

Université de Montréal

DE LA FORME DE LA PHILOSOPHIE CHEZ WALTER BENJAMIN :
RÉVÉLATION ET INTERDIT DES IMAGES

Par
Olivier Dorais

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de M.A. en philosophie
option recherche

Novembre 2020

© Olivier Dorais, 2020

Université de Montréal

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**De la forme de la philosophie chez Walter Benjamin :
*Révélation et interdit des images***

Présenté par

Olivier Dorais

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Daniel Dumouchel

Président-rapporteur

Iain Macdonald

Directeur de recherche

Augustin Dumont

Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur la question de la forme de la philosophie chez Walter Benjamin et sur ce qui fait l'unité de son geste philosophique. Cette question de l'unité, voire de la cohérence, a toujours posé problème, tant à cause de l'hétérogénéité des écrits de Benjamin que des tendances apparemment contradictoires qui les habitent. Prenant acte, dans un premier chapitre, des principales difficultés qui se sont posées à leur réception, tendant à en isoler, voire à opposer les tendances les unes aux autres, nous proposons de rassembler celles-ci en deux axes : celui opposant théologie et matérialisme historique et celui opposant image et concept. Contre les lectures unilatérales et parfois divergentes, nous proposons une interprétation qui réunit dialectiquement les polarités qui dans leurs tensions fondent l'unité de cette pensée. Par là, nous faisons nôtre la définition donnée par Benjamin de la forme de l'histoire philosophique : « qui fait procéder des extrêmes éloignés [...] la totalité esquissée par la possibilité d'un agencement significatif du tout. » Dans un deuxième chapitre, nous proposons de résoudre ces polarités à l'intérieur d'une théorie matérialiste de la révélation, conçue dans les années 1930 comme historiographie matérialiste. Dans un troisième chapitre, nous tirons d'un commentaire des écrits dits théologiques du jeune Benjamin les éléments de son esthétique, tendant à la formulation d'une esthétique matérialiste. Enfin, la dialectique de Benjamin, d'où procède son geste philosophique, peut être lue comme le croisement incongru entre deux piliers de la théologie – révélation et interdit des images – qui ensemble entraînent irrésistiblement la théologie vers une conception hérétique du matérialisme historique.

MOTS CLÉS :

Philosophie ; dialectique ; théologie ; esthétique ; matérialisme historique ; théorie critique ; Walter Benjamin ; révélation (*Offenbarung*) ; interdit des images (*Bilderverbot*).

ABSTRACT

This master's thesis deals with the question of the form of philosophy in Walter Benjamin's thought and, more specifically, the unity of his philosophical gesture. This unity, or coherence, has always posed a problem, not only as a consequence of the heterogeneity of his writings but also because of their apparently contradictory tendencies. Taking note of the main difficulties that arose within the initial reception of Benjamin's writings, which have tended to separate and oppose these tendencies, the first chapter proposes to reassemble them along two axes : one opposing theology and historical materialism, the other opposing image and concept. Against unilateral readings, the present thesis defends an interpretation of Benjamin's writings that dialectically reunites the polarities which, in their various tensions, in fact give unity to his thought. In this way, new light is shed on the definition of the form of philosophical history given by Benjamin: "out of remote extremes ... emerges the totality of such oppositions – a totality that is marked out by the possibility of their meaningful juxtaposition". In the second chapter, the polarities outlined in the first chapter are resolved within a materialist theory of revelation, conceived in the 1930s as a materialist historiography. On the basis of a commentary on the so-called theological writings of the young Benjamin, the third chapter presents the elements of his aesthetics, which tend towards a materialist formulation. Finally, Benjamin's dialectic, and so the core his philosophical gesture, is interpreted as the surprising result of two theological mainstays — revelation and the prohibition of images — which, together, irresistibly lead theology towards a heretical version of historical materialism.

KEYWORDS :

Philosophy ; dialectic ; theology ; aesthetics ; historical materialism ; critical theory ; Walter Benjamin ; revelation (*Offenbarung*) ; prohibition of images (*Bilderverbot*).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
ABRÉVIATIONS	iv
REMERCIEMENTS	vi

PREMIÈRE PARTIE – IMAGE MALGRÉ TOUT

CHAPITRE I	1
1.1 Morcellement du corpus	1
1.2 Premières images	4
1.3 Périodisation	8
1.4 Polarisation	12
1.5 La philosophie comme calligraphie	14
CHAPITRE II	20
2.1 De l'inintelligibilité ou de la théorie critique comme funambulisme	20
2.2 Kafka, l'organisation comme théâtre de gestes ou comme destin	25
2.3 Illuminisme de Marx	31
2.4 <i>Theologia negativa</i>	34
2.5 Là où convergent mystique juive et matérialisme historique : « le point où l'on se situe »	38
3.1 Une théorie matérialiste de la révélation : une révélation à rebours	41
3.2 La tâche de l'historien matérialiste : <i>Vergegenwärtigung</i> et <i>Aktualisierung</i>	46
3.3 Dialectique du bonheur et du malheur	52
3.4 La critique contre le conservatisme et son concept fétichiste de culture	55
3.5 Une <i>Vermittlung</i> entre théologie et matérialisme	60

SECONDE PARTIE – UNE VERMITTLUNG : DE BABEL À LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE III	67
0. Babel	67
1. « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916)	71
1.1 Révélation	72
1.2 Chute	88
2. La philosophie comme critique littéraire : révélation et interdit des images	98
EN GUISE DE CONCLUSION : L'ACTUALITÉ DU <i>TRAUERSPIEL</i>	105
BIBLIOGRAPHIE	112

ABRÉVIATIONS

Œuvres de Walter Benjamin

- GS* *Gesammelte Schriften*, éd. par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1977.
- O* *Œuvres I-III*, trad. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- C* *Correspondance I-II*, trad. par Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- EF* *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
- CCR* *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. par Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Flammarion, 1986.
- ODBA* *Origine du drame baroque allemand*, trad. par Sibylle Müller, Paris, Flammarion, 1985.
- LP* *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Cerf, 1989.
- ImP* *images de pensée*, trad. par Jean-François Poirier et Jean Lacoste, Paris, Christian Bourgois, 1998.
- CR* *Critiques et recensions I-II*, trad. par Marianne Dautrey *et al.*, Paris, Klincksieck, 2018.
- RCC* *Romantisme et critique de la civilisation*, trad. par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2010.

Autres titres

- SWB* Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, trad. par Christophe David, Paris, Gallimard, 1999.
- HA* Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, trad. par Paul Kessler, Calmann-Levy, Paris, 1981.
- BA* Gershom Scholem, *Benjamin et son ange*, trad. par P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1995.

À Marie-Hélène

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, Iain Macdonald, pour son soutien, sa patience et son sérieux plein d'ironie, mais aussi pour sa confiance et son amitié. Je le remercie également pour son enseignement, à la fois didactique et lumineux, et tout particulièrement pour ses cours sur Adorno, qui a servi plus d'une fois de guide dans ma lecture de Benjamin.

Merci à Augustin Dumont, pour sa confiance et son soutien, mais surtout pour son remarquable enseignement, abondant en perspectives stimulantes et infinies.

Merci à Philippe Despoix, pour son support, sa générosité et la confiance avec laquelle il a bien voulu me mêler à ses projets de recherche. Son enseignement, ses intérêts de recherche et la sobre attention portée à la matérialité de la transmission des savoirs ont suscité en moi des voies de réflexions aussi inattendues que nécessaires.

Merci au *Walter Benjamin Archiv*, tout spécialement à Ursula Marx, Nadine Werner et Vanessa Vidal, pour le bienveillant accueil qu'ils m'ont réservé lors du séjour de recherche que j'y ai réalisé à l'hiver 2017. Ce séjour a été rendu possible grâce au soutien financier du Centre canadien d'études allemandes et européennes (CCÉAE) et du Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), auxquels je tiens à témoigner ici ma gratitude.

Merci à mes parents, pour leur confiance et leur indéfectible affection. Jamais ces choses ne m'ont manqué, sans lesquelles tout aurait été plus difficile et la vie plus rude. Je les remercie également pour leur constant soutien au cours de mes études, aussi étrange que puisse paraître cette activité de se vouer aux livres pour se vouer à la vie.

Enfin et surtout, merci à Marie-Hélène, pour son inépuisable amour, pour sa présence et sa générosité, pour la vie qui est la nôtre, et pour celle qui la traverse. Elle ne fut pas seulement la première lectrice de ce mémoire, mais la première auditrice de l'interprétation qui s'y déploie, en tant de lieux divers. Ce mémoire lui est dédié.

Il y a toujours eu des mouvements, autrefois principalement religieux, qui, comme Marx, débutaient par une démolition radicale des idoles.

Deux méthodes de recherche : 1. la théologie

2. la dialectique matérialiste

- W. Benjamin, Conversation avec Brecht et Ihering à propos de « Krise und Kritik »

Ce qui reste sauf, c'est le droit à l'image dans la fidèle exécution de son interdiction.

- T. W. Adorno et M. Horkheimer, Dialectique de la Raison

PREMIÈRE PARTIE
IMAGE MALGRÉ TOUT

*Mais s'il s'agit d'une corde très effilochée et déliée
en mille mèches, qui pend ainsi que des tresses défaites,
aucune de ces mèches n'a de place déterminée, avant qu'elles ne
soient toutes reprises et tressées en coiffure.*

- W. Benjamin, Ms 489

CHAPITRE I

1.1 Morcellement du corpus

Plusieurs adversaires qui ont la même argumentation en commun doivent être réfutés chacun séparément.

- W. Benjamin, « Principes des pavés ou l'art de faire des livres épais »

Quelque chose comme la splendeur austère de ce qui est canonique – de ce qui est parfait, et qui se brise.

- G. Scholem

Devant la difficulté de l'œuvre du philosophe et critique Walter Benjamin (1892-1940), que l'on peut qualifier à bon droit de redoutable, et à en considérer la laborieuse et déjà longue réception¹, il semble que l'on peine toujours à trouver ce qui permettrait de s'orienter dans cette œuvre. Tant de choses ont été dites et tentées. On a tout aussi bien pu situer cette pensée à *l'écart de tous les courants*² qu'à la croisée de tous les chemins. *Incomparable*³, sans doute, encore faut-il prendre garde qu'à n'être plus comparable en rien, on ne puisse plus rien en faire, figure complètement isolée, *sui generis* et sans fond derrière. Tombant hors l'histoire dans un bruit de cruche vide. On a déjà comparé l'œuvre de Benjamin à une ruine, et même à un labyrinthe. Ce premier jugement est tout à fait juste, autant en ce qui a trait à l'intention de l'auteur, pour qui ce que l'on appelle doctrine ne peut plus être transmis qu'inachevé, qu'en ce qui concerne l'état de l'œuvre, telle qu'elle nous a été transmise. En effet, même si l'on exclut la mort prématurée de

1 En ce qui concerne l'histoire matérielle de cette réception, on se référera à l'excellente présentation qu'en donne Jacques-Olivier Bégot dans : *Walter Benjamin. L'histoire désorientée*, Paris, Belin, 2012, p. 12-18, et pour la période qui précède l'année 1983, au long et patient compte rendu de la réception allemande qu'a réalisée Klaus Garber, voir : « Étapes de la réception de Benjamin », in : Heinz Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 917-984. Enfin, l'importante synthèse réalisée par Thomas Küpper et Timo Skrandies, « Receptiongeschichte », in : Burckhard Lindner (éd.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart et Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2011, p. 17-56.

2 « Trop profond, trop imprégné d'esprit critique pour s'isoler, son génie était aussi trop vigoureux pour lui permettre de s'adapter, même s'il l'avait voulu. » Theodor W. Adorno, « À l'écart de tous les courants », in : *SWB*, p. 120.

3 Selon l'insistance d'Hannah Arendt.

Benjamin⁴, qui laissa inachevé son grand ouvrage sur le Paris du XIX^e siècle et sur Baudelaire, l'ensemble du corpus demeure marqué par la dispersion et l'hétérogénéité, et ressemble moins, par son impressionnante diversité, à une œuvre classique qu'à un cabinet baroque ou à une chambre d'alchimiste. D'autant plus que certains de ses textes les plus importants, les plus directement théoriques et les plus francs en ce qui a trait à ses intentions philosophiques, sont souvent restés à l'état d'esquisses, de gloses ou de fragments, voire de lettres, demeurés inédits du vivant de leur auteur. Ajoutons à cela l'extrême diversité de cet ensemble, autant en termes d'objets, d'intentions manifestes, de genres, qu'en termes de lieux de publication et d'éditeurs. À première vue, on peine à trouver l'unité qui ferait tenir ensemble tous ces écrits⁵, en fournirait la clé, produirait l'apothéose de tous ces morceaux dispersés⁶, quand bien même perçoit-on dans cet agrégat des airs de famille, des répétitions de motifs et d'images, une unité de ton, de même qu'un style incomparable, voire à l'occasion l'expression d'intentions systématiques⁷. S'ajoute à cette difficulté d'un corpus morcelé, débordant les catégories dans lesquelles on voudrait le voir rangé, une réception qui ne cesse à son tour, dans son douloureux effort pour s'incorporer cette œuvre étrange, de la morceler de différentes manières, selon les tendances qu'elle veut y voir et les accents lui donner, ou plus prosaïquement selon une division du travail académique, qui manifestement éprouve quelque gêne devant cette œuvre polymorphe et foncièrement pluridisciplinaire. Du reste, ce corpus s'y prête si bien, par sa variété fourmillante, que chaque discipline peut aisément y trouver son bien, s'appropriier quelques textes et en faire un classique de son domaine d'étude, jusqu'à isoler certains extraits et omettre les passages fâcheux ou abscons. Toujours plus de voix s'élèvent pour déterminer enfin ce que vraiment elle doit être, à quoi elle devrait *correspondre*, ce qu'aussi il nous serait permis aujourd'hui d'en tirer et demain

4 Walter Benjamin se donna la mort dans la nuit du 26 au 27 septembre 1940, arrêté à Portbou par la police frontalière espagnole, alors qu'il fuyait vers l'Espagne avec un petit groupe de réfugiés allemands.

5 Une bibliographie de plusieurs centaines de titres publiés de son vivant, et seulement quatre livres publiés, très différents les uns des autres.

6 « Si l'on cherche ce qu'a produit la philosophie de Benjamin, on sera forcément déçu : elle ne peut que contenter celui qui la rumine jusqu'à ce qu'il ait trouvé ce qu'elle contient. « Alors, un soir, l'œuvre prend vie », comme le dit George dans *Le Tapis de la vie*. » SWB, p. 56.

7 Cela concerne principalement le jeune Benjamin, qui, selon un mot fameux tiré du journal Scholem, « se dirige[ait], toute voile dehors, vers le système », HA, p. 77. Adorno remarque à juste titre que cette intention systématique s'est vue battue en brèche au tournant des années 1920, remise en doute dont témoigne la *préface épistémocritique* du livre sur le drame baroque (SWB, p. 44 et p. 101). Il demeure cependant que même au temps de sa jeunesse, il n'avait jamais été question que d'un système ouvert, tel qu'il en avait d'ailleurs reconnu le modèle chez les premiers romantiques. Voir « Système et concept », in : CCR, p. 75-90. Au sujet du rapport des premiers romantiques au système, cf. Augustin Dumont, *De l'Autre imprévu à l'Autre impossible. Essais sur le romantisme allemand*, Zürich, Lit Verlag, 2016, p. 30.

d'en attendre. Toujours davantage et en toute direction, et en même temps qui ne peuvent plus tenir compte les unes des autres. Autant de fils d'Ariane abandonnés en chemin⁸. Le tout se recomposera-t-il à collectionner ces morceaux de fil bariolés? Cette récollection semble du reste rendue proprement impossible tant s'accroît toujours davantage le nombre vertigineux d'articles, d'actes de colloque, de catalogues d'exposition, de biographies, de chapitres, de monographies, de mémoires et de thèses.

Nous ne sommes pas très loin du lieu commun d'une postérité qui masque davantage qu'elle ne transmet. Il nous faut d'abord tenter d'y mettre un peu d'ordre. Il ne saurait être question d'ignorer la volumineuse tradition de commentaires qui nous éloigne autant qu'elle nous rapproche de l'œuvre de Benjamin. Nous ne saurions prétendre à un rapport immédiat, sans attache. Cela dit, il est d'emblée exclu de prendre en compte l'intégralité de ces commentaires, ni de manière générale ni de manière détaillée. Cela n'est ni possible ni souhaitable. Ce que nous proposons ici est plus modeste, et se voudrait en même temps plus efficace, à savoir : prendre pied dans l'œuvre de Benjamin à partir des grandes lignes interprétatives, dénombrables, qui ont marqué cette tradition et ont fini par faire autorité en elle. Alors seulement, il nous sera permis de nous saisir convenablement de notre objet, à partir et en opposition à ces tendances, et comme réponse aux problèmes déterminés qui se sont posés en elles. On nous excusera une certaine schématisation dans ce qui suit. Certains de ces débats sont déjà fort connus et ils ne seront évoqués qu'à la seule fin d'y prendre position.

⁸ Dès le début des années 1980, Klaus Garber écrivait : « Lorsqu'on a passé en revue les montagnes de tentatives en général universitaires, sur Benjamin, l'étonnement s'impose de voir combien peu les différents auteurs prennent note les uns des autres. Beaucoup de choses ont été dites un nombre infini de fois. » Klaus Garber, « Étapes de la réception de Benjamin », p. 981-982. Notre propre expérience nous oblige à constater que la situation, loin de s'être améliorée depuis, s'est au contraire aggravée. Sans doute nous faut-il aujourd'hui faire le deuil d'une tradition exégétique qui serait faite d'un seul trait linéaire.

1.2 Premières images

Car qui peut dire de son existence davantage que ceci : il a traversé la vie de deux ou trois êtres aussi doucement et aussi intimement que la couleur du ciel.

- W. Benjamin, *Sens Unique*

La réception de l'œuvre de Benjamin fut déterminée en un premier temps par certains de ses amis qui après la Seconde Guerre mondiale, voulant sauver de l'oubli l'œuvre de ce penseur qui les avait chacun si profondément marqués, se chargèrent d'une première publication posthume d'un choix important d'écrits, puis de lettres⁹. Parallèlement, en différents temps et différents lieux, ceux-ci se prononcèrent sur la nature de cette œuvre et sur la vie de leur ami commun. Ces légataires furent les parrains et les marraines qui se penchèrent sur le berceau de la vie posthume de cette œuvre, la promirent à différentes destinées, lui jetèrent divers sortilèges. Il s'agit en tout premier lieu de Gershom Scholem, grand historien de la mystique juive, et de Theodor W. Adorno, figure phare de l'École de Francfort. Puis, en opposition à l'orientation de ces premières publications, doublé d'une polémique à l'endroit de l'Institut für Sozialforschung, Hannah Arendt proposa en 1968 – dans la revue *Merkur* puis en guise de préface à la traduction anglaise d'un nouveau choix d'écrits¹⁰ – un portrait de Benjamin en *homme de lettres*, en soulignant fortement son amitié avec Bertolt Brecht, tout en opérant un improbable rapprochement avec Martin Heidegger¹¹. Ce portrait s'opposait à l'appropriation francfortoise, qui de son côté aurait produit un Benjamin *philosophe et dialecticien*¹². Il s'agissait alors d'une prise de position conséquente et assumée dans le contexte des mouvements étudiants des années soixante, prenant sans détour parti dans les violentes polémiques à l'encontre du travail d'édition et d'interprétation de Scholem et avant tout d'Adorno¹³. Ce dernier aurait en effet, par la sélection

9 Walter Benjamin, *Schriften I-II*, éd. par Theodor W. Adorno et Gretel Adorno, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955; et *Briefe I-II*, éd. par Theodor W. Adorno et Gershom Scholem, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

10 Walter Benjamin, *Illuminations. Essays and Reflections*, éd. par Hannah Arendt, New York, Schocken Verlag, 1969.

11 Ce rapprochement est d'autant plus étonnant que c'est précisément avec Brecht que Benjamin avait prévu « démolir Heidegger dans le cadre d'un tout petit groupe de lecture critique », *C*, II, p. 35 (9.25.1930).

12 Notons que Scholem insiste aussi sur la dimension philosophique de l'œuvre de Benjamin : « Benjamin était un philosophe. Il l'était dans toutes les phases de son activité, et dans toutes les formes que celle-ci prenait. » *BA*, p. 33.

13 Polémiques déclenchées par la recension de la correspondance par Helmut Heißenbüttel, et poursuivies dans deux numéros de la revue *Alternative* consacrés à Benjamin. Lors de ces controverses, les critiques à l'endroit d'Adorno se fondaient sur deux faits principaux : 1) son travail éditorial orienté qui laissait à l'arrière-plan les thèmes expressément révolutionnaires, et 2) le fait d'avoir retenu certains textes dans les archives de Francfort, qui auraient permis de corriger l'image de Benjamin promue par lui. Une brochure pirate de l'époque publiant des textes inédits de Benjamin alla jusqu'à parler de « Frankfurter Monopolarchivaren ». Voir Küpper et Skrandies,

opérée dans son travail d'éditeur, écarté la dimension révolutionnaire du dernier Benjamin, l'orientation de plus en plus forte vers la praxis, tout en valorisant le versant théorique ou théologique de ses travaux. L'influence, soi-disant *catastrophique*, du matérialisme vulgaire, par trop immédiat d'un Brecht sur Benjamin aurait été estompée, au profit d'une continuité plus grande avec les travaux d'Adorno. Dans les années 1970, une nouvelle période s'ouvrit, plus sobre, avec la publication des *Gesammelten Schriften* et l'appropriation proprement académique des travaux de Benjamin. Voilà, esquissées à grands traits, les figures tutélaires qui établirent les limites du spectre à travers lequel cette œuvre fut d'abord lue et interprétée. S'y présente un portrait à plusieurs faces. À l'une de ses extrémités, un Benjamin théologien et métaphysicien, héritier inspiré de la mystique juive et de la philosophie du langage (dans la tradition de Hamann, Herder et Humboldt), et, à l'autre extrême, un Benjamin marxiste et activiste, cherchant dans le déclin de sa classe et de sa propre fonction d'intellectuel à accroître la conscience révolutionnaire du prolétariat. Entre ces deux pôles pour le moins schématiques et caricaturaux, il y eut encore de l'espace pour faire tenir un Benjamin homme de lettres exilé du XIX^e siècle, collectionneur mélancolique et flâneur maladroit, puis un autre dialecticien, passant de la critique métaphysique des formes littéraires à la théorie critique de la société. Un portrait qui certes a fait son temps, mais qui continue encore aujourd'hui à peser sur la réception de ses écrits. Il ne faudrait pas croire que ce portrait réfracté en plusieurs tendances, cette tête à plusieurs visages, ne soit pas ancré dans l'œuvre et dans la vie de Benjamin. En réalité, l'acte de naissance de cette postérité à plusieurs voix – ces revendications d'un Benjamin appartenant à telle ou telle tendance – précède sa vie posthume et cette plurivocité n'est finalement que le prolongement plus ou moins abstrait, plus ou moins réducteur, d'amitiés, de discussions et de conflits qui s'établirent au cœur de sa vie.

L'importante correspondance avec Scholem, le grand ami de jeunesse, nous en offre l'illustration la plus schématique et la plus polarisée¹⁴, la plus pathétique aussi, qui précisément recoupe les extrêmes du théologique et du politique, en l'espèce d'un conflit entre les deux

« Receptionsgeschichte », p. 26 sq. et Helmut Heißenbüttel, « Vom Zeugnis des Fortlebens in Briefen », in : *Merkur*, XXI/228, 1967, p. 232-244.

14 L'exemple de l'amitié avec le couple Adorno aurait aussi bien pu illustrer notre propos, en particulier concernant l'influence jugée néfaste de Brecht. Voir notamment : Walter Benjamin et Gretel Adorno, *Correspondance*, trad. par Christophe David, Paris, Le Promeneur, 2007, p. 150 sq. L'amitié de Brecht a en effet pu agir comme pierre de touche, mettant en relief les différentes tendances théoriques de Benjamin traversant ses amitiés, voir Erdmut Wizisla, *Benjamin and Brecht. The Story of a Friendship*, London & New York, trad. par Christine Schuttleworth, Verso, 2016, p. 9-24.

hommes sur le développement de la pensée de Benjamin. Leur amitié qui prit naissance dans la seconde moitié des années 1910 entre la Suisse et l'Allemagne, fut dans sa première période avant le départ de Scholem pour Jérusalem en 1923, le théâtre d'intenses discussions où les deux jeunes hommes formulèrent en eux certains des traits et des thèmes les plus importants de leur pensée respective. Il ne fait aucun doute que tous deux furent profondément marqués par ces discussions et les lectures communes qu'ils firent à cette époque. Celles-ci étaient l'occasion de la formation d'une philosophie du langage formulée en termes théologiques – d'inspiration juive essentiellement –, construite autour des notions de *plainte*, de *mythe*, de *justice*, de *tradition*, de *doctrine* et d'*expérience*¹⁵. Et cette conception du langage s'est avérée promise à un riche avenir dans l'œuvre de chacun de ces penseurs. Si l'on peut dès cette première période constater certaines divergences entre ceux-ci, de fond bien qu'elles puissent passer inaperçues, une authentique et indéfectible fidélité s'était néanmoins nouée entre ces deux hommes, de même qu'une image indélébile s'était profondément gravée dans l'esprit de chacun. Leur remarquable correspondance, qui se poursuivit jusqu'à la fin de la vie de Benjamin, est le témoignage de cette fidélité, mais aussi le théâtre de ces images. En effet, lorsque s'opéra chez Benjamin un tournant dans sa pensée, qu'il l'orienta vers le communisme¹⁶, Scholem le somma de rendre des comptes. Certes, la fidélité entre les deux hommes était intacte et le serait toujours¹⁷, mais Benjamin, quant à lui, n'était plus fidèle à son image. Dans sa tentative de « délaissier la sphère purement théorique »¹⁸, celui-ci menaçait de se trahir lui-même, de trahir cette philosophie du langage formulée lors de sa jeunesse. En empruntant cette voie, celle de s'engager auprès des tendances communistes de son temps, Benjamin ne pouvait que dénaturer l'intention originaire de son œuvre, son « mode de pensée *réel* », et rompre la promesse de son génie propre, que Scholem lui reconnaissait sans réserve. Pour le jeune historien de la mystique juive, le matérialisme historique et la théologie telle qu'il l'avait conçue dans son amitié avec Benjamin étaient absolument

15 Scholem insistera sur la dimension juive de certaines de ces notions et leur pérennité dans l'œuvre de Benjamin, voir BA, p. 71-72. Voir aussi Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 2006, p. 267-268.

16 Suite à la rencontre d'Asja Lascis, en 1924 à Capri, « une Lettone, bolchevique, de Riga » qui l'aurait initié à « l'actualité d'un communisme radical » et lui aurait fait lire *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács. Voir C, I, p. 318 sq. (13.6 et 7.7.1924). Le récit qui rattache le tournant théorique vers le marxisme à l'amour d'une femme, tout en faisant l'impasse sur l'homologie possible entre les deux branches de l'alternative, finira par servir la tendance interprétative qu'empruntera plus tard Scholem, de lire et d'écarter ce qui lui échappe dans l'œuvre de son ami à partir de sa biographie, voir Scholem, « Walter Benjamin et son ange », in : BA, p. 79-160.

17 À vrai dire, les demandes répétées par Scholem de s'expliquer à propos de son « credo communiste » auront fini par obscurcir un peu l'image que Benjamin avait de Scholem, cf. Benjamin et G. Adorno, *Correspondance (1930-1940)*, p. 243-244 (vers le 3.12.1935).

18 C, I, p. 387 sq. (29.5.1926).

incompatibles : « étrangers l'un à l'autre et sans qu'aucun lien les unisse »¹⁹. Il s'agissait d'une alternative entre deux voies antinomiques. Pour que Benjamin cède à l'une sans abandonner l'autre, Scholem ne pouvait concevoir qu'un conflit psychologique et moral, qu'un Benjamin en proie d'inhibitions inavouées ou se mentant tout simplement à lui-même, mais jamais que ces deux sphères puissent cohabiter en quelque manière, se recouper ou s'allier dans une position cohérente, aussi risquée ou instable soit-elle. Pour l'heure, qu'il nous suffise de relever le schéma d'un Benjamin sommé de choisir entre deux extrêmes, au risque de dénaturer la tendance originaire de sa pensée²⁰. Ce schéma ne s'épuise toutefois pas dans l'illustration d'une pensée en tension ou contradictoire, mais trace en même temps la ligne de son évolution : ligne tirée entre deux moments, rompue en son centre. Pour Scholem, la pensée authentique de Benjamin n'avait pourtant pas disparu après le tournant, mais continuait d'y voyager en contrebande, sous le manteau rouge d'une phraséologie matérialiste qui lui seyait mal²¹. Que cela n'ait pas été faux en toute circonstance – plus ou moins selon les textes et, avant tout, stratégiquement selon leur lieu de publication – ne contraint pourtant pas à conclure comme Scholem à un *ou bien... ou bien...*, certes commode, mais qui fait l'impasse sur l'alliage singulier, tendu en effet, qui fait la singularité de la pensée de Benjamin. En outre, cette alternative écarte du revers de la main les protestations de ce dernier, à continuellement se voir contraint de choisir son camp²², de même que ses justifications mainte fois répétées. Or, le choix de Benjamin fut précisément de se tenir au cœur des contradictions de son temps, de tenir ensemble les deux branches de cette alternative, aussi fermement que l'époque l'y contraignait²³.

19 C, II, p. 44 sq. (30.3.1931).

20 Quant à lui, Benjamin penchera pour la *dénaturation* expresse de sa pensée, voir C, II, p. 48 sq. (17.4.1931).

21 Scholem parle lui-même de la « légende d'une ligne évolutive sans équivoque », BA, p. 83-85. Au sujet du « déguisement matérialiste », voir aussi HA, p. 52-53.

22 Parmi les exemples les plus explicites de ces protestations, étalés sur huit ans : « [délaisser la sphère purement théorique] n'est possible à un homme que de deux façons; se soumettre à une observance ou politique ou religieuse. À considérer leur nature profonde, je ne vois pour ma part aucune différence entre ces deux observances. » C, I, p. 387 sq. (29.5.1926); « une fois encore je dois me garder de répondre définitivement à [t]a question [...] Et non sans te dire que pour la part qui engage notre relation, elle est insoluble dans les termes d'alternative où tu l'enfermes. » C, I, p. 34 (25.4.1930); « Tu m'obliges à dire que les alternatives qui semblent être à l'origine de tes inquiétudes ne possèdent pas pour moi une ombre de vie. » C, II, p. 114 (6.5.1934).

23 C'est l'image de l'arc qu'il faut tendre qui alors vient sous la plume de Benjamin, ici au sujet de Kafka dont il se savait partager les impasses historiques : « C'est ce qu'indique l'image de l'arc : je dois, cette fois-ci, m'occuper des deux extrémités en même temps, l'extrémité politique et l'extrémité mystique. » Walter Benjamin et Gershom Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, trad. par Didier Renault et Pierre Rusch, Paris, Éditions de l'éclat, 2010, p. 160 (17.10.1934). Cet arc tendu sera au cœur de l'ultime interprétation de Kafka proposée par Benjamin : « L'œuvre de Kafka est une ellipse, dont les foyers extrêmement écartés sont déterminés, l'un par l'expérience mystique (qui est avant tout expérience de la tradition), l'autre par l'expérience de l'habitant de la grande ville moderne. » Cf. *ibid.*, p. 240 sq. (12.6.1938).

1.3 Périodisation

Ce schéma d'un développement ou d'une rupture qui divise la pensée de Benjamin en *périodes*, longtemps jugées peu conciliables, a eu une grande importance dans sa réception, tant et si bien que les commentateurs ont souvent dû prendre parti à leur tour. Ou bien ce développement était une régression, une trahison de la promesse initiale; ou bien s'agissait-il plutôt d'un progrès, sa promesse enfin tenue²⁴. Téléologie réussie ou téléologie interrompue. On pourrait même avancer que cette organisation de l'œuvre en termes de division – que l'on insiste d'ailleurs sur ses rapports chronologiques, en termes de développement et de rupture, ou sur ses rapports de simultanéité et de juxtaposition – a déterminé la matrice la plus durable dans laquelle les études benjaminienes ont pris forme. Il ne s'agit pas de nier ici les fondements réels sur lesquels cette périodisation repose²⁵, mais plutôt de brouiller l'image d'Épinal et les simplifications qui en résultent et en surdéterminent la lecture. Il nous importe de problématiser cette division trop rigide, de l'assouplir jusqu'au point critique où elle se plie puis se brise, et qu'apparaisse sur ses replis et par ses brèches la figure plus authentique de cette œuvre.

Pour en saisir les limites, prenons cette périodisation là où elle s'est exprimée le plus nettement, là où ayant fait son temps elle est venue se rassembler et se cristalliser de la manière la plus transparente. Dans un important chapitre consacré à Benjamin²⁶, Stéphane Mosès proposait une interprétation de l'œuvre à partir de la question de l'histoire, à laquelle son auteur aurait « au fur et à mesure de son évolution » apporté « trois réponses bien distinctes »²⁷. Ainsi propose-t-il une interprétation chronologique déclinée en trois paradigmes, qui présideront à la division en trois parties de son étude : un paradigme théologique (1916-1923), un paradigme esthétique

24 À la fin des années 1990, Irving Wohlfarth parlait déjà de ce débat sur la périodisation (prémarxiste/marxiste) comme une question rebattue et relevant de l'histoire. Il prenait pourtant la peine de poursuivre ce débat en y apportant lui-même une réponse en termes de *préfiguration*. Irving Wohlfarth, « L'esthétique comme préfiguration du matérialisme historique : *La théorie du roman* et *Origine du drame baroque allemand* », in : Gérard Raulet et Josef Fürnkäs (éd.), *Weimar, le tournant esthétique*, Paris, Anthropos, 1998, p. 121-122.

25 Notons qu'à des fins d'intelligibilité, cette division en vaut bien une autre. À ce titre, voir notamment les divisions, non moins fondées, proposées par Howard Caygill, afin d'en finir avec l'« inevitable levelling of Benjamin's work, and the reduction of its constituent paradoxes into stages of a developmental narrative or *Bildungsroman* ». Ainsi propose-t-il, se basant sur une lettre de Benjamin, une division en différents « cycles de production » (*Produktionskreis*), mais aussi la sobre division des écrits selon leur genre : 1) les courtes recensions critiques, 2) les études théoriques et dissertations académiques, 3) les grands essais critiques. Ces divisions ont au moins l'avantage d'intégrer des perspectives inhabituelles dans cette œuvre, ce dont elle a grandement besoin. Cf. Howard Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londres & New York, Routledge, 1998, p. x-xii.

26 « Walter Benjamin : les trois modèles de l'histoire », in : Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, p. 135-263.

27 Voir Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, p. 141-142.

(1923-1928) et un paradigme politique (1925-1940)²⁸. Pourtant, aussitôt cette division faite, l'auteur s'empresse d'en relativiser l'importance, en la complexifiant par des rapports, somme toute assez artificiels²⁹, d'interpénétration entre les différents stades. En vérité, ces amendements ne sont utiles qu'à une chose, à ruiner la périodisation qui vient d'être faite. Celle-ci ne résiste pas à l'examen le plus superficiel du corpus. En effet, à chacune de ces étapes, on peut relever la présence de catégories qui appartiendraient en principe aux autres paradigmes, sans que celles-ci ne soient en aucune façon ni en situation de subordination ni de subsistance. Dans chaque période, on retrouve des critiques d'ordres esthétique et littéraire, des textes de nature expressément politique et des textes à teneur théologique. Plus encore, dans une grande majorité des textes pris isolément, qui devrait appartenir à tel paradigme déterminé, on retrouve à l'avant-plan des concepts ou des motifs qui relèveraient de tel autre. Mais surtout, il est certaines notions centrales qu'il n'est pas possible d'isoler afin de les rattacher à un seul de ces domaines. À vrai dire, la théologie, l'esthétique et la politique sont présents à chacun des moments et sont, selon le geste philosophique propre à Benjamin, tout à fait inséparables, sans pourtant se confondre, noués les uns aux autres à partir d'un même fond commun. En pensant ces domaines de manière séparée, même s'il s'agit ensuite de les remélanger sous la contrainte de l'inadéquation qui ne peut manquer de ressortir, on s'interdit purement et simplement de penser ce qui fait véritablement l'unité et l'ampleur de cette œuvre.

D'une manière tout à fait étonnante, Mosès prend l'exemple de l'*image* comme *catégorie esthétique* qui assurerait la médiation entre le théologique et le politique³⁰. Or, l'*image* n'est en rien réservée à l'esthétique chez Benjamin, surtout si l'on considère cette dernière en tant que domaine séparé. Bien plutôt, la réflexion sur les *images*³¹ est le lieu de tous les croisements. Chez

28 Cette division en paradigmes sera reprise telle quelle par Gérard Raulet dans : *Le caractère destructeur : esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997, voir en particulier p. 20. Cette division structure également le plan d'un bon nombre de monographies sur Benjamin, de même qu'elle a orienté l'édition de la traduction française des *Œuvres* en trois volumes. Voir la présentation de ces volumes rédigée par Rainer Rochlitz, cf. *O*, I, p. 7-50.

29 En reliant tout simplement la chronologie et la subsistance des catégories des premiers paradigmes dans les paradigmes subséquents, Mosès en arrive à la conclusion : 1) que, du point de vue de la diachronie, le paradigme théologique est le plus stable, puisqu'il subsiste tout du long; 2) que, du point de vue de la synchronie, le paradigme politique est le plus complexe, puisqu'en tant que dernier il incorpore les deux autres; 3) enfin, que, du point de vue de la fonction dans l'économie générale, le paradigme esthétique est le plus central en tant qu'étape médiane. Cf. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 142-143.

30 Voir Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 143-144.

31 Et tous les mots formés à partir de *Bild* et *bilden* : *Gebilde, Bildner, Bildnis, Bildung, bildlich, bildhaft, Sternbild, Schriftbild, Denkbild, Abbild, Vorbild, Urbild*, etc.

Benjamin, l'art peut même être rattaché à la théologie, dans la mesure où il participe à un processus de sécularisation des images. Mais il n'y a pas lieu non plus de parler d'un primat de la théologie, puisque ce devenir profane des images déstabilise la théologie à son tour dans son devenir historique concret. Il y a entre ces deux domaines une codétermination qui empêche de les séparer en principe et *a priori*. Pour brouiller le regard un peu trop limpide de cette catégorisation, nous ne mentionnerons ici que deux exemples. Premièrement, dans le grand essai critique *Les affinités électives de Goethe*, publié en 1924 et 1925 – texte qui appartiendrait donc à ladite période esthétique –, Benjamin se lance dans une violente charge polémique à l'endroit de l'ouvrage sur *Goethe* de Friedrich Gundolf. Le tort de ce dernier fut, en confondant chez Goethe *vie* et *œuvre*, de « faire retomber sous l'empire du mythe les réalités qui commençaient à s'en libérer ». Dès lors, les formations (*Gebilde*) artistiques, ici la création littéraire, régresseraient à leur « stade précurseur, celui de la littérature magique ». La réfutation de l'attitude mythique de Gundolf – et par elle, c'est celle de l'École de Stefan George qui est visée – doit donc pour Benjamin « conditionn[er] [...] la connaissance d'un noyau lumineux à teneur rédemptrice » dans le roman de Goethe³². Deuxièmement, dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, que l'on considère généralement comme faisant partie des textes les plus matérialistes et politiques de Benjamin, on trouve, entourant la définition du concept d'aura, d'importantes réflexions théologiques sur les images³³. En effet, la reproductibilité technique des images dans les sociétés industrielles y est présentée comme bouleversant leur rapport à la tradition et parachevant ainsi leur sécularisation, faisant basculer le primat de l'un à l'autre de ses pôles, de la valeur culturelle à la valeur d'exposition, jusqu'à entraîner un changement de nature de l'art lui-même. La conclusion de Benjamin sera que ce bouleversement s'oriente vers une politisation de l'art, à l'encontre de l'esthétisation fasciste de la politique qui cherche à maintenir sa valeur culturelle et l'instrumentalise à ses propres fins. Les images sont donc loin d'appartenir en propre

32 *O*, I, p. 329-337; *GS*, I, p. 158-164. Il faut aussi souligner que ce texte, qui se voulait une critique exemplaire à la manière de celle que Friedrich Schlegel avait faite du *Wilhelm Meister*, est traversé de part en part de concepts d'ordre théologique, sans que ces catégories ne soient subordonnées à celles de l'esthétique, ni ne se les subordonnent. Nous pourrions simplement dire : ici esthétique et théologie partagent un seul et même monde. « Le *logos*, en effet, est propre à ce qui est véritablement divin, à ce qui ne fonde point la vie hors de la théologie. Au contraire, le trait commun de toute conception païenne est de donner le primat du culte par rapport à la doctrine (*der Primat des Kultus vor der Lehre*), et cette dernière se montre d'autant plus sûrement païenne qu'elle se réduit à l'ésotérisme. Le *Goethe* de Gundolf, cet informe piédestal de sa propre statuette, trahit, en tout sens du terme, l'initié d'une doctrine ésotérique qui ne tolère que par longanimité l'effort des philosophes pour percer un mystère (*Geheimnis*) dont il possède lui-même toutes les clés. » *O*, I, p. 335; *GS*, I, p. 163.

33 *O*, III, p. 269-316; *GS*, I, p. 473-508. Voir les sections III-V, et tout particulièrement les précieuses notes.

à l'esthétique comme champ séparé. Elles seraient même plutôt le milieu où se rencontrent et se croisent politique, esthétique et théologie.

L'unité de la pensée de Benjamin se fonde sur une philosophie du langage, conçu comme *médium* de l'expérience. Cette expérience n'est cependant pas déterminée de manière transcendante au sens classique du terme, mais intègre jusque dans son mode de constitution l'histoire dans ce qu'elle a de plus contingent³⁴. Ainsi, cette philosophie du langage fait-elle entrer en son sein tout le devenir historique de l'être humain, toutes les expressions ou manifestations de l'esprit humain, toutes ses extériorisations, ses objectivations. Elle ne peut travailler qu'à l'orée de l'histoire, de manière immanente. Pour reprendre une expression qu'emploie Benjamin pour caractériser le concept d'art des premiers romantiques : *un médium des formes reposant en lui-même (ein in sich ruhendes Medium der Formen)*³⁵. Dans cette perspective, la division stricte de la pensée de Benjamin en paradigmes ne peut que masquer l'unité et la cohérence de son geste, fondé sur cette conception du langage comme médium historiquement déterminé.

Benjamin avait d'ailleurs lui-même pleine conscience de l'unité de sa pensée de même que de la nature dissolvante de son approche à l'endroit des domaines institués. Il en prit très tôt conscience, tel que l'indique en des termes très généraux une lettre à Ernst Schoen de 1917 ou 1918³⁶. Dans un *curriculum vitae* rédigé après 1928, s'agissant de caractériser les efforts auxquels participait l'ouvrage sur le drame baroque allemand, Benjamin présentait cette unité de manière beaucoup plus spécifique :

tous mes efforts ont tendu jusqu'à maintenant à frayer un chemin vers l'œuvre d'art en réduisant en ruines la doctrine de l'art comme domaine spécifique (*Zertrümmerung der Lehre vom Gebietscharakter der Kunst*). Leur intention programmatique commune est de stimuler le processus d'intégration de la science qui fait de plus en plus tomber le cloisonnement rigide des disciplines [...] grâce à une analyse de l'œuvre d'art qui reconnaisse en celle-ci une expression complète des tendances religieuses, métaphysiques, politiques, scientifiques d'une époque et qui ne se laisse sous aucun de ses aspects réduire à la notion de domaine.³⁷

34 On peut souligner ici l'intérêt du jeune Benjamin pour le geste d'historicisation du transcendantal des premiers romantiques, d'ailleurs développé suite à son insatisfaction à l'endroit de la pensée kantienne de l'histoire.

35 *CCR*, p. 158; *GS*, I, p. 107. La traduction française propose : « un médium des formes se tenant par lui-même », qui a l'intérêt de nous rapprocher de l'image, employée par Adorno, du Baron de Münchhausen se sauvant des sables mouvants en se tirant lui-même par les cheveux. En tout cas, les deux traductions sont ici pertinentes.

36 « Actuellement des cohérences de la plus vaste envergure se déploient sous mes yeux et je puis dire que pour la première fois j'avance vers l'unité de mes pensées. [...] les questions concernant l'essence de la connaissance, du droit, de l'art, se rattache à mes yeux à celle de l'origine dans l'essence du langage de tout ce qu'exprime l'esprit humain ». *CI*, p. 152-153.

37 Walter Benjamin, *Écrits autobiographiques*, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 31-32 (traduction modifiée).

Mais, détruisant de la sorte les frontières qui déterminent la spécificité et le périmètre de légitimité des différents domaines³⁸, des différentes sciences, en les ruinant sous la pression d'un concept de langage si large qu'il frôle l'inconsistance, ne risque-t-on pas de perdre toute prise et que tout disparaisse dans cette nuit où tous les chats sont gris? C'est bien là un risque auquel s'exposent toutes les philosophies qui mettent au centre de leur approche un concept élargi d'esthétique, de même que celles qui y ont placé celui de médium, qui brouille ou plutôt remet sans cesse en jeu les frontières à l'aune de nouveaux agencements, de nouvelles lectures. Les choses ne perdent pourtant pas leur contour du fait que l'on voudrait s'en saisir d'une main plus souple, à de nouveaux frais. Chez Benjamin, cette main souple est ce concept élargi de langage auquel chaque chose, ainsi que son histoire, se voit reconduite et, si l'on peut dire, traduite pour être rendue dans son intégralité, autant que cela est possible à un moment singulier du temps.

1.4 *Polarisation*

La pensée de Benjamin n'a cessé de trouver dans les choses et les discours des polarités, de tendre aux extrêmes pour découvrir et se laisser travailler par le magnétisme qui fait tenir ensemble les mots, ensemble les choses, ensemble les mots et les choses. Jamais, cependant, il ne s'agira chez lui de prendre position par principe pour l'un ou l'autre de ces pôles, d'en faire valoir un aux dépens de l'autre. S'ils sont chacun abandonnés (*Verlassenen*) l'un par l'autre, c'est néanmoins *l'un avec l'autre* qu'ils sont abandonnés³⁹, l'un à l'autre qu'ils sont voués. Et il n'appartient pas au philosophe, en un geste aussi libre que sans conséquence, de se décider pour l'un ou pour l'autre. Geste que l'on prête volontiers à Benjamin, à tort pourtant, lorsque par exemple il s'agit de se demander si celui-ci était pour ou contre le déclin de l'aura, s'il prêchait sa destruction ou si au fond il n'en était pas secrètement nostalgique, ou encore si la critique benjaminienne est conservatrice ou destructrice et révolutionnaire⁴⁰. Or, on l'a souvent rappelé, la tête de Janus (*Janushaupt*), par laquelle Benjamin a une fois figuré sa propre attitude théorique, a

38 Cette remise en cause des domaines isolés trouvera une formule proprement matérialiste dans l'essai sur Eduard Fuchs (1937) : « Du même coup, l'histoire des idées en tant qu'histoire des constitutions politiques ou des sciences de la nature, de la religion ou de l'art, est détruite. [...] [C]ette pensée qu'Engels [...] remet en cause la clôture même de ces domaines et de leurs œuvres. » *O*, III, p. 174-175; *GS*, II, p. 467.

39 Cf. *O*, II, p. 266; *GS*, II, p. 362.

40 Voir Jürgen Habermas, « L'actualité de Walter Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation. » (1972), in : *Revue d'esthétique*, n°1, 1981, p. 107-130.

bien *une seule tête*⁴¹ pour deux visages, sans oublier que tout visage peut se voir couvrir d'un masque, et que celui-ci peut même être à transformation.

Notons également qu'il semble qu'en sa jeunesse Benjamin aurait été marqué par la dialectique polaire de la contraction et de l'expansion que l'on retrouve chez certains penseurs idéalistes proches de Schelling⁴², dialectique se trouvant au confluent de deux sources, l'une mystique et kabbalistique, dans les théories de la contraction divine⁴³, et l'autre plus philosophique, notamment dans le concept de grandeur négative chez Kant. Il serait sans doute vain de vouloir identifier exactement la source chez Benjamin de ce geste de considérer et de convertir chaque phénomène en termes de polarité. Non seulement parce que ce geste se retrouve chez plusieurs des auteurs auxquels on reconnaît généralement quelque influence (par exemple : Aloïs Riegl, Konrad Fiedler, Salomon Friedlaender, Aby Warburg), mais principalement parce que ces sources participent elles-mêmes à un paradigme qui s'est emparé des sciences humaines, et en particulier de l'esthétique, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle : le paradigme morphologique⁴⁴. Ce mode de pensée issu des écrits scientifiques de Goethe – de leur *empirisme délicat* (*zarte Empirie*) qui rejette aussi bien la déduction que l'induction, et pour lequel il s'agit de déceler à même les phénomènes des *types*, des *phénomènes originaires* (*Urphänomenen*) – s'est ici affranchi du seul champ des sciences naturelles pour s'intéresser aux formes historiques. On peut sans conteste placer la pensée de Benjamin à l'intérieur de ce paradigme⁴⁵, qu'il thématise lui-même expressément en termes de passage du domaine, païen, de la nature à celui, juif, de l'histoire⁴⁶. Ainsi ira-t-il jusqu'à polariser à son tour cet *empirisme délicat* entre, d'un côté, l'approche des premiers romantiques et, de l'autre, celle de Goethe⁴⁷. Contentons-nous ici

41 On sait que Benjamin possédait aussi, parmi les images dont il faisait grand cas, celle d'un Christ tricéphale.

42 Voir Bram Mertens, *Dark Images, Secret Hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 175.

43 Notamment, la figure kabbalistique du *tsimtsum*, de la contraction ou du retrait de Dieu comme acte créateur, ou encore celle des deux mains de Dieu dans le *Zohar*, la gauche qui juge et la droite qui dispense la grâce, voir Mertens, *Dark Images, Secret Hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, p. 104-105. Voir aussi Jürgen Habermas, « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », in : *Théorie et Pratique 1*, trad. par Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, p. 187-235.

44 Voir Andrea Pinotti, « Le regard pontife. L'histoire des images à l'épreuve de la morphologie », in : Emmanuel Alloa (éd.), *Penser l'image II. Anthropologie du visuel*, Les presses du réel, 2015, p. 77-101 et en particulier p. 93-94. Voir aussi Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, p. 178 sq.

45 Par ailleurs, cet *empirisme délicat* peut aussi être placé dans la lignée généalogique de la théorie critique qui cherche à lire et déchiffrer de manière immanente les phénomènes historiques et sociaux, considéré comme histoire devenu nature.

46 *LP*, p. 479; *GS*, V, p. 577 [N 2a, 4].

47 Voir l'appendice de la thèse sur le romantisme allemand : *CCR*, p. 165-177; *GS*, II, p. 110-119.

de relever chez Benjamin ce geste de polarisation, qui exclut d'emblée toute approche unilatérale. Lorsque celui-ci dessine la physionomie d'une œuvre littéraire ou d'un phénomène social, il ne priorise jamais un seul pôle de l'expérience, mais cherche à déterminer le jeu et les rapports polaires qui la structurent. L'erreur qui consiste à prioriser l'un de ces pôles pour le présenter comme la tendance principale et univoque de l'œuvre de Benjamin manque le cœur de sa pensée. Ce geste de réduction, qui est malheureusement devenu un lieu commun des études benjaminienes et le signe quasi obligé de ses polémiques stériles, finissant par s'épuiser, car ne pouvant tout simplement pas s'apaiser dans son objet.

Il est bien possible que toute interprétation doive participer, d'une manière ou d'une autre et selon différentes proportions, à une réduction de son objet. Il est peut-être même dans la nature de l'interprétation d'opérer un rapetissement, lorsqu'elle met en scène le texte dont elle cherche à dessiner l'image ou à faire l'analyse. Le marionnettiste n'est pas la pire des figures pour représenter la tâche de l'historien. Il nous faut cependant distinguer les réductions appauvrissantes, qui obscurcissent leur objet, lui font violence, l'emprisonnent dans leurs propres limites, de celles qui l'enrichiraient en même temps qu'elle s'enrichirait de lui, *lui prêterait voix* d'une manière *inouïe*, et qui puissent ainsi nous faire gagner, au croisement de l'œuvre et d'une actualité de l'interprétation, une plus grande intelligibilité, à proportion égale l'une de l'autre, de l'œuvre comme de cette actualité.

1.5 *La philosophie comme calligraphie*

« Ces peintres sont des lettrés » [...] antinomie qui trouve sa « résolution » dans un élément intermédiaire, lequel, bien loin de constituer un juste milieu entre littérature et peinture, embrasse intimement en quoi elles paraissent les plus irréductiblement s'opposer, c'est-à-dire la pensée et l'image. Nous voulons parler de la calligraphie chinoise.

- W. Benjamin, « Peintures chinoises à la Bibliothèque nationale »

Prolongeant sur un autre plan l'opposition classique entre théologie et matérialisme – comme l'une de ses survivances plus subtiles, son décalque plus discret –, on a pu distinguer⁴⁸

48 « En effet, la réception de cette œuvre inclassable est marquée par deux tendances interprétatives extrêmes qui, soit par manque d'intérêt dans les formes d'expressions littéraires qui la caractérisent soit au contraire par un enthousiasme a-critique à cet égard, finissent par passer à côté de la réflexion sur l'expérience qu'elle contient. »

deux tendances interprétatives se dessinent à l'intérieur de la réception des écrits de Benjamin : une première tendance qui se caractériserait par sa passivité, la réception et la répétition non critiques de ses images et de ses formules, et une seconde tendance qui, s'opposant à la première, se caractériserait plutôt par son effort de systématisation et sa volonté de transposer ces images dans le langage traditionnel de la philosophie. Les tenants de la première tendance se laisseraient proprement *fasciner* par la dimension poétique du discours benjaminien, par ses *formules*, sa puissance d'*évocation* et la dimension figurative de son écriture et de sa méthode qui la rapproche de l'*image*⁴⁹. Pour elle, c'est l'épaisseur du discours, si ce n'est son opacité en tant que telle, qui sont mises en valeur, sa dimension sensible, littéraire et religieuse⁵⁰, son *aura*, son *mystère*. Elle se tient proche de son objet, si proche qu'elle le toucherait – empathique, tactile et pour ainsi dire centrifuge –, jusqu'à reprendre telles quelles ses formulations, à les citer comme si elles étaient issues de quelque *révélation*⁵¹. C'est l'immédiateté du rapport qui domine, en quelque sorte son efficacité *magique*. La seconde tendance, quant à elle, opère une double *distance*, à la fois vis-à-vis de la dimension imagée du style de Benjamin, son ésotérisme ou sa cryptographie, que vis-à-vis de ces commentaires qui, sous l'emprise de son charme, y succombent et l'imitent. Il lui appartient ainsi d'avoir déterminé la conscience de cette opposition dans la réception, en se positionnant en réaction à la première tendance. Si l'on omet habituellement de nommer les représentants de cette dernière⁵², on peut faire remonter la généalogie de la deuxième aux *Études sur la philosophie de Walter Benjamin* de Rolf Tiedemann⁵³, coéditeur des *Gesammelte Schriften*,

Patricia Lavelle, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 2008, p. 21-28. Tout en nous associant à ce constat, il nous semble devoir déplacer le lieu d'embranchement de cette polarisation au-delà de la simple « expression littéraire », entendue au sens étroit, tel qu'il nous semble se présenter ici. De plus, ce qui motive l'une ou l'autre de ces attitudes nous semble dépasser les attitudes psychologiques de l'enthousiasme et du sang froid, mais relève à notre sens plutôt d'une différence de posture philosophique.

49 Il s'agit en réalité le plus souvent de quelques images et formules imagées, qui se réunissent comme *locis communes* autour de leur auteur, qu'on relie trop souvent et à tort à l'allégorie : l'automate joueur d'échecs, l'ange de l'histoire, le petit bossu, le saut de tigre dans le passé, la locomotive de l'histoire, la petite porte qui à chaque instant peut laisser passer le Messie, l'histoire broyée à rebrousse-poil, les citations comme bandits de grands chemins, etc. Quant à l'aspect figuratif de la méthode, celui-ci se prête beaucoup moins à une telle reprise non critique.

50 Au sens où la littérature a pu être tenue, au XIX^e en particulier, pour une religion sécularisée, en la personne et l'œuvre de Mallarmé notamment.

51 « [L]a prose philosophique de Benjamin [...] se prête énormément à ce qu'on l'érige en canon, je dirais presque : à ce qu'on la cite comme une sorte de Sainte Écriture. » BA, p. 81-82.

52 Celui qui succombe à la fascination est à plaindre plutôt qu'à critiquer, et l'on observe dès lors une certaine pudeur à son endroit.

53 Rolf Tiedemann, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, Arles, Actes Sud, 1987. Adorno souligne dans sa préface l'intention de l'ouvrage de transposer « dans la terminologie traditionnelle » de la philosophie. Adorno avait pour sa part déjà indiqué cette voie. Du côté de la réception française, voir surtout Rainer Rochlitz, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992; et Gérard Raulet, *Le caractère destructeur : esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*.

thèse dirigée par Adorno et publiée en 1965. Parlant au nom d'une certaine rationalité critique et s'appuyant sur une rhétorique de la transparence, elle cherche à se distancier de la puissance de fascination de cette œuvre et de son mode de présentation par sa compréhension analytique, chronologique et systématique. Elle tente d'abstraire de l'œuvre le dessin conceptuel qui la supporte, les principes philosophiques qui de l'intérieur la structurent, par-delà son habillage poétique, voire ornemental. Ses images se voient ou bien évacuées, ou bien renvoyées à leurs significations extérieures adéquates. Il s'agit de sauver les puissantes intuitions philosophiques de Benjamin en les extrayant de l'opacité dans laquelle il les avait enfouies, en les rapportant à une terminologie philosophique conventionnelle. On va même parfois jusqu'à se méfier de cette écriture, théorie saturée d'expérience sensible, nouvelle *Schwärmerei*, dont il faudrait produire la version exotérique, académique, si ce n'est même d'aller jusqu'à l'exorciser⁵⁴. D'un côté, donc, l'idolâtrie et la positivité de la révélation, de l'autre, l'iconoclastie et la négativité du concept.

Or, dans la mesure où cette polarité est l'un des moteurs du geste philosophique de Benjamin, qu'elle lui est inhérente, il ne nous semble pas que les questions posées par elle puissent être résolues par le choix de l'une ou l'autre de ses branches isolées⁵⁵. Il ne peut être question de choisir, si l'on cherche à produire une juste image de cette œuvre, entre l'adoration des images et leur pure et simple destruction, au nom de la loi qui derrière s'y découvrirait inscrite en lettres de feu. Ni la prendre de haut ni l'admirer d'en bas, mais la prendre par son milieu⁵⁶. Adorno et Scholem avaient tous deux reconnu la présence simultanée du *mystère* et de l'*évidence* comme caractéristique de l'expression de cette œuvre, de sa forme philosophique

54 « C'est comme s'il fallait « traduire » (*lato sensu*) en prose cette rhétorique, cette « discursivité oblique » de l'écriture benjaminienne, la « traduire » dans le discours prosaïque de la raison, dans le discours didactique de la philosophie [...] C'est ce que j'appelle mon projet de *prosaïsation*, qui consiste en une « destruction » de la rhétorique du discours tenu pour mieux retrouver l'intuition philosophique qui l'éclaire. C'est au prix d'une telle « profanation » que les études benjaminienes pourront vraiment sortir d'une sorte d'autisme mimétique et esthétisant [...] » Jean-René Ladmiral, « *Die Aufgabe des Übersetzers* – Sur l'horizon théologique qu'implique la métaphysique linguistique et littéraire immanente à l'esthétique de la traduction de Walter Benjamin », in : Klaus Garber et Ludger Rehm (éd.), *Global Benjamin*, Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992, Bd. I, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1999, p. 312-313.

55 Caygill était tout à fait fondé à remettre en cause le primat du « linguistique », au sens restreint, dans les études benjaminienes, dans la mesure où il y recouvrait la dimension sensible, *chromatique*, de cette philosophie (Caygill, *Walter Benjamin : The colour of experience*, p. 13 sq.). Toutefois, il ne nous semble pas devoir attribuer cette survalorisation à l'influence de Hamann, sinon à sa lecture superficielle, puisque chez lui le langage est conçu dans un contexte théologique en un sens très large, de telle manière que l'expérience sensible et les passions sont elles-mêmes des organes de la révélation, cf. Pierre Klossowski, *Les méditations bibliques de Hamann*, Paris, Éditions de Minuit, 1948, p. 16-17 et p. 31-33.

56 « Dire que la philosophie commence au milieu, c'est dire qu'elle n'identifie aucun de ses objets avec la réflexion originaire mais voit en eux un moyen terme dans le médium. » *CCR*, p. 79; *GS*, I, p. 43.

propre. De même qu'ils y ont vu l'entrelacement renouvelé de la mystique et de l'*Aufklärung*⁵⁷. Par conséquent, il nous semble décisif de saisir le rapport déterminé de ces deux pôles dans le geste philosophique de Benjamin, comprendre comment image et concept – et avec eux : mystère et raison, opacité et transparence, réception et conception, fascination et lucidité – se conditionnent réciproquement.

Ce rapport déterminé a d'ailleurs marqué de son sceau la terminologie employée par Benjamin pour caractériser la forme et l'intention de sa pensée, ainsi que certains concepts qui jusqu'à ce jour lui restent associés. Que l'on pense par exemple aux *constellations* (*Konstellationen, Sternbilder*)⁵⁸, aux *images de pensée* (*Denkbilder*)⁵⁹ ou encore au concept d'*image dialectique* (*dialektisches Bild*). Lorsque, dans son essai sur Benjamin, Hannah Arendt affirmait que celui-ci avait le don de penser poétiquement (*dichterisch denken*), elle ne faisait que reformuler à sa manière ce qui apparaissait déjà en toutes lettres dans ces composés de mots ainsi que la forme philosophique dont ceux-ci signalent la conscience pleine et entière. Cependant, nous ne pouvons la suivre lorsqu'elle tend à limiter la part philosophique de cette pensée au nom d'une écriture métaphorique, quelles qu'en soient les fins polémiques⁶⁰. Au contraire, le travail du

57 « Ce que Benjamin disait et écrivait donnait l'impression d'être issu du mystère, mais ce qui lui donnait sa force, c'était son caractère d'évidence. » *SWB*, p. 41-42. Voir aussi p. 30 et p. 96. Du côté de Scholem, « Dans les énoncés de Benjamin, l'évident se conjugue parfaitement avec l'énigmatique [...] formules rationnelles et mystique à la fois », *BA*, p. 83, voir aussi p. 34 et p. 86. En ce qui concerne la question de la fascination, il est intéressant de noter le rapport ambivalent d'Adorno à l'endroit de Benjamin : lui reprochant, d'une part, au sujet du travail sur Baudelaire une forme de fascination à l'endroit de la teneur matériel, substituant le mode métaphorique aux catégories de médiation et de procès global, dont résulterait une « exposition étonnée de la pure facticité », « au carrefour de la magie et du positivisme ». Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, trad. par Philippe Ivernel et Guy Petitdemange, Paris, Gallimard, 2006, p. 320 sq. (10.11.1938) et *SWB*, p. 22. Mais, d'autre part, dans son introduction aux *Schriften*, Adorno présente Benjamin comme porteur d'une « promesse », celle « d'une fascination unique en son genre ». Cette fascination plus positive – dont Adorno est redevable, ayant intégré à son œuvre une telle promesse, un tel espoir – serait dû à cette capacité d'aller au-delà des catégories de l'ordre existant, le monde habituel et ses fins, et ainsi de ne pas leur sacrifier des choses aussi décriées que le bonheur et « la possibilité de l'impossible ». *SWB*, p. 41 sq. Comme si Benjamin finissait par succomber précisément là où il était porteur d'espoir, comme si le travail philologique et l'immersion (*Versenkung*) esthétique dans le matériau devaient finalement entraîner la noyade.

58 *ODBA*, p. 23-25 et p. 31-32; *GS*, I, p. 207-209 et p. 214-215. On peut ajouter que, contre l'intention systématique et sa chaîne de déductions, Benjamin fait valoir la forme médiévale de la mosaïque comme mode de présentation, réalisée à partir des fragments ou *éclats* (*Bruchstücken*) produits par le travail du concept.

59 Selon le nom donné à une petite collection de proses, voir *ImP*, p. 235-243; *GS*, IV, p. 428-433. Il faut entendre *Denkbilder* au double sens du génitif : à la fois des images qui sont engendrées par la pensée et qui l'engendrent à leur tour. « Le bon écrivain ne dit pas plus qu'il ne pense. [...] Le dire est en effet non seulement l'expression mais la réalisation de la pensée. Ainsi la marche n'est pas seulement l'expression du désir d'atteindre un but, mais la réalisation de ce désir. » *ImP*, p. 236; *GS*, IV, p. 429. Sur les origines de l'expression de *Denkbilder* et le déplacement qu'y opère Benjamin, voir *SWB*, p. 31-32.

60 Cf. Hannah Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, trad. par Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Paris, Allia, 2014, p. 12, mais surtout p. 32 sq. À ce sujet, voir les importantes remarques de Wohlfarth. « On ne saurait

concept est le pendant de celui des images⁶¹. Benjamin place la tâche du philosophe à la jonction de l'artiste et du chercheur⁶². C'est son geste même qui l'engage à une écriture qui tend à devenir image et aux images qui tendent à se faire écriture. La tâche d'interpréter devient celle de déchiffrer ce qui résiste à même ce qui résiste⁶³. En cela, elle demeure toujours très près de l'acte de traduire, d'une transposition médiale. S'il y a bien un fonds mythologique dans la prose de Benjamin – une saisie du monde par l'image tout autant que la récollection et le renouvellement des images mythiques passées –, jamais il ne s'agira pour lui de s'en satisfaire, et au contraire s'agira-t-il toujours de s'en affranchir. Seulement, la pensée ne peut faire l'économie d'une confrontation répétée avec le monde sensible et sa mise en forme historique, et elle doit nécessairement sacrifier à l'esthétique si elle ne veut pas se pétrifier dans le squelette catégoriel d'un système clos et *a priori*⁶⁴. Autrement, la destruction analytique du signe et la négativité du concept finissent par se transformer en leur contraire, le décalque logique du monde qui l'emprisonne dans une image. Ni l'image et ses couleurs flamboyantes d'un côté, ni le signe et son manteau de grisaille de l'autre, mais le *jeu (Spiel)*⁶⁵ immanent et historique entre ces deux

certes nier le rôle déterminant que joue l'image chez Benjamin. Cependant, l'image dialectique, considérée comme un « négatif » qu'il s'agit de « développer », n'est pas purement poétique, mais une « image-pensée » (*Denkbild*) pénétrée du travail du concept, et le moment où elle se cristallise en image n'est que la synthèse de ce travail analytique. » Wohlfarth, « Walter Benjamin : le « médium » de l'histoire », p. 143. Il nous faut cependant exprimer une réserve quant à ce qui semble ici être une identification entre image dialectique et image de pensée. Elles peuvent bien avoir un fonds commun, elles ne sont pourtant pas identiques. Quant à la caractérisation d'Arendt, il se pourrait bien qu'elle serve avant tout, dans son intention d'arracher Benjamin à sa filiation francfortoise, à rapprocher insensiblement celui-ci du concept emphatique de *pensée* du dernier Heidegger, qui se doit d'être distinct de la philosophie de tradition métaphysique.

61 Voir la reprise de ces questions systématiquement développées par Adorno et Horkheimer : « La séparation du signe et de l'image est inéluctable. Mais lorsqu'elle est étourdiment et complaisamment hypostasiée, chacun des deux principes isolés tend à la destruction de la vérité. » Voir Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 34 sq.

62 « Si la tâche du philosophe est de tenter une description du monde des idées telle que le monde empirique s'y dissolve, il atteint cette fameuse situation moyenne (*erhobne Mitte*) entre le chercheur et l'artiste. » ODBA, p. 29; GS, I, p. 212 (traduction modifiée).

63 Dans un double refus de la transposition rationaliste et de l'imitation poétique, Lavelle emprunte cette voie du déchiffrement et en montre la fécondité dans son importante monographie sur Benjamin, qui reste l'une des meilleures contributions en langue française. Voir *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, p. 25. Cependant, il nous semble qu'elle cède parfois, en voulant éclairer les images benjaminienes en les rapportant à la conceptualité d'autres systèmes philosophiques (principalement à celui de Kant amendé par la métacritique de Hamann), à une forme d'allégorisation, au sens du concept négatif d'allégorie pourfendu par Benjamin dans son livre sur le drame baroque allemand, c'est-à-dire comme simple faire-valoir du concept classique de symbole. Ainsi, se contente-t-elle parfois d'un rapport illustratif et conventionnel entre une image et une idée, ce à quoi la systématité invite d'ailleurs mécaniquement.

64 « Tant que [le concept de système] détermine la philosophie, elle court le risque de se contenter d'un syncrétisme qui cherche à capturer la vérité dans une toile d'araignée tendue entre les connaissances, comme si elle venait s'y faire prendre de l'extérieur. » ODBA, p. 24; GS, I, p. 208.

65 Le *jeu (Spiel)* chez Benjamin, qui occupe une place discrète mais persistante, est à prendre au double sens du ludique et de l'espacement mécanique. Il n'est pas loin d'un usage élargi, dans le sens d'une philosophie de

pôles du langage, le travail continu de l'un sur l'autre, dans une réécriture et un rééquilibrage constant, qu'aucune action humaine ne pourra d'elle-même arrêter, de sa propre initiative achever ou totaliser. Pour autant qu'elles puissent être séparées, la question de la forme de la philosophie chez Benjamin nous conduit à la question de son contenu, et nous renvoie à l'opposition entre théologie et matérialisme. Entre les deux attitudes distinguées plus haut, celle qui se rassasie de l'immédiateté de l'image, en reste au chatoiement de sa surface dorée, et celle qui n'y voit que le symbole d'un arrière-monde, d'une loi de la raison autonome et ses significations transcendantes, il y a la mince ligne qui dessine l'espace de jeu, proprement critique, la corde raide sur laquelle marche dangereusement la pensée de Benjamin.

l'histoire, du *libre jeu* des facultés dans le jugement esthétique chez Kant.

CHAPITRE II

2.1 De l'inintelligibilité ou de la théorie critique comme funambulisme

*J'appris alors que qui combat contre la nuit doit sonder et
agiter sa ténèbre la plus profonde jusqu'à ce qu'elle donne sa
lumière*

- W. Benjamin, Lettre à H. Belmore

*Contrairement aux lectures scientistes, Marx pense l'ésotérisme
des formes visibles. [...] Loin d'un âge des Lumières assuré de
ses représentations, Marx s'est voué à l'occultisme du monde.
Mais c'est l'intelligence qui a le dernier mot : alors
l'occultisme devient un illuminisme.*

- B. Pinchard, *Marx à rebours*

Il y aurait, selon Benjamin, « deux manières de manquer fondamentalement les écrits de Kafka. L'une l'interprétation naturaliste, l'autre l'interprétation surnaturelle »⁶⁶. Cette évaluation, nous pourrions tout aussi bien l'appliquer à son auteur. Dans les deux cas, l'épreuve de ce qui résiste est sacrifiée à un schéma donné à l'avance, à son sens. Or, l'opacité est précisément le fil sur lequel marche périlleusement la philosophie de Benjamin, pour laquelle, selon le mot d'Adorno, la clé du rébus n'est pas donnée. Aux figures des arts de la scène dans lesquelles la théorie critique aime à reconnaître ses propres traits – celles du clown, du mime, du comédien –, il faudrait encore ajouter celle du funambule, oscillant entre deux pôles sur sa corde toujours raide, pôles qui dans la chute menacent de se transformer en dangereux abîmes. Cette ligne est celle du *mystère*, celle de la frontière déterminée entre l'intelligible et l'inintelligible, entre la raison et ce qui *au-delà de ses bornes lui échappe et par-devers elle la constitue*. C'est dans la manière dont on conçoit et positionne cette question du mystère, le point de rencontre dont il est le nom, que se détermine le rapport entre opacité de l'image et intelligence de l'image, et que se

⁶⁶ O, II, p. 435; GS, II, p. 425 (traduction modifiée). Ici, l'interprétation surnaturelle est celle de la théologie, et la naturaliste celle de la psychanalyse. Roland Barthes aura cette formule heureuse, que si « l'œuvre de Kafka se prête à tout le monde [c'est parce qu'elle] ne répond à personne. » Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 139.

découvre en même temps un point de convergence, si ce n'est une ligne de fuite, entre théologie et matérialisme.

On a été tenté de tirer l'œuvre de Benjamin du côté de l'ésotérisme, voire de l'occultisme, de telle manière que le mystère, en principe intransmissible, ne soit malgré tout réservé qu'à quelques initiés⁶⁷. Il en résulte un va-et-vient plutôt lâche entre une forme d'irrationalisme et de secret, dont la clé s'inscrirait en toutes lettres sous la plume bienheureuse de celui qui l'a découverte. Et sans aller aussi loin, plusieurs commentateurs insistent sur la nature cryptique et secrète de cette œuvre⁶⁸, sans pourtant rien proposer de probant quant à la raison ou la nature de ce cryptage, sinon qu'eux aussi en détiennent la clé et qu'ils la déploient devant nos yeux. Que cette œuvre ne se soit pas présentée sous un jour aussi franc à chacun de ses moments, qu'elle ait ses difficultés qui lui sont propres, que celles-ci soient bien grandes, nul n'en disconvient. Mais Benjamin ne s'est jamais abandonné à l'ésotérisme *au sens fâcheux du terme*, pas plus qu'il n'a conçu la dimension littéraire de sa méthode comme le beau vêtement d'une idée revêche, ni l'écrin d'une idée précieuse⁶⁹. Benjamin s'est toujours vigoureusement et expressément opposé à l'occultisme⁷⁰. La lumière qui traverse ses écrits est bien celle de la raison⁷¹ – *c'est l'intelligence qui a le dernier mot* – mais il s'agit d'une rationalité fondamentalement inachevée, rivée à l'histoire et aux formes du langage et de l'expérience qui émergent en elle – qu'elle est en réalité –, devant résoudre les problèmes qui de manière immanente s'y posent, indexée à un degré déterminé d'inintelligibilité et de péril⁷². Si Benjamin s'est parfois permis de visiter l'*arrière-*

67 Voir par exemple les affirmations excessives chez Mertens : *Dark Images, Secret Hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, p. 136-140. Auxquelles il vaut la peine d'opposer le témoignage de l'un de ces prétendus initiés : « [Benjamin] était dénué de toute affectation ésotérique, du goût de n'écrire que pour des initiés; jamais Benjamin n'a pratiqué une « pensée privilégiée » » *SWB*, p. 41. Aussi : « J'ai dit une fois que les propos de Benjamin sonnaient comme s'ils provenaient du secret mais qu'il n'était en aucune façon un penseur ésotérique au sens le plus fâcheux de ce terme, que certains de ses jugements qui frappaient de plein fouet les idées habituellement admises, présentaient en eux-mêmes une évidence absolument caractéristique qui les lavait complètement du soupçon de secret ou même de bluff », *SWB*, p. 96.

68 Par exemple, Marc Goldschmit, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris, Hermann, 2010, p. 6 et p. 14-15 en particulier. Voir aussi Lavelle, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, p. 27.

69 Voir les *postulats* du style philosophique, *ODBA*, p.29; *GS*, I, p.212. Cf. aussi *O*, I, p. 255; *GS*, IV, p. 16-17.

70 Voir l'annonce programmatique de la revue *Angelus Novus*, datant de 1922, que Benjamin devait diriger et qui ne verra finalement jamais le jour : « Disons-le franchement : dans ces pages, on ne rencontrera l'occultisme spiritualisme, l'obscurantisme politique et l'expressionnisme catholique qu'en tant qu'objets de la critique la plus impitoyable. Par conséquent, [...] elles renoncent à l'obscurité confortable de l'ésotérisme [...] On aspirera bien plutôt à une rationalité conséquente. » *O*, I, p. 270; *GS*, II, p. 244.

71 Voir *SWB*, p. 11 et p. 33.

72 Dans *La tâche du traducteur*, texte qui comporte une forte coloration messianique : « Une solution de cette extranéité (*Lösung dieser Fremdheit*) qui soit plus que temporelle et provisoire (*zeitliche und vorläufige*), qui soit

*chambre humide du spiritisme*⁷³, c'est précisément du fait de cet inachèvement, dont témoignent les expériences de ses espaces limites. C'est en ce sens que l'on doit comprendre la remarque extravagante rapportée par Scholem selon laquelle « [u]ne philosophie qui n'inclut pas, et ne peut pas expliquer, la possibilité de lire l'avenir dans le marc de café n'est pas une philosophie authentique »⁷⁴. Aucune expérience n'est perdue pour la philosophie⁷⁵, pas même celle de l'occultisme. Chacune peut devenir l'emblème d'un problème déterminé que se pose la vie historique, emblèmes s'inscrivant au *registre des rêves égyptiens à l'usage de qui s'éveille*⁷⁶. La *conscience connaissante*, le sujet de la pensée moderne, n'est elle-même conçue par Benjamin que comme une variété de la conscience délirante, tout en conservant intacte sa valeur d'exactitude sur le plan de la connaissance⁷⁷. C'est donc à partir de cet inachèvement qu'il faut comprendre l'intérêt de Benjamin pour les sciences occultes et les expériences limites, ainsi que le rôle *heuristique* qui leur a fait jouer dans sa pensée⁷⁸.

Quant à la difficulté propre à l'écriture de Benjamin, celle-ci vient précisément relayer cet inachèvement, en tant qu'elle refuse de noyer le particulier sous l'universel d'une rationalité anhistorique et de ses principes *a priori*. Au contraire, elle se laisse dériver, s'immerge (*versenken*) dans le détail de son matériau, de sa teneur matérielle (*Sachgehalt*), qu'il s'agit de présenter (*darstellen*), afin que, sans déduction ni démonstration, se dessine, presque malgré elle

instantanée et définitive (*augenblickliche und endgültige*), voilà ce qui est refusé aux hommes, ou, du moins, vers quoi ils ne peuvent tendre dans l'immédiat. » *O*, I, p. 252; *GS*, IV, p. 14.

73 *O*, II, p. 117; *GS*, II, p. 298.

74 *HA*, p. 75.

75 Il est difficile de ne pas penser à cette attitude philosophique qui avance en s'exposant à ses propres limites, à son *dehors* – qu'il s'agisse de celles de la folie, de la drogue, celles fournies par l'ethnographie, l'art ou la littérature – attitude dont l'un des représentants les plus éblouissants fut assurément Michel Foucault. L'étude qui mettrait en rapport l'œuvre de ce dernier avec celle de Benjamin reste à écrire et serait assurément riche en perspectives fécondes, surtout en ce qui a trait à leur méthode de présentation de l'histoire.

76 *CR*, I, p. 219; *GS*, III, p. 199. Benjamin jouant ironiquement sur l'un des thèmes favoris de la littérature ésotérique.

77 Voir *O*, I, p. 186; *GS*, II, p. 162. En l'occurrence, cette conscience connaissante est celle du sujet transcendantal kantien. En historicisant la philosophie transcendantale à l'aune d'une philosophie historique du langage, l'expérience des limites de la raison se voit métamorphosée – prenant à la lettre une telle spatialisation de la raison – en expérience de ses seuils (*Schwellen*). À propos du motif récurrent des seuils chez Benjamin, cf. Winfried Menninghaus, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, en particulier p. 26-58.

78 « [...] le penchant à lier cette clairvoyance avec des théories fantastiques, théories que, dans sa période antérieure, il abandonnait facilement si on le contredisait, pour chercher ensuite à creuser plus profondément la chose elle-même, alors que, dans sa période ultérieure, il les conservait souvent avec opiniâtreté, sous le prétexte d'une démarche purement heuristique. » *HA*, p. 86. Il est même arrivé que Benjamin, lors d'une rencontre avec Scholem en 1938, de qualifier son marxisme d'« heuristique et expérimental », *HA*, p. 230.

et obliquement⁷⁹, l'intelligence d'une configuration, d'une idée, qui entame l'opacité d'une situation historique donnée⁸⁰; ou pour le formuler en termes adorniens inspirés de Freud et de Weber, une interprétation qui fasse l'économie de la catégorie du sens. S'il semble bien y avoir une philosophie spéculative et théologique à la base de cette méthode, avançant parfois masquée, celle-ci finit néanmoins par saper ce qu'elle pourrait avoir en elle de principes métaphysiques, en se vouant à *corps perdu* à son objet⁸¹. Cette méthode a donné naissance à des textes remarquablement denses et difficiles, où s'entremêlent l'abstraction la plus haute et l'attention la plus minutieuse à la texture du sensible, au détail le plus insignifiant (*Geringste*). La difficulté propre à ces textes tient davantage à leur composition, à l'accumulation d'éléments apparemment autonomes, qui ne suivent pas le cours linéaire d'une démonstration, mais s'agencent pour ainsi dire spatialement. Ce travail *philologique*⁸² vise à produire par une expérimentation historique et immanente, à même l'opacité non dissimulée de son matériau⁸³, la présentation imagée (*bildhaft, bildlich*) qui soit l'occasion d'une lisibilité (*Lesbarkeit*) ou d'une connaissabilité (*Erkennbarkeit*) nouvelle, *instantanée*, qui s'apparentera à un type particulier d'illumination, que Benjamin baptise quelque part du nom pour le moins paradoxal d'*illumination profane* (*profanen Erleuchtung*). Cette illumination est l'expérience du *mystère*, le point précis où s'embrassent

79 Chez Benjamin, la *monstration* ou la *présentification* comme « détour » remplace la démonstration, de telle manière que son écriture tend à devenir un montage de citations, montage qui cherche à produire expérimentalement l'*éclatement* de l'intention : « La méthode de ce travail : le montage littéraire. Je n'ai rien à dire. Seulement à montrer. » *LP*, p. 476; *GS*, V, p. 574 [N 1a, 7].

80 Voir notamment *SWB*, p. 11 et p. 27-28.

81 « Sa méthode spéculative rejoint paradoxalement la méthode empirique. » *SWB*, p. 44. « La confiance qu'il a placée en l'expérience, dans ce sens particulier que l'on ne saurait guère définir en termes généraux mais que seule la pratique de sa pensée peut livrer, interdit d'énoncer ce que l'on nomme habituellement des principes, et d'en déduire le reste comme leur conséquence logique. À ce propos, il est difficile de déterminer dans quelle mesure Benjamin lui-même nie radicalement le concept de principe, et dans quelle mesure il préfère seulement passer sous silence de telles idées, pour les laisser exercer leur action d'autant plus efficacement depuis leur lieu caché, de sorte qu'elles éclairent ