaux et décidés à l'action » (Enegrén, 1984 : 100). Phénomène essentiellement collectif, le pouvoir a sa loi d'existence dans l'intercommunication créatrice et organisatrice. « Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est « au pouvoir », nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout [...] son « pouvoir » se dissipe également. » (Arendt, 1972 : 144).

Selon Arendt, le pouvoir n'équivaut pas à une force que l'on subit, mais plutôt à une force qui s'exerce collectivement. Sans pouvoir, aucune action politique n'est envisageable. Car celui-ci représente la condition permettant à des groupes d'individus de se projeter dans l'espace public et d'intervenir dans l'organisation de la cité (Hanssen, 2000 : 25). Le pouvoir n'a donc rien d'un instrument ou d'un moyen en vue d'une fin. En revanche, il autorise les individus à penser et à agir en termes de fins et de moyens. Comme la paix, le pouvoir n'a pas besoin de justification : il possède en lui-même sa propre fin (Arendt, 1972 : 152). Pour illustrer

le fonctionnement du pouvoir, Arendt fait référence à l'acte révolutionnaire qui, en vérité, ne triomphe que lorsque le pouvoir d'action quitte l'appareil d'État et change de camp.

2.2.2. La violence

« Le pouvoir sous sa forme ultime, c'est la violence ». Laconique, la formule de C. Wright Mills résume à elle seule toute une tradition de pensée allant de Weber à Trotsky, de Mao Tsé-Toung à B. de Jouvenel (Mills *cité dans* Arendt, 1972 : 135). Sous l'angle de la philosophie politique moderne, la violence s'inscrit dans le prolongement du pouvoir politique. En témoigne le célèbre aphorisme de Clausewitz voulant que la guerre soit « la continuation de la politique par d'autres moyens » (Clausewitz *cité dans* Enegrén, 1984 : 108). La violence, au dire des canons de la philosophie politique moderne, représente un moyen parmi d'autres dans l'arsenal du pouvoir politique. Que le pouvoir et la violence se rapportent à un seul et même domaine (celui du gouvernement et de la domination de l'homme sur l'homme), voilà ce qui n'est jamais remis en cause par les théoriciens du politique. D'autant plus que cette conception de la violence souffre, selon Arendt, de l'étroitesse de la définition du pouvoir qui fait aujourd'hui autorité en science politique. Dès lors que le pouvoir est envisagé comme seule domination, la violence ne peut se définir que comme le corollaire du pouvoir politique.

En s'arc-boutant sur la conception gréco-romaine du pouvoir politique, Arendt aspire à renverser le rapport entre le pouvoir et la violence sur lequel s'est érigée la science politique moderne. Loin de prendre appui l'un sur l'autre, « le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même » (Arendt, 1972 : 157). Alors que le pouvoir – du point de vue de l'héritage philosophique gréco-romain – a toujours besoin de la cohésion populaire et de la force du nombre pour s'exercer, la violence, elle, ne requiert que des instruments. Tous contre un, écrira Arendt, équivaut à la forme extrême du pouvoir, tandis qu'un contre tous représente celle de la violence (Arendt, 1972 : 142). En plus de distinguer les notions de pouvoir et de violence, d'indiquer en quoi elles s'opposent, Arendt insiste pour montrer que l'une correspond au strict contraire de l'autre. À ses yeux, la violence n'entre en scène qu'au moment où le pouvoir se voit menacé. Plutôt que de représenter la plus flagrante manifestation du pouvoir, elle annonce l'échec du pouvoir et le présage de sa disparition.

Quoiqu'ils se rapportent à des phénomènes distincts et parfois contradictoires, les concepts de pouvoir et de violence donnent toutefois lieu à des manifestations communes. Pour illustrer cet aspect, Arendt se réfère aux événements du Printemps de Prague qui mirent en scène la rencontre entre la résistance non-violente du peuple tchécoslovaque et les chars de l'armée rouge. À ses yeux, cette confrontation offre une illustration probante de l'opposition fondamentale qui existe entre le pouvoir et la violence.

