

VIOLENCE ET RATIONALITE

Vincent Delecroix

(École Pratique des Hautes Études)

Le problème d'une critique de la violence

Max Weber a assurément contribué à nous faire apercevoir sinon la permanence, du moins l'irréductibilité de la violence au sein des processus de rationalisation qui caractérisent l'histoire de la modernité. On peut se demander comment l'acuité de cette observation croise et complique les linéaments d'une « philosophie de l'histoire » qui, bon gré mal gré, semble soutenir la typologie des activités sociales et en particulier celle des formes de domination, selon la linéarité processuelle d'une « histoire de la raison » moderne¹. Le problème soulevé par cette articulation ne concerne pas seulement le statut de l'image, certes complexe et diffractée, d'une « Raison » en marche : il soulève aussi la question des conditions de possibilité d'une critique de cette violence, une fois qu'elle se trouve identifiée au sein des formes différenciées de rationalité. Cette possibilité est en effet rendue d'autant plus problématique que les processus qui les soutiennent, dont la pensée de Weber est elle-même tributaire, semblent dangereusement fragiliser les assises d'une raison critique.

Le fameux détachement à l'égard des valeurs (*Wertfreiheit*) qui doit présider à la construction de la science selon Weber interdit par principe une telle critique. Mais s'il semble rendre ainsi impossible l'élaboration d'une « théorie critique de la société », un tel principe, dont il faut rappeler qu'il ne régit que quelques opérations propres à la science et rien d'autre et surtout qu'il ne décrit qu'un moment dans le « métier » de savant, ne paraît guère fournir une version si différente du très classique *sine ira et studio*. Le caractère épistémologiquement fragile d'une position temporairement affranchie des valeurs comme condition de possibilité d'une science descriptive aura été suffisamment discuté pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir ici, bien qu'il faille surtout reconnaître que ces critiques reposent souvent sur des caricatures assez peu fidèles de la position de Weber. S'il est tout aussi inutile de revenir sur les débats qui ont suivi la traduction de *Wertfreiheit*

¹ Cf. Raynaud P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Puf, 1987, p. 143.

par « *axiological neutrality* », il est nécessaire en revanche de rappeler ce qui permet à Weber de faire d'une telle indépendance, fragile et temporaire, peut-être même simple idéal régulateur ou correctif, autre chose qu'une illusion ou une naïveté. Elle ne peut reposer en effet que sur une conception particulière de la « rationalité en valeurs » et de la différence, voire de l'hétérogénéité qu'elle entretient à l'égard notamment de la « rationalité en finalité ». Une telle conception rend évidemment bien plus épineuse la question d'une critique possible de la violence au sein de la « raison » moderne, et pas seulement parce qu'elle introduit, dans l'héritage lointain de Nietzsche, les prodromes d'une telle violence au sein même et à titre de moment originel de la rationalité en valeurs.

Qu'une « liberté » temporaire à l'égard des valeurs, si elle était possible, favorise ou aiguise le regard qui discernera la violence à l'œuvre dans les processus de rationalisation caractérisant la modernité, non pas seulement à titre de résidu mais également à titre de composante de ces mêmes processus, est une chose. Mais c'est une autre chose encore de se demander si la conception des valeurs et du rapport aux valeurs qui la permet ne rend pas tout simplement impossible l'élaboration d'une position, d'un « site » à partir duquel peut se mener légitimement une critique de cette violence. Il se pourrait bien en effet que les fondements d'une telle critique ne puissent relever que d'un moment d'irrationalité problématique.

Pour autant que l'on puisse espérer voir la théorie sociale échapper au rire de la servante thrace et ne pas faire elle-même les frais d'une dévaluation équivalente à celle de la théorie philosophique, la question se pose en effet d'une critique de la violence qui ne se réduirait pas, en un sens strictement étymologique, au simple discernement critique permettant de faire apparaître la violence non seulement au sein d'un monde « rationalisé », mais au sein des processus-mêmes de rationalisation modernes. Bien sûr ce discernement est capital et indique suffisamment l'écart de la méthode à l'égard de valeurs qui induiraient de ne pas l'apercevoir du tout ; mais s'il constitue une condition nécessaire, il est peu probable que cette condition soit également suffisante. Or la manière dont Weber à la fois pense les fondements de la rationalité en valeurs et accorde un privilège, tributaire de ses décisions méthodologiques et épistémologiques (concernant les fondements de la

science sociale²), à cette rationalité en finalité qu'on nommera bientôt, et pas en bonne part, la raison instrumentale, rend fragiles les soubassements d'une telle critique.

Ce n'est peut-être pas un hasard si, dans sa *Critique de la violence* qui nous servira ici de contrepoint nécessaire, Benjamin formule sa question inaugurale dans des termes qui paraissent très dépendants du problème laissé en héritage par Weber ; et la manière qu'il a de trancher ce problème, formulé dans ces termes dont, à ce moment, il ne parvient justement pas à s'affranchir, est tout sauf rassurant. En tout cas il ne suffit certes pas d'invoquer le site d'une « philosophie de l'histoire » et, plus inquiétant encore, d'une perspective théologique (messianique) qui contribuerait à son renouvellement, pour éloigner le spectre d'un irrationalisme dont Weber lui-même, en évoquant la résurgence possible d'une « guerre des dieux », continue de fournir les critères de son évaluation – c'est exactement le contraire. Notre question ne concernera donc pas seulement les rapports intrinsèques et catastrophiques entre violence et rationalité, mais aussi et corrélativement le statut d'une critique émancipatrice de cette violence. Une telle critique pourrait-elle être menée autrement que du « point de vue de Dieu », lequel ne peut être que *postulé* méthodologiquement ou *affirmé* (c'est-à-dire fondé) irrationnellement ?

1) Violence dans la rationalité

Qu'il subsiste de la violence *malgré* les processus de rationalisation décrits par Weber est chose évidente, et nous n'avons pas certes besoin de lui pour nous l'apprendre. En revanche identifier les lieux où elle subsiste et la manière dont ils sont délimités voire contrôlés dans les processus de rationalisation mérite assurément son concours. L'orientation wébérienne dans ce cas ne nous renseigne pas seulement sur ces lieux : elle nous incline à penser que cette permanence relève finalement d'une nécessité, et à observer ce que les processus de rationalisation *font* de la violence.

Ainsi en irait-il de la célèbre caractérisation de la domination légale par l'État : monopole de la violence (de la « contrainte physique », en l'occurrence) légitime. Ce n'est pas confondre domination et violence. C'est plutôt, pour reprendre les termes de Ricœur, que « le concept de domination ne trouve son achèvement qu'avec l'introduction de la violence »³. Et c'est reconnaître que l'intelligibilité du politique étatique ne se donne, pour

² Cf. Habermas J., *Logique des sciences sociales*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF, 2005, p. 18-26.

³ Cf. Ricœur P., *Idéologie et utopie*, trad. M. Revault d'Allones et J. Roman, Paris, Seuil, 1997, p. 259.

Weber, qu'à partir de la question de la violence⁴ : « S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu⁵. » Et pour le coup, la trajectoire d'une histoire de la raison vue sous l'angle du politique ne donne pas franchement l'impression d'une réduction de la violence : « De nos jours, la relation entre État et violence est tout particulièrement intime⁶. » Cette intimité n'est pas accidentelle, et Max Weber ne laisse aucun doute à ce sujet, en sorte que, comme le remarque P. Bouretz, « la férocité anti-idéaliste des écrits politiques de Weber rejoindrait sa formalisation du concept d'État au point précis où c'est bien sur le statut de la violence que se décide l'enracinement ultime de la légitimité »⁷. Mais ainsi en irait-il également du rôle conféré, dans une analyse du politique dont se souviendra Carl Schmitt, à la guerre et à l'hostilité, en particulier dans le contraste appuyé entre authenticité et existence standardisée, privée de sens, dans un univers bureaucratisé, ou encore entre politique authentique et politique dépolitisée : le *moment* irréductible de la violence est dangereusement rapproché de l'idéal de l'existence authentique.

À dire vrai, le premier enseignement de la sociologie de Weber aura surtout été de nous arracher à la conception *idéologique* selon laquelle violence et rationalité se confronteraient dans une opposition binaire ou une disjonction exclusive, la première refluant à mesure que la seconde progresserait. Le désenchantement, c'est bien connu, affecte jusqu'à un certain point la raison elle-même, non pas seulement en dévoilant ses limites mais bien en faisant saillir ce qui en elle est violence nouvelle ou perpétue la violence. Cet enseignement aura marqué Adorno et Horkheimer.

Mais il n'est pas si aisé de comprendre alors le type de rapport qui se substitue à cette opposition binaire, simple et en définitive idéologique : rapport de subordination causale ou encore rapport de fondement à fondé, voire rapport de type expressif, qui ferait en gros de la rationalité le phénomène ou l'épiphénomène de la violence, voire son instrument et pas seulement sa forme propre (dans la modernité). C'est Weber lui-même qui nous lègue ce type d'interrogation critique, voire suspicieuse ou même nihiliste. En quoi

⁴ Cf. Bouretz P., *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 262-271.

⁵ Weber M., *Politik als Beruf*, in *Gesamtausgabe*, band 1, Hrsg. v. W. J. Mommsen und W. Schluchter, Tübingen, Mohr Siebek, 1992, p. 158 ; trad. fr. « Le métier et la vocation d'homme politique », in *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1974, p. 100.

⁶ Ibid.

⁷ Bouretz P., *Les promesses du monde*, op.cit., p. 267.

du reste il se situe lui-même dans le panorama qu'il décrit inlassablement, celui d'une histoire de la rationalité parvenue à un point de radicalisation auto-critique. Désenchantement ou dé-magification inachevée cependant, si l'on en croit du moins la critique par Adorno et Horkheimer du mythe de la raison dans la *Dialectique de l'Aufklärung*. Car il est évident que, d'une part, la persistance de la violence n'est pas due à l'inachèvement des processus de rationalisation mais peut tenir au contraire à leur extension croissante. Et, d'autre part, qu'il s'agit moins de permanence – au sens où la rationalité *contiendrait* autant que faire se peut la violence – que de mutation, et en définitive de métabolisation au moins partielle, en sorte qu'il y aurait une violence propre de la rationalité, du moins une intrication proprement moderne de la rationalité et de la violence sous les espèces de la domination légale, de la réification et de l'appauvrissement de la subjectivité. Par quoi on verrait combien la promesse d'émancipation qu'on doit à l'émergence de la « Raison », ou à tout le moins la promesse d'une circonscription voire d'une réduction de la violence, a pu se retourner en son contraire. Il n'y a pas seulement de la violence qui subsiste : la rationalisation de l'activité sociale et du monde humain institue une nouvelle ère de la violence.

Cependant même ce récit tragique est problématique, sinon incohérent, si la perspective d'une histoire de la raison entre par sa linéarité en tension avec l'abstraction anhistorique ou idéale-typique de ses typologies sociologiques ; et si, inversement, ces typologies, et d'abord celle des types d'activité sociale, malgré tout historicisées fragilisent d'une manière évidente tout point de vue critique de la « cage d'acier » de la modernité. Car non seulement un tel point de vue est lui-même relativisé, mais il doit aussi, pour se préserver, s'établir à partir d'une position incertaine. Car la critique de la violence propre au développement de la raison instrumentale ne peut pas être menée par la raison instrumentale elle-même ; elle ne peut l'être que sous la conduite d'une « rationalité en valeurs » dont les fondements sont rendus fragiles par les processus mêmes de la rationalisation et surtout par la pensée wébérienne elle-même.

La difficulté ne tient donc pas seulement au constat désemparé d'une violence rationnelle et même d'une violence de la rationalité, qui par ailleurs ne se limite pas au monopole de la violence légitime par l'État de droit, mais aussi à l'impasse théorique et donc également pratique dans laquelle sombre inévitablement toute tentative de mener une critique de cette violence. Weber ne favorise pas seulement la vision ainsi assombrie d'une histoire de la raison, qui du reste ne répondrait à aucune logique processuelle de

type hégélien ; il laisse également le legs embarrassant de cette aporie de la raison critique.

Cette difficulté concerne les formes *modernes* de la violence, c'est-à-dire non seulement celles qui s'accommodent de la rationalisation du monde mais celles qui en participent. Certes la violence ne se confond pas avec la domination, on l'a rappelé, puisque d'abord les formes de la domination *agissent sur* la violence et ne font pas que l'exercer en la médiatisant. Jamais la domination, quel que soit son type, n'est violence pure – elle est la réduction de la violence *naturelle*. La domination rationnelle-légale pourrait-être regardée ainsi comme la manière dont la violence réagit contre elle-même, et non pas comme sa seule canalisation. L'obéissance, dont les formes constituent l'objet majeur de l'enquête de Weber, en est le résultat, dont on voit bien cependant qu'il ne renvoie pas à une simple opposition entre la rationalisation et la violence, et la domination rationnelle-légale fait de cette obéissance le corrélat de l'autonomie du sujet : elle est assurément partie prenante, pour Weber, d'une histoire de l'émancipation.

L'historicisation des catégories wébériennes (c'est-à-dire, en l'occurrence, l'idée d'une croissance et d'une généralisation de la domination légale) dans le sens d'une histoire universelle de la raison aurait donc tendance à nous faire admettre l'idée d'une diminution de la violence –évidemment pas sa suppression. Ainsi l'extension de la domination légale au détriment de la domination charismatique et de la domination traditionnelle peut être vue comme un « progrès », attribuable à la formation de l'État de droit et du formalisme du droit – on peut même y voir la reconduction sous forme de confirmation sociologique, de motifs hobbesiens bien connus –, comme aussi le développement des formes rationnelles de l'économie capitaliste (notamment l'organisation du travail formellement libre). Et ce serait bien mal rendre justice à la finesse des analyses de Weber que, sous couvert d'une critique de la raison instrumentale et de ses effets réifiants, de tout confondre sous le même terme de violence, d'identifier notamment et faussement violence, domination et contrainte, et d'ailleurs par là s'ôter les moyens d'observer sous quelle formes spécifiques, en même temps qu'elle reflue, la violence est susceptible d'infiltrer les processus mêmes qui la contrôlent ou la réduisent, ou encore de se transfigurer rationnellement.

La domination légale dont l'essor caractérise la modernité doit justement être évaluée à l'aune de cette infiltration des processus de violence qui débordent sa circonscription dans le monopole de la violence légitime. D'abord, si le motif hobbesien est prégnant dans

l'interprétation de l'émergence de l'État de droit, selon lequel son établissement est le meilleur moyen pour enrayer la violence et la faire drastiquement diminuer, il ne doit pas dissimuler que chez Weber non seulement la guerre demeure un fait absolument irréductible, mais même qu'elle tend à prendre, comme ce sera explicitement le cas chez Carl Schmitt, le statut d'une condition du politique. Le contrôle de la violence s'accompagne de sa perpétuation dans les relations politiques (et pas seulement inter-étatiques).

Du moins la compréhension wébérienne du politique, et plus particulièrement sa compréhension de la formation de l'État moderne suppose-t-elle au contraire l'irréductibilité de la violence, puisque celle-ci en constitue le socle. Par là elle ouvre la possibilité théorique de retourner sa propre perspective d'une histoire de la rationalisation dans la perspective d'une *histoire de la violence*, dont Benjamin quant à lui fera le sol de sa critique (ce qui explique, pour lui, la nécessité de repenser les structures de la temporalité historique) : la même histoire peut être envisagée de ces deux points de vue antagonistes, à cette différence près, et elle est capitale, qu'une histoire de la violence, dont la reconnaissance constituerait le cœur même de sa critique, ne peut être discernée que dans la mesure où l'on tire toutes les conséquences de la méthode wébérienne. Cette histoire n'est pas seulement l'envers de la première ou sa face sombre, ancrée dans « la tradition des opprimés » ou corrélative des conditions d'émergence d'une histoire des vaincus : elle pourrait bien être une *autre histoire de la raison*.

2) Le droit comme forme rationnelle de la violence

Il est capital que, chez Benjamin, cette histoire de la violence, qui requiert donc une philosophie de l'histoire⁸, soit mobilisée dans le sens d'une critique généalogique du droit, qui du reste réarticule préalablement les rapports entre droit positif et droit naturel. Au premier abord, la chose paraît surprenante en termes wébériens. D'abord parce que si le motif de la violence se laisse, comme on vient de le rappeler, aisément discerner dans le politique et plus précisément dans ses processus de rationalisation sous la forme de la domination légale, la formation de la raison juridique et la rationalisation du droit paraissent constituer le plus sûr vecteur d'une réduction de la violence. Et une analyse sociolo-

⁸ Benjamin W., *Critique de la violence*, trad. N. Casanova, Paris, Payot et Rivages, 2012, p. 100 : « La critique de la violence est la philosophie de son histoire ».

gique du droit qui suit la dynamique historique de la rationalisation ne permet assurément pas de conclure que le passage de la force au droit n'est que le simple déguisement de la première par la forme du second : la classique aporie pascalienne (« ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ⁹ ») y trouve à la fois sa confirmation et sa solution plus ou moins apaisée. La perspective favorisée par une telle sociologie, qui lit dans la dynamique du droit la problématique de l'évolution des formes de la domination, consolide certes l'idée que le droit ne peut en réalité se comprendre qu'à partir de la catégorie d'obéissance et elle semble là encore entrer en consonance certaine avec les intuitions de Pascal¹⁰. Le rapport du droit à la justice « pure » tient à la nécessité de lui associer la force qui produira l'obéissance : vu sous cet angle, le droit est la justice *liée* à la force ou encore il marque l'entrée de la justice pure dans l'élément, qui lui est originellement étranger, de la contrainte, de l'obéissance et de la force. Mais inversement, devenue légale, la force – et donc le type d'obéissance qu'elle suscite – se rationalise pratiquement en contrainte légitime, c'est-à-dire qu'on y a fait pénétrer le juste. C'est *seulement* lorsque l'on aura reconnu que ce juste n'est en réalité devenu rien d'autre qu'une « fin légale » définie par l'ordre juridique autonome que l'on sera en mesure de soupçonner cet ordre de signifier la pure et simple dissolution du juste « en soi » : le problème ne sera cependant pas tant celui d'une violence persistante dans la contrainte du droit que l'évanouissement de valeurs absolues comme celle de la justice au profit de la relativité des fins légales – ce qu'assume crûment une conception toute positiviste du droit.

Ce qu'une histoire de la violence permet de déceler en revanche, c'est la manière dont l'ordre juridique peut en réalité constituer l'opérateur-même, au sein de la rationalisation du monde, d'une diffusion et d'une mutation de la violence naturelle : il se laisse voir comme le lieu par excellence où celle-ci se métabolise en violence « rationnelle », c'est-à-dire en violence de la rationalité elle-même. La distinction promue par le droit lui-même entre violence naturelle (et donc illégitime) et violence légitime, sur laquelle Benjamin revient avec force au début de la *Critique de la violence*¹¹, indique justement qu'on a affaire

⁹ Pascal, *Pensées*, ed. Ph. Selliers, Paris, Garnier, 2011, fr. 135 « Justice force », p. 200.

¹⁰ *Ibid.*, frag. 116, p. 193 : « Ne pouvant faire qu'il soit force d'*obéir* à la justice, on a fait qu'il soit juste d'*obéir* à la force » (je souligne).

¹¹ Benjamin W., *Critique de la violence*, *op. cit.*, p. 58-59.

à rien d'autre qu'une telle métabolisation. Sous l'apparence d'une force émancipatrice, non seulement il porte le stigmate ineffaçable de la violence instauratrice qui se trouve à son origine – et qui renvoie d'ailleurs à l'origine violente de la formation de l'État reconnue par Weber lui-même – mais il en devient l'organe essentiel en la muant en violence conservatrice. Ce faisant, une telle généalogie et un tel discernement ont pour effet de liquider la possibilité de faire de l'ordre du droit lui-même – on pense ici au droit naturel – le socle d'une critique de la violence.

Il faut bien avouer que la tendance positiviste qui se marque dans l'analyse et la compréhension wébériennes du droit ouvre paradoxalement une telle voie, que sa reconnaissance d'une liquidation progressive et irréversible du droit naturel dans la modernité ne fait que confirmer : tout se passe comme si se trouvait ôté à une critique possible de la violence l'appui capital de la raison juridique. À mesure que le droit se rationalise en se formalisant, ce sont les possibilités critiques d'une telle raison qui s'amenuisent. La radicalité du point de vue de Benjamin dans *La critique de la violence* achève logiquement une telle liquidation : il serait surprenant et contradictoire de considérer que le droit, fatalement lié à la violence et devenu son vecteur essentiel, puisse en assurer la critique. Même le droit naturel n'échappe pas à une telle logique, précisément parce qu'il relève encore de la forme du droit : certes il « tend à “justifier” les moyens par la justice des fins », quand le droit positif, renversant sinistrement le rapport, « tend à “garantir” la justice des fins par la légitimité des moyens »¹² (c'est-à-dire la force légale), mais il ne représente pas moins le lieu où s'établit le lien indissoluble entre justice et violence.

Compte tenu de la circularité qu'implique la conception positiviste du droit, qui lie émergence de l'État moderne et formalisation du droit, c'est logiquement une généalogie du droit qui doit permettre de comprendre ce qui associe intrinsèquement la domination légale à la violence. Car un monopole de la violence légitime dans la domination rationnelle-légale confère *de facto* au droit un rôle central, puisque la légitimité même de cette domination, en prenant la forme de la légalité, repose sur lui. La conséquence en est assurément que la rationalité légale assoit paradoxalement l'hégémonie de l'État-puissance. Circulairement, le droit formel quant à lui ne devient légitime qu'en raison de sa solidarité organique avec la puissance étatique. Dans tous les sens du terme, la « violence d'État »

¹² *Ibid.*, p. 58

n'est rien sans le droit, mais inversement le droit n'est rien d'autre que l'expression de cette assise violente de l'État. De même et en dépit de cette séparation des sphères qui constitue la marque spectaculaire du processus de la raison moderne, les facteurs de réification et la construction de la cage d'acier moderne dans la rationalité économique renvoient eux-mêmes à la fonctionnalité décisive du droit formel et c'est d'ailleurs pourquoi, chez Weber, la vaste étude des rapports entre économie et société réclame une sociologie du droit.

Si le développement du droit rationnel accompagne celui de la domination légitime, on peut certes et facilement comprendre comment le premier, en restreignant le champ de la domination traditionnelle (bien qu'il n'y ait aucune raison pour laquelle celle-ci devrait disparaître) favorise l'effet émancipateur de la seconde ; mais il est tout aussi sûr que, d'une part sa croissance et son extension étant corrélative du dépérissement ou de la disqualification du droit naturel et d'autre part son formalisme s'établissant au détriment des revendications substantielles (en termes de justice sociale) du droit matériel, et enfin sa « justification » reposant intégralement sur la légalité et donc sur la puissance de l'État de droit, ce développement prend en charge l'expression de tous les effets pervers de la rationalisation.

C'est exactement la raison pour laquelle Benjamin peut construire une critique de la violence qui sépare drastiquement deux pôles : d'une part la sphère qui lie raison instrumentale, droit et exercice de la violence et de l'autre la sphère des fins pures, du non-droit, *c'est-à-dire* de la justice. Le politique et le juridique, dans leur circularité moderne, représenteront toujours quant à eux la gestion de la violence, à quoi s'opposent symétriquement les « fins pures », soustraites par définition à la violence (puisque *la violence est toujours de l'ordre des moyens*).

Ainsi le lien qui se noue entre violence et rationalité ne circonscrit pas tant la violence qu'il ne la diffuse. Le droit, c'est toujours le droit d'exercer la violence, en distinguant violence légitime et violence illégitime. Au lieu d'abolir cette violence en régulant et pacifiant les relations intersubjectives, il l'introduit au contraire partout où il se saisit de ces relations, là où elle ne se trouvait même pas et la pérennise, comme violence instauratrice et comme violence conservatrice. En liant donc les fins absolues (les « valeurs ») au rapport moyen/fin – ce qui est exactement la logique du droit – on les contamine par la violence. Autrement dit, c'est bien la rationalité qui favorise une telle contamination, pour autant du moins qu'elle se définit comme rationalité

instrumentale, puisque c'est elle qui établit la relation moyen/fin, sur laquelle Weber insistait tant lui-même dans *Politik als Beruf* au sujet de l'éthique de la conviction. Suivant une logique analogue à celle du politique qu'il observait avec une noire ironie et qui lui permettait de décrire les apories de l'éthique de la conviction en politique, le droit représente le moment où la valeur (ici la « justice ») pénètre dans le milieu de la relation instrumentale moyen/fin, se liant par là inévitablement à la violence et en outre la légitimant. Non seulement la rationalité des normes n'immunise absolument pas contre la violence, mais on ne doit pas attendre du droit qui la prend en charge qu'il la réduise en la cantonnant dans un usage « légitime » : il la fait pénétrer au cœur des fins, lesquelles deviennent « fins légales » en vertu seulement de la coercition dont le droit est porteur.

La raison en est donc que le procès de rationalisation du droit doit être regardé comme celui d'un épanouissement de la raison juridique selon la seule tendance de la rationalité instrumentale. C'est ce qu'indique l'écart, qui va s'approfondissant, entre droit naturel et droit positif, ou entre droit subjectif de la personne et droit objectif lié à la domination rationnelle-légale exercée par l'État bureaucratique. Le terme de cette histoire, comme on sait, ou peut-être l'avant-terme, c'est la disqualification intégrale du premier au profit du second qu'assume l'approche positiviste héritée de Kelsen. Or si le droit naturel représente « le type le plus pur de la validité rationnelle en valeurs » et que ce type pur ainsi se trouve progressivement liquidé, il n'est pas difficile de voir que l'histoire régionale du droit concerne la signification même de la rationalisation du monde dans le sens d'une domination totale de la raison instrumentale. Le problème est qu'il n'est pas difficile non plus, puisque c'est Weber lui-même qui l'indique, de soupçonner que le triomphe du formalisme juridique retourne par là ses promesses et même ses incontestables effets d'émancipation contre eux-mêmes. Ce qui prend la forme inédite d'un conflit entre l'autonomisation de la conscience individuelle qu'il a contribué heureusement à solidifier, sinon à produire, et le type de domination, de réduction ou de mutilation qu'il finit par établir sur ces mêmes existences, dans la mesure en particulier où il est indissociable de l'établissement du monde administré. Ainsi que le formule Philippe Raynaud,

« non seulement la rationalisation ne réalise pas les fins de la Raison, mais elle menace l'autonomie de l'individu¹³. » En tant que sujet de droit, l'individu est *victime* de la logique de la rationalisation juridique : d'une part son action, encadrée juridiquement, se voit, en raison du principe constitutif de la raison juridique, tragiquement coupée de la définition des fins justes, et d'autre part son existence se standardise sous l'effet de l'universalité formelle du droit. L'autonomisation même du droit, dont l'impersonnalité formelle fournissait à l'individu une garantie contre l'arbitraire du pouvoir ou les injustices de la coutume, finit par primer sur l'individu lui-même. Benjamin formule une telle logique dans des termes qui ne peuvent pas ne pas rappeler Weber : « L'intérêt du droit à monopoliser la violence en ôtant l'usage de celle-ci à la personne individuelle ne s'explique pas par l'intention de sauvegarder les fins légales, mais par celle de protéger le droit lui-même grâce à cette violence¹⁴. » C'est par exemple ce qui explique, selon lui, que la sanction suprême, la peine de mort, c'est-à-dire en réalité l'expression du droit comme droit de vie et de mort, n'est rien d'autre que le prolongement et le terme logique de sa violence initiale et constitutive¹⁵.

En sens inverse, la formalisation du droit suscite inévitablement une insatisfaction qui se dépose dans la distinction et la revendication de droits matériels¹⁶, d'autant plus que le droit naturel et les droits subjectifs dont il prétendait être le vecteur se disqualifient irrémédiablement. Weber lui-même reconnaît ainsi la formation d'une « antinomie inévitable entre le formalisme abstrait de la logique juridique et le besoin de réaliser des postulats matériels par les voies juridiques »¹⁷. La tension bientôt irréductible entre l'abstraction universelle des normes et les contenus substantiels de la justice constitue ainsi la colonne vertébrale de ce processus de rationalisation du droit et de rationalisation par le droit.

¹³ Raynaud P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 189.

¹⁴ Benjamin W., *Critique de la violence*, op. cit., p. 63.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ Cf. Bouretz P., *Les promesses du monde*, op. cit., p. 312 : « C'est dans le conflit qui oppose le droit matériel au droit formel que Max Weber découvre la structure qui organise la formation du droit moderne, mais aussi l'antinomie qui menacera de le déchirer. »

¹⁷ Weber M., *Sociologie du droit*, trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 1986, p. 164.

C'est aussi que l'autonomie de la sphère juridique par rapport à la sphère économique, clairement établie et rappelée par Weber, cache en réalité une muette et profonde intrication, comme on le voit notamment à son analyse du contrat¹⁸. Cette intrication, c'est la contrainte qui en est l'opérateur, mais cette contrainte ne représente pas seulement la forme de garantie nécessaire réclamée par l'échange : indissolublement lié au maximum de puissance (c'est-à-dire l'État), il n'est pas tant, là encore, ce qui fait obstacle à la violence que ce qui la fait muter, en sorte que Benjamin ne regardera jamais l'idée de contrat autrement que sous l'aspect d'une violence virtuelle et autorisée. Non seulement « l'origine de chaque contrat renvoie à la violence »¹⁹, mais sa destination également, en sorte que son existence-même paraît toujours l'ombre portée de la violence. La contractualisation des rapports est l'un des symptômes majeurs non seulement de la standardisation de l'existence administrée, mais bien aussi de cette diffusion indéfinie de la violence dans et par la rationalité juridique²⁰. Inversement, « un règlement de conflit totalement dépourvu de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat juridique²¹. » C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le règlement des conflits internationaux, s'il veut être libéré de toute violence, ne pourra jamais passer selon Benjamin par des traités, mais par des relations diplomatiques interpersonnelles, méthode « fondamentalement plus élevée que celle des tribunaux, parce qu'elle se situe au-delà de tout ordre juridique et donc de toute violence »²².

Cette ombre portée de la violence dans le contrat n'est rien d'autre que celle qui assure la réalité du droit, en sorte que « si disparaît la conscience de la présence latente de la violence dans une institution juridique, celle-ci tombe en décadence »²³. Avec son radicalisme habituel, le jeune Benjamin de la *Critique de la violence* peut ainsi noter que « toute

¹⁸ Weber M., *Gesamtausgabe – Wirtschaft und Gesellschaft*, bd 3 : *Recht*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 191-198 ; p. 238-247 ; trad. fr. : *Économie et société*, t. II, 1, trad. J. Freud et al., Paris, Pocket, 1995, p. 11-15 ; 41-49. Cf. Bouretz P., *Les promesses du monde*, *op. cit.*, p. 322-327.

¹⁹ Benjamin W., *Critique de la violence*, *op. cit.*, p. 77.

²⁰ Cf. Bouretz P., *Les promesses du monde*, *op. cit.*, p. 326 : « Loin d'entraîner la résorption de la violence interpersonnelle, la généralisation des contrats semble surtout masquer un renouvellement des formes de la domination. »

²¹ *Ibid.*, p. 76

²² *Ibid.*, p. 87.

²³ *Ibid.*, p. 77.

violence en tant que moyen, même dans les cas les plus favorables, participe à la problématique du droit en général »²⁴. Inversement, ce qui dans l'ordre des relations intersubjectives et de la vie peut encore échapper à l'emprise de la violence – et cet espace se réduit inexorablement en raison de la logique d'expansion indéfinie de l'ordre juridique qui absorbe progressivement toute « situation » – constituera toujours un espace hors du droit. On trouve notamment dans la *Critique de la violence* l'ébauche de telles zones au sein des « relations pacifiques entre personne privées », et notamment dans l'usage non juridicisé du langage²⁵, comme aussi dans l'analyse critique du mariage (c'est-à-dire de la violence latente du contrat) à l'occasion de l'étude sur *Les Affinités électives* de Goethe.

L'analyse du jeune Benjamin ne laisse guère de doute sur le caractère théologique, ou plus encore messianique ou prophétique, de ces espaces soustraits à l'emprise de la violence juridique. Or une telle perspective théologique, qui anime la possibilité même d'une *Critique de la violence*, est elle-même susceptible d'être interprétée en termes wébériens : elle représente la seule issue possible pour établir une critique qui puisse envisager *de l'extérieur* la violence rationnelle et même pour « imposer » historiquement – c'est le sens du messianisme de Benjamin – un ordre du monde soustrait définitivement à cette violence. La formulation négative d'une telle idée serait encore plus fidèle à la logique wébérienne : aucune « raison » ne peut contrecarrer les effets de la rationalité moderne.

3) Développement de la rationalité et destruction de la raison

Si en effet la rationalisation juridique et le développement du droit abstrait, en lien étroit à la fois avec la constitution de l'État de droit et de l'économie capitaliste, semblent ainsi concentrer le cœur des rapports entre violence et rationalité, si non seulement les rapports entre violence et droit ne sont ni accidentels, ni superficiels, mais témoignent d'un devenir-juridique de la violence qui pourrait bien constituer le secret de la modernité, la question se pose inévitablement de savoir quelle raison pourrait encore porter dans ces conditions une théorie critique de cette violence. La liquidation des prétentions du droit naturel, enferré dans ses propres apories, que l'on a évoqué plus haut peut certes être

²⁴ *Ibid.*, p. 76.

²⁵ *Ibid.*, p. 79-83. Un usage « non juridicisé » du langage, pour Benjamin, signifie notamment qu'il ne soit pas soumis à la sanction qui pèse généralement sur la pratique du mensonge : proscrire le mensonge est la marque de l'infiltration du droit dans les rapports langagiers « libres ».

regardée comme la dissipation d'une illusion en définitive incohérente. Il demeure qu'il pouvait constituer, en dehors d'aspirations sociales directes à des fins substantielles comme la justice, non seulement un lieu à partir duquel pouvait s'établir une critique de la violence légale (au nom des droits dits « subjectifs »), mais aussi un lieu où ces fins substantielles pouvaient trouver une expression *rationnelle* : sa disparition laisse une dangereuse place vide.

Or dans la mesure où la description neutre laisse apparaître l'extension universelle des formes de la contrainte, de la domination et de la réification, et surtout dans la mesure où elle se fonde sur un individualisme méthodologique qui privilégie la conscience des acteurs sociaux et le sens qu'ils donnent à leur activité, elle ne peut pas ne pas reconnaître du moins l'irréductibilité, sinon la nécessité, d'une telle critique. Compte tenu de la convergence entre les effets de la rationalisation économique, ceux de la bureaucratisation du monde administré, l'insatisfaction suscitée par l'extension sans reste du droit positif, ainsi que la reconnaissance de sa violence intrinsèque, la résurgence des revendications, elles-mêmes violentes, de fins substantielles est inévitable. Et dans ce cas, une telle analyse ne peut pas ne pas reconnaître que la critique sur laquelle elles débouchent a toutes les chances de devenir une critique de l'ordre même du droit.

Quelle raison pourrait mener une critique de la violence légale, si d'une part la modernité autant que l'analyse sociologique rendent caduque la notion de droit naturel et si d'autre part c'est la raison elle-même, dont la forme instrumentale absorbe finalement l'essence même de la rationalité, qui fait violence à la vie ? Il semble que Weber ne nous ait quant à lui pas laissé imaginer ou espérer beaucoup d'autres solutions que celle du conflit, et en tous les cas laissé d'autres possibilités à une critique de l'expansion de la raison instrumentale que de se fonder sur des éléments irrationnels²⁶.

Une telle délégation à des éléments irrationnels n'est pas elle-même un fait accidentel, mais relève d'une logique aussi implacable que paradoxale qui peut être regardée comme celle d'une destruction de la « Raison » au sein même des processus de la rationalité moderne. Ceci serait particulièrement visible si « la trajectoire de rationalisation du droit se confond avec la réduction progressive de la justice matérielle orientée par des idéaux

²⁶ Cf. Raynaud P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 148 : « Ce qui limite l'expansion de la raison instrumentale, ce sont les éléments non rationalisables de l'activité sociale (la décision, le choix d'une valeur absolue, le charisme). »

éthiques au profit d'un formalisme des concepts, des raisonnements et des procédures »²⁷. Car ces « idéaux éthiques » ne peuvent pas être pris en charge par une raison qui, par son caractère strictement formel, se voit dans l'impossibilité de produire ou justifier de telles fins substantielles et ne peuvent reposer en définitive que sur une décision, irrationnelle en son fondement, en faveur de valeurs absolues. La revendication de droits matériels ne peut apparaître alors que comme « une résurgence de l'irrationalisme dans le monde du droit rationnel moderne »²⁸.

Encore faut-il comprendre qu'une formulation aussi dramatique que celle d'une destruction de la raison doit s'interpréter d'abord à partir d'un point de vue d'abord méthodologique et épistémologique, lié à l'économie interne de la démarche sociologique de Weber. Il ne s'agit pas – pas d'abord du moins – d'un constat historique, encore moins d'une imputation qui ferait de Weber l'un des pères de cette auto-destruction post-moderne de la raison, bien qu'on puisse évidemment déceler dans cette philosophie du soupçon des indices en ce sens, notamment dans les éléments de décisionnisme qu'on y trouve. Autrement dit, cette « destruction » ne doit pas d'abord être comprise sous le pathos inquiétant que lui confère la critique historique de la modernité, mais d'une part comme désarticulation méthodologique et d'autre part comme désubstantialisation de la Raison.

La réduction de la Raison au formalisme, lui-même différencié, des activités sociales établit cette double opération. D'une part en effet la « Raison » se voit divisée en des types d'activité rationnelle certes pas nécessairement incompatibles, mais dont le statut semble devoir inévitablement devenir inégal à vue historique ; d'autre part le passage de la Raison aux rationalités diversifiées marque la suspension de toute question de contenu substantiel dans la *définition* même de la rationalité. L'image de la raison se fragmente en structures diversifiées et cette désarticulation, fruit de la méthode, n'est pas sans conséquence *au-delà* de la méthode. Au moins semble-t-il que se perde ce qui paraissait la préoccupation kantienne par excellence, celle de l'unité de la Raison (et que se perde aussi par là même le principe d'une telle unité, situé comme on sait dans la primauté de la raison pratique).

Cette désarticulation et cette désubstantialisation n'ont d'abord de sens, on vient de le dire, que du point de la méthode et de l'épistémologie wébériennes. Car d'un point de vue

²⁷ Bouretz P., *Les promesses du monde*, op. cit., p. 333.

²⁸ *Ibid.*, p. 337-338.

historique, cette différenciation des sphères d'activité est au contraire ce qui marque l'essor de la raison ou du moins la tendance à la rationalisation, au lieu de signifier sa destruction. Cette distinction ou cette diversification *est* la raison, en tant que mouvement de rationalisation des activités sociales. La « Raison » n'est rien d'autre chez Weber que la rationalisation. Mais si l'on replace cette fois la pensée et la méthode wébériennes dans une histoire de la raison dont elles seraient elles-mêmes l'un des produits typiques, le fait que s'y défasse une image historique de la raison, sinon substantielle du moins unifiée, constitue lui-même un événement historique. Weber lui-même – la possibilité et les formes de sa pensée sociologique – apparaît de ce point de vue comme un symptôme.

Il se trouve en outre que Weber, dans une étape successive à la désarticulation et à la désubstantialisation de la Raison en rationalités formelles et plurielles, a tendance à réunifier son image au profit de la seule rationalité instrumentale et au détriment de la rationalité en valeur²⁹. C'est là d'ailleurs que deviennent indistincts le point de vue épistémologique et le point de vue historique, car cette unification ou cette unité est aussi bien une thèse relative à la science wébérienne qu'un événement historique de longue durée. Cette étape est évidemment décisive, en ce qu'elle acte en définitive la disparition de la raison pratique, victime de la rigidité toute positiviste de la distinction entre faits et valeurs. Car la garantie que lui promettait l'identification typologique de la rationalité en valeurs se trouve non seulement menacée mais même caduque. Si la rationalité en valeurs est bien une activité rationnelle en elle-même, en effet, le choix des valeurs quant à lui ne peut pas être ultimement fondé rationnellement : ce choix se fait dans un champ où se développe la « guerre des dieux ». Ce faisant, la détermination des fins absolues sombre inévitablement dans l'irrationalité d'un choix, ou même dans l'affirmation nietzschéenne de la volonté « créatrice de valeurs », la rationalité refluant presque intégralement du côté de la raison instrumentale et du rapport moyens/fins structurant l'activité sociale. La rationalité pratique fait ainsi les frais *à la fois* de la conception wébérienne qui renvoie la rationalité en valeurs au moment irrationnel d'une décision en faveur d'une valeur ou d'une fin absolue *et* d'une logique historique qui confère à la rationalité instrumentale une puissance sans partage dans la modernité.

²⁹ Raynaud P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 145 : « La rationalisation tend donc à se confondre avec l'expansion de la rationalité instrumentale qui, émancipatrice à ses débuts, se retourne finalement contre l'autonomie elle-même en faisant un *destin* de ce qui était initialement un *choix*. »

Conséquence de cette destruction des fondements de la raison pratique : non pas seulement la résurgence et la pérennisation de la violence dans le conflit des valeurs, mais le caractère presque inévitable d'un retour du prophétisme, seul à même d'endosser cette nécessaire irrationalité de l'affirmation par ailleurs nécessaire des valeurs, pour autant du moins que l'insatisfaction suscitée par le formalisme de la raison instrumentale appelle à la fois la détermination de fins substantielles (par rapport aux fins légales) et la nécessité d'une critique. Les dieux vont sortir de leur tombeau.

Ce retour presque³⁰ programmé complique évidemment l'image caricaturale d'une rationalisation linéaire et irréversible. Mais surtout il s'éclaire d'une tradition d'héritiers immédiats de Weber – Benjamin, Adorno, et surtout le Bloch du *Thomas Münzer* – dans laquelle, et sous des modalités diverses et complexes, pour ne pas dire contradictoires, se manifeste du moins un *usage* du prophétisme et plus précisément du messianisme, l'autre « solution » se trouvant chez Habermas dans la tentative de reconstruire de la raison pratique dans un paradigme communicationnel. C'est le cas d'un « point de vue » messianique destiné à désensorceler la philosophie de l'histoire et à fournir un socle à la critique de la violence et de la domination. Mais aussi, comme on le voit dans le *Thomas Münzer* de Bloch, en confrontant, à la fois dans le champ de la philosophie et dans le champ de l'histoire réelle, cette dimension messianique et prophétique à la rationalisation instrumentale qu'on doit aux protestantismes de Calvin et Luther. Ainsi Bloch et Benjamin ne sont-ils pas seulement des héritiers de Weber : ils peuvent apparaître comme des confirmations vivantes de ce qui est pronostiqué par lui.

Certes, nombreux sont ceux qui ont relevé les hésitations voire les incohérences de Weber quant aux conséquences d'une telle thèse, dans la mesure où elle fragilise dangereusement le socle sur lequel se fonde l'exercice-même de la science qu'il veut pratiquer. Car celle-ci continue de réclamer un idéal de vérité et de convoquer la valeur suprême

³⁰ La fin de *L'Éthique protestante* qui l'énonce est comme on sait très prudente, mais cette prudence est strictement *historique* : aucune « loi de l'histoire » ne rend nécessaire le retour du prophétisme et il se peut très bien qu'on assiste en définitive à une « pétrification mécanisée, drapée dans une sorte de suffisance malade ». Rien n'indique que l'on *veuille* nécessairement se sortir de la cage d'acier. En revanche, il est *sûr* que si on le voulait, il ne serait pas possible de le faire sans le recours à des « prophètes entièrement nouveaux » ou à la « puissante renaissance de conceptions anciennes ou d'idéaux du passé ». Ce qui est une incertitude historique est une nécessité théorique.

d'une « vie selon la raison ». À dire vrai, le développement et l'extension de la raison instrumentale réclament eux-mêmes de telles valeurs : que se passe-t-il lorsque ce développement en aura montré définitivement le caractère seulement idéologique ou, en tout cas, impossible à justifier selon les principes de cette même raison ?

Ces difficultés ne se laissent pas facilement résoudre, et elles ont en tout cas un effet catastrophique concernant la possibilité d'une critique de la violence. Car s'il n'y a aucune contradiction à déceler, d'un point de vue scientifique, la violence non seulement à l'œuvre dans la modernité mais dans la raison elle-même, la critique qu'on voudrait voir résulter d'un tel discernement se trouve quant à elle placée devant une alternative mortifère : soit s'abîmer dans la relativisation de son point de vue, dont ne la sort pas la conscience de cette relativité et de son déterminisme, soit s'arracher comme le Baron de Münchhausen à cette relativité pour gagner la hauteur d'un point de vue surplombant qui, de toute manière, ne peut être qualifié que d'irrationnel : le point de vue de la critique de la violence est hors-raison – ce que pour sa part *La critique de la violence* de Benjamin assume explicitement. Lukacs, sans doute, aura tâché de trouver l'issue en suivant la première branche de l'alternative, en élevant le point de vue critique de la classe prolétarienne à l'absolu de la connaissance objective. L'autre « disciple » de Weber, Ernst Bloch, se sera attaché, suivant l'autre branche, à faire valoir la fonctionnalité de la perspective messianique ou eschatologique. Le caractère sinon aporétique du moins problématique de ces « solutions » laissent suffisamment voir l'encombrant héritage légué par Max Weber pour des pensées de l'émancipation. Le problème n'est pas le « désenchantement », c'est que le désenchantement nous prive de la légitimité d'un point de vue extérieur à la raison instrumentale qui nous permettrait d'en critiquer voire d'en corriger les effets violents dans la domination bureaucratique. Il ne nous laisse autrement dit comme solution que celle d'un réenchantement, à la fois artificiel, inefficace et tout simplement dangereux, peut-être même pire que l'hégémonie de la raison instrumentale. En outre on ne voit pas comment l'émancipation qu'elle soutiendrait échapperait à la violence, c'est-à-dire, comme *Politik als Beruf* l'indique explicitement, à la logique de la raison instrumentale dont elle prétendrait s'arracher.

4) Les anciens dieux sortent de leur tombeau

La « guerre des dieux » n'indique pas la simple fatalité d'un irréductible conflit entre les valeurs qu'aucune raison « supérieure » ne pourrait résoudre. Sa possible résurgence ne

vient pas de nulle part, mais doit être regardée comme l'un des effets majeurs, bien que contradictoires, des processus de rationalisation du monde moderne. C'est pourtant moins le polythéisme des valeurs qui l'explique, que l'étouffement d'une vie qui se voit par ailleurs privée de recours dans la raison elle-même et la conscience d'une distorsion insupportable entre l'extension de la rationalité bureaucratique et les aspirations éthiques. Ce qui se traduit politiquement par l'inévitable conflit entre éthique et politique : « Peut-on vraiment croire que les exigences de l'éthique puissent rester indifférentes au fait que toute politique utilise comme moyen spécifique la force, derrière laquelle se profile la *violence*³¹ ? »

La revendication de fins substantielles que l'on vient d'évoquer touche à ce que Benjamin indique comme la sphère des « fins pures ». Elle outrepassé même la revendication des droits matériels (ou sociaux) au regard des droits formels (ou politiques et « bourgeois », en termes marxistes). Ces fins sont « pures », c'est-à-dire libérées de toute violence car soustraites à cette logique instrumentale (et juridique) qui lie fin et moyens et qui par là même introduit la violence comme moyen nécessaire. Ne s'agit-il pas par là de prendre au sérieux, mais avec des conclusions tout opposées, le fait rappelé par Weber qu'« aucune éthique au monde ne peut nous dire non plus à quel moment et dans quelle mesure une fin moralement bonne justifie les moyens et les conséquences moralement dangereuses », quand il faut reconnaître par ailleurs que « le moyen décisif en politique est la violence »³² ? C'est tirer la conclusion logique non seulement d'un isolement nécessaire de la sphère des fins pures par rapport à toute rationalité instrumentale, mais aussi d'un échec nécessaire de l'éthique rationnelle à déterminer une telle sphère.

En réalité cette logique elle-même renvoie, pour Benjamin, à un en-deçà de la raison qui doit être regardé comme l'élément originellement mythique du droit et que le droit moderne reconduit souterrainement : la raison instrumentale à l'œuvre n'est en définitive que le vecteur moderne du « destin ». *Symétriquement*, la sphère des fins pures où se décide « l'équité des fins » relève d'un au-delà de la raison : elle relève explicitement chez Benjamin de « Dieu »³³, c'est-à-dire du théologique opposé au mythique.

³¹ Weber M., *Politik als Beruf*, *op. cit.*, p. 233 ; trad. « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, p. 169.

³² *Ibid.*, p. 238 ; trad., p. 173.

³³ Benjamin W., *Critique de la violence*, *op. cit.*, p. 89.

Il est difficile de ne pas considérer que la position de Benjamin, qui renvoie la justice au « principe de toute finalité divine »³⁴, se montre tributaire par là de l'impasse léguée par Weber. Le recours au théologique et à la sphère messianique, en tous les cas, s'inscrit logiquement dans un tel héritage qui aura rendu quasiment impossible le secours de la rationalité pratique. On aura assurément des raisons de s'inquiéter des effets d'une telle solution. Ils transparaissent dans ces formulations énigmatiques qui décrivent la possibilité d'une « violence pure » (c'est-à-dire de la « violence divine ») qui serait seule, en tant que « violence immédiate », capable « d'imposer un arrêt à cette "violence mythique" »³⁵ qui se perpétue dans les processus de rationalisation et dont le droit rationnel moderne est fatalement l'héritier. « Si la violence mythique est fondatrice du droit, la violence divine le détruit³⁶. » C'est ici que la critique théorique de la violence, autorisée par la perspective théologique, *pourrait* (dans l'irruption messianique) se muer en abolition pure et simple, c'est-à-dire réelle et « historique », de la violence juridique-rationnelle. C'est bien une perspective messianique qui prend en charge un tel état promu par une « violence qui anéantit » : « Sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la destitution du droit, y compris des violences dont il dépend et qui dépendent de lui, enfin du pouvoir de l'État, se fondera une nouvelle ère historique³⁷. »

Notre propos n'est pas ici de discuter le sens ni la possibilité de cette interruption, mais de relever le caractère symptomatique de la « solution » de Benjamin : elle éclaire d'un jour dont la violence est elle-même spectaculaire l'héritage immédiat de Weber, comme l'éclaire également la perspective révolutionnaire de Bloch dans son *Thomas Münzer*. Si cette dernière, en s'appuyant explicitement sur les analyses wébériennes de *L'Éthique protestante*, croit pouvoir en faire ressortir les limites, elle n'en confirme pas moins certains pronostics. Les liens organiques de la religion de Luther et de celle de Calvin avec le capitalisme moderne cachent certes le potentiel révolutionnaire, actualisé ponctuellement par Thomas Münzer, des religions de salut ; mais cette actualisation même ne fait que confirmer que la lutte pour la justice effective relève de visions du monde procédant

³⁴ *Ibid.*, p. 92.

³⁵ *Ibid.*, p. 94-95.

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

³⁷ *Ibid.*, p. 101.

de choix « irrationnels ». Un tel point de vue, incarné par Thomas Münzer, est parfaitement pris en charge par la catégorie de domination charismatique, opposée à la fois à la domination traditionnelle et à la domination rationnelle-légale. En regardant dans le passé ce que Weber discerne comme une possibilité de l'avenir, Bloch contribue explicitement à faire de cette possibilité de résurgence qu'évoque la fin de l'*Éthique protestante* plus qu'une possibilité : le seul vecteur de cette émancipation que la rationalité moderne avait à la fois promise et défigurée, et finalement retournée contre elle-même – mais vecteur qui inévitablement tombe sous le coup de la sévère critique wébérienne de cette éthique de la conviction qui finit toujours par retourner le pacifisme du Sermon sur la montagne en déchaînement millénariste de la violence³⁸. Si les anciens dieux sont susceptibles, au sein même de la modernité la plus tardive (et la plus sécularisée), de sortir de leur tombeau, comme l'affirme Weber dans *Wissenschaft als Beruf*, c'est bien parce que le triomphe de la raison instrumentale ne laisse pas d'autre issue à l'aspiration pour la justice que la conviction que « seul un dieu peut nous sauver ». Mais on peut se demander si l'inquiétude évidente que manifeste cet incertain pronostic ne relève pas d'une logique proche de la prophétie auto-réalisatrice, compte tenu de ce qui peut rester de la « Raison » au terme de l'analyse wébérienne.

L'auteur de *Politik als Beruf* a livré avec suffisamment de férocité ses remarques sur l'éthique de la conviction et les ravages de son angélisme sanglant pour que l'on ne se fasse pas beaucoup d'illusions sur la manière dont il pouvait envisager ce recours aux valeurs absolues comme vecteur d'émancipation réelle, c'est-à-dire politique. Mais c'est aussi qu'il ne pouvait envisager finalement qu'il y eût une *autre* « raison » pour les porter ou les intégrer, qu'il y eût en somme une autre raison que la rationalité instrumentale, en sorte que tout ce qui se trouve en dehors tombe du même coup dans un abîme dangereux. Toute critique de la violence relève ainsi d'une destruction de la « Raison » – qu'elle précipite à son tour – quand sa réduction à la raison instrumentale en relevait également..

Qu'une perspective messianique fondant une critique de la violence rationnelle relève d'une illusion dangereuse est une chose ; qu'elle soit rendue inévitable par le devenir-même de la raison est peut-être chose plus inquiétante encore. Or il ne devrait pas non être exclu que la raison elle-même pût en faire quelque chose, autrement dit qu'une telle

³⁸ Weber M., *Politik als Beruf*, *op. cit.*, p. 240. ; trad. « Le métier et la vocation d'homme politique », *op. cit.*, p. 174.

perspective ne prenne une fonction au sein de la raison elle-même, s'il est décidément impossible de reconstituer, même par voie de raison communicationnelle, une raison pratique qui ne soit un nouveau déguisement de la raison instrumentale. Cette captation se traduirait notamment dans une déconstruction périlleuse, mais justement pas *irrationnelle*, de l'ordre juridique, c'est-à-dire notamment de la forme de la subjectivité moderne comme sujet-de-droit, une déconstruction qui reconnaîtrait notamment, à partir des analyses de Weber lui-même³⁹, « le fait que l'extension des liens contractuels produits à partir des droits subjectifs de l'individu, loin d'étendre l'autonomie, tend à réifier l'existence sociale par une logique qui s'étend du monde de la vie juridique jusque vers les sphères intimes de l'expérience quotidienne »⁴⁰. Ce qui reste de toute manière difficile, et peut-être impossible, tant que l'on continue à penser dans ces termes de la sociologie wébérienne qui nous ont pourtant permis de l'apercevoir.

³⁹ Weber M., *Gesamtausgabe – Wirtschaft und Gesellschaft*, bd 3 : Recht, « Die Entwicklungsbedingungen des Rechts », *op. cit.*, p. 429 ; *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 115 : « Un ordre juridique qui contient très peu de normes impératives ou prohibitives et énormément de "droit à la liberté" et de "pouvoirs de droit" peut en pratique conduire non seulement à une intensification qualitative et quantitative de la coercition en général, mais également à une accentuation du caractère autoritaire des autorités coercitives. »

⁴⁰ Bouretz P., *Les promesses du monde*, *op. cit.*, p. 326-327.