2.3. *La violence : mode d'emploi*

2.3.1. Une violence instrumentale

Par suite d'une redéfinition du pouvoir, la notion même de « violence » tend à acquérir une nouvelle signification. Arendt dira que la « reproblématisation » du concept de pouvoir a fait émerger la véritable physionomie de la violence. Mais qu'est-ce donc que cette physionomie de la violence ? Bien qu'Arendt n'en fournisse pas de définition exhaustive, force est de constater que la violence, telle qu'elle l'envisage, se distingue tout d'abord par son caractère instrumental. Contrairement au pouvoir qui représente une fin en soi, la violence « doit toujours être justifiée par les fins qu'elle entend servir » (Arendt, 1972 : 152-153). Ainsi demeure-t-elle toujours soumise à un objectif, comme la guerre est subordonnée à la paix. En plus d'être instrumentale, la violence se caractérise par son aspect imprévisible. La violence détient, selon Arendt, la capacité de déjouer les prévisions rationnelles de même que les multiples efforts pour en fixer l'usage méthodique : aucune précaution ne peut venir à bout de ses effets (Engrén, 1984 : 109).

Instrumentale et imprévisible, la violence est également destructrice par essence. Si elle peut détruire le pouvoir, elle est cependant incapable de l'engendrer : « l'ordre le plus efficace est celui que vient appuyer le canon d'un fusil, qui impose l'obéissance la plus complète ; mais il ne peut jamais être la source du pouvoir » (Arendt, 1972 : 154). Prenant volontairement le contre-pied de Sorel, Sartre, Nietzsche, mais aussi de Benjamin, Arendt n'accorde à la violence aucun potentiel de création. Tout au plus reconnaît-elle que le recours à la violence peut être justifiable lorsque la nécessité le commande. La violence, remarque-t-elle, devient parfois « l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la

justice » (Arendt, 1972 : 173). Dans ces cas précis, il importe de fixer aux actes de violence des objectifs à très court terme, car le danger demeure que les moyens violents prennent le pas sur les fins non-violentes. L'action violente n'est donc pas entièrement réprouvée par Arendt, toutefois son usage doit répondre à une nécessité et être traversé par le souci d'en encadrer le mieux possible le caractère imprévisible. De cette manière, Arendt renvoie dos-à-dos les courants apologistes de la violence ainsi que ceux qui dénoncent le scandale éthique de toute violence.

Afin d'affermir sa position à l'égard de la violence, Arendt dira que son usage peut être justifiable, mais ne saurait être légitime en aucun cas. Ce caractère illégitime tient au fait que l'action violente se trouve pervertie à même son principe : muette et irresponsable quant à ses conséquences, elle demeure lourde de danger pour l'avenir du monde (Enegrén, 1984 : 110 ; Roviello, 1987 : 74). « Comme n'importe quelle action, la pratique de la violence peut changer le monde, mais il est infiniment probable que ce changement nous conduise vers un monde plus violent », dira Arendt (1972 : 181).

2.3.2. Violence et action

Nombre d'auteurs, dont Oskar Negt, estiment que la position défendue par Arendt dans l'essai *Sur la violence* équivaut à une mise à l'écart, plus ou moins catégorique, des actes de contre-violence (Negt *cité dans* Hanssen, 2000 : 27). Arendt, certes, ne partage pas la foi en l'action violente qui anime Sorel, Sartre et Benjamin. Néanmoins, comme nous l'avons évoqué, elle évite de condamner en bloc le recours à la violence. À travers l'ambiguïté de sa position, Arendt nous invite à miser sur l'aptitude de l'Être humain à agir et à intervenir dans l'espace politique, plutôt que sur les moyens de violence dont il dispose. Cette aptitude à intervenir dans le domaine des affaires humaines correspond à ce qu'Arendt range sous le concept d'« action ». La capacité d'action d'un individu, en ce sens, représente ses dispositions à entrer en contact avec ses semblables, à agir de concert, à poursuivre des buts et à « former des entreprises auxquelles il n'aurait ni pensé, ni même aspiré, s'il ne possédait effectivement ce don de partir à la découverte de nouveaux horizons » (Arendt, 1972 : 182). L'action, chez Arendt, est non-violente par principe. Car ce n'est qu'à l'intérieur d'un espace intersubjectif dénué de toute forme de violence que peut prendre forme l'action humaine.

Le recours à des moyens violents peut s'avérer nécessaire lorsque les individus se retrouvent dans l'impossibilité d'agir, c'est-à-dire lorsque leur capacité d'action est réprimée jusqu'à devenir inexistante. En pareil cas, l'usage instrumental de la violence se doit de demeurer ponctuel, ciblé et prudent. Ceci puisque le risque demeure que la nature destructrice de la violence entre en collision avec la tâche fondamentale qui échoit à l'action humaine, soit la construction de nouvelles possibilités d'existence à l'usage de pluralité humaine. Pour cette raison, il importe que tout usage de violence soit lourdement assujéti aux principes de l'agir humain.

2.4. *Écueils et limites*

L'essai *Sur la violence* ne fut guère épargné par la critique. Dans un article consacré au concept de pouvoir chez Arendt, Habermas soulignera que la trame théorique de cet essai repose sur une confusion majeure entre le pouvoir et la pratique politique (Habermas cité dans Hanssen, 2000 : 26). De fait, au fur et à mesure qu'Arendt s'efforce d'opérer des distinctions franches, elle introduit de nouveaux amalgames. Parallèlement à ce premier obstacle, certains font remarquer que sa définition du pouvoir comporte d'importantes limites. Chez Arendt, le pouvoir correspond à un espace dénué de rapport de domination, de coercition ou de violence ; un espace dédié à l'intersubjectivité pure. Selon Hanssen, cette conception ouvertement utopique trahit les difficultés qu'Arendt éprouve à appréhender la violence à l'extérieur de ses manifestations visibles et bruyantes (Hanssen, 2000). Ce faisant, elle échoue à penser les formes de violence subreptices qui s'exercent à travers les structures politiques et prennent forme à l'intérieur même de l'espace social. Le retour effectué par Arendt sur la pensée politique grecque offre une illustration éloquent de cet échec : alors qu'elle se réfère à l'espace de pouvoir et d'action délimité par les Grecs, Arendt omet de mentionner que ce dernier doit son existence à l'exercice d'une violence structurelle qui exclut une forte proportion de la communauté (les femmes, entre autres) tout en maintenant celle-ci dans des conditions d'esclavage. Le lieu politique qui inspire son propos repose, en réalité, sur des rapports de violence aussi brutaux qu'invisibles.

Comme l'ont montré Habermas et Hanssen, la rigoureuse distinction opérée par Arendt entre le pouvoir et la violence se trouve confrontée à

certaines difficultés théoriques. Ces écueils, néanmoins, affectent peu la critique qu'elle formule à l'endroit de l'action violente. Vis-à-vis des écrits de certains des apôtres du recours à la violence à l'intérieur de la lutte des classes ou de celle contre le colonialisme, les considérations d'Arendt à l'égard du caractère imprévisible et destructeur de la violence fournissent un contrepois bénéfique.

3. Benjamin / Arendt : quelques chemins de traverse

3.1. Divergences

Entre la publication de la *Critique de la violence* et de l'essai *Sur la violence* existe un hiatus majeur. D'ordre historique, d'abord : les cinquante années qui séparent la parution des deux essais ont été marquées par des irruptions de violence sans égal. La seconde Guerre mondiale et la Shoah, mais aussi la terreur stalinienne, la révolution culturelle chinoise, les guerres d'Algérie, de Corée et du Viêt-Nam jalonnent le décalage qui existe entre les écrits de Benjamin et d'Arendt sur le thème de la violence. Le poids de ces expériences humaines n'est certes pas étranger à toute l'attention que porte Arendt aux conséquences de l'action violente ainsi qu'à son caractère imprévisible. Benjamin, lui, exclura systématiquement les conséquences de son enquête, son propos portant sur la violence en tant que moyen.

L'intérêt de ce dernier pour la destruction peut également être entrevu comme un signe des temps. De fait, l'intervalle historique entre les deux essais nous a enseigné qu'une *tabula rasa* ne renferme en elle-même aucun potentiel de création. Ainsi, chez Arendt, le caractère destructeur de la violence ne comporte aucun privilège ; il figure au contraire parmi les principaux dangers associés à son utilisation. À ses yeux, le potentiel de création et la faculté d'inaugurer du nouveau dans le monde ne correspondent pas aux prérogatives de la violence, mais bien à celles de la capacité d'action commune à tous les êtres humains.

3.2 Convergences

Malgré le fossé historique qui les sépare, les réflexions de Benjamin et Arendt présentent néanmoins quelques traits communs. Notamment à l'égard du type d'action politique à privilégier : la « violence divine » et « l'action » répondent tous deux à un besoin de changement et un désir

d'insérer dans le monde des espaces d'insoumission. Superposées l'une à l'autre, elles laissent apparaître les contours d'un modèle d'action susceptible d'enrichir nos possibilités d'engagement politique.

À l'instar de la « violence divine », le lieu de naissance de « l'action » se situe en dehors de l'État. On observera chez Benjamin et Arendt une certaine charge dirigée contre l'État et son dédale bureaucratique. Alors que le premier entrevoit le parlementarisme comme un « déplorable spectacle » (Benjamin, 2000 : 225) et propose de supprimer l'État sans détour, la seconde estime que l'État bureaucratique prive les individus « de la liberté politique et du pouvoir d'*agir* » (Arendt, 1972 : 181 ; mes italiques). L'action politique doit par conséquent transgresser les frontières de l'État et briser le monopole que celui-ci tend à exercer sur l'activité politique d'un pays. Extérieure à l'État, l'action politique doit également échapper à l'ordre du droit. Quoique cet aspect fut davantage problématisé par Benjamin, la démarche politique suggérée par Arendt n'entend pas plus se soumettre au carcan rigide de l'ordre juridique ; « l'action » doit au contraire le remettre en cause et le confronter à la volonté populaire.

Agissant par-delà le droit et l'État, le modèle d'action privilégié par Benjamin et Arendt ne peut prendre forme à l'intérieur des rapports hiérarchiques inhérents aux institutions politiques traditionnelles. L'*agir* politique doit puiser sa source à l'intérieur de la toile des relations intersubjectives. De même que Benjamin situe l'origine des « moyens purs » à l'intérieur des rapports de courtoisie cordiale qui relient deux personnes, Arendt soulignera que l'action ne peut naître qu'au sein d'une communauté d'égaux. L'action et la violence divine ne résultent pas d'un ordre ou d'un décret ; elles procèdent d'une médiatisation entre personnes et d'un exercice de concertation entre égaux.

À l'égard du recours à la violence, les réflexions d'Arendt de même que les leçons qu'elle tire de l'histoire récente nous paraissent en mesure de mettre un bémol sur l'enthousiasme grisant de Walter Benjamin. De fait, la mise à l'écart des conséquences liées à l'usage de moyens violents peut assurément servir l'entreprise d'une critique de la violence, mais échoue toutefois à fonder un modèle d'action politique. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer les nombreuses situations où le recours à la violence entraîna, par effets de chaîne, des conséquences ni souhaitées,

ni calculées par l'instigateur. L'éloge benjaminienne de la destruction tout azimut ne peut, à cet égard, que raviver les craintes. À la suite d'Arendt, nous croyons que l'action politique doit recourir aux moyens de violence qu'en cas de stricte nécessité et avec moult précautions.

Conclusion

Le tumulte de l'action politique brouille habituellement le regard théorique. Lors de la dernière grève étudiante, les nombreux débats relatifs à l'usage de moyens violents demeuraient fortement arrimés à des considérations conjoncturelles ou stratégiques. Si bien qu'aucun argument théorique ne fut avancé. Manque de temps ou manque de mots. En arpentant les écrits de Benjamin et Arendt consacrés aux rapports entre l'action politique et la violence, nous aspirions en quelque sorte à combler ce vide ; nous espérions trouver en eux de quoi explorer le revers théorique de ces interminables débats. Or, Benjamin et Arendt n'offrent pas de solution clef en main. Tout au plus se risquent-ils à suggérer quelques principes susceptibles d'orienter l'action politique de même que les rapports qu'elle entretient avec l'usage de violence. Ces principes, néanmoins, sont d'une grande portée et possèdent une valeur inestimable pour tous ceux et celles qui souhaitent bouleverser l'ordre des choses sans pour autant les faire exploser.

Par cet article, nous avons fait le pari d'exposer de manière synthétique les réflexions de Walter Benjamin et Hannah Arendt sur l'intrication entre l'action politique et la violence. Ce projet poursuivait deux ambitions : (a) dégager un espace de dialogue entre les deux auteurs; (b) tracer le croquis du type d'engagement politique promu par ceux-ci. En un mot : faire d'une comparaison un dialogue, et d'un dialogue, un outil politique. Or ce travail représente un premier pas, un effort de défrichage. Bref, une simple percée théorique à l'intérieur des rapports touffus qui arriment l'action politique à l'usage de violence.

Quoique limitée, cette percée théorique comporte quelques enseignements susceptibles de guider l'action politique : (a) l'action politique doit s'affranchir du giron de l'État et de ses tables de lois de manière à ne pas prolonger l'exercice d'une violence politique ; (b) la construction d'espaces dénués de violence et consacrés à l'échange, au dialogue et à la reconnaissance intersubjective est nécessaire à l'exercice d'une capacité d'action collective ; (c) l'usage de la violence directe doit

être soumis à des impératifs de nécessité et être encadrée par le souci d'en désamorcer les effets de chaîne. Ces trois principes peuvent servir de balises à l'intérieur des incontournables débats sur l'usage de violence dans le cadre d'une action politique. Il n'en tient qu'à nous d'en faire usage pour porter aussi loin que possible la cause de la justice sociale.

Jean-Michel Landry
Candidat à la maîtrise en anthropologie
Université Laval

* * *

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (2003), *État d'exception. Homo Sacer II*. Paris, Le Seuil.
- ARENDT, Hannah (1961), *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Levi.
- ARENDT, Hannah (1972), *Du mensonge à la violence*. Essais de politique contemporaine. Paris, Calmann-Levi.
- ARENDT, Hannah (1986), *Vies politiques*. Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, Walter (2000 [1921]), « Critique de la violence » in R. Rochlitz (dir.) *Walter Benjamin Œuvres I*. Paris, Gallimard.
- BOURGET, Jean-Louis (1972), « Hannah Arendt ou l'anti-Georges Sorel », *Critique*, 305 : 917-920.
- ENEGRÉN, André (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris, Presses universitaires de France.
- FRAPAT, Hélène (2002), *La violence*. Paris, Flammarion.
- GALTUNG, Johann (1969), « Violence, Peace, and Peace Research », *Journal of Peace Research*, 6 (3) : 167-191

- HAMACHER, Werner (2000), « Afformative, Strike. Benjamin's 'Critique of Violence' » : 108-136 in A. BENJAMIN & P. OSBORNE (dir.) *Walter Benjamin's Philosophy*. Manchester, Clinamen Press.
- HANSSEN, Beatrice (2000), *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. London, Routledge.
- KANT, Emmanuel (2001) [1835], *La critique de la raison pure*. Paris, Flammarion.
- LÖWY, Michael (1988), *Redemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinités électives*. Paris, PUF.
- OSBORNE, Peter (2000), « Introduction » : x-xiv in A. Benjamin & P. Osborne (dir.) *Walter Benjamin's Philosophy*. Manchester, Clinamen Press.
- RICOEUR, Paul (1988), « Pouvoir et violence » : 141-159 in ABENSOUR, BUCI-GLUCKSMANN, CASSIN, COLLIN, Revault D'ALLONES (dir.) *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt*. Paris, Tierce.
- ROBERT, Paul (1993), *Le nouveau petit robert*. Paris, dictionnaires le robert.
- ROVIELLO, Anne-Marie (1987), *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles, Ousia.
- ROCHLITZ, Rainer (2000), « Présentation » : 7-88 in R. ROCHLITZ (dir.), *Walter Benjamin Œuvres I*. Paris, Gallimard.
- SOREL, Georges (1990) [1908], *Réflexions sur la violence*, Paris, Le Seuil.
- WOHLFARTH, Irving (2000), « No-man's-land. On Benjamin's 'Destructive Character' » : 153-179 in A. BENJAMIN & P. OSBORNE (dir.), *Walter Benjamin's Philosophy*. Manchester, Clinamen Press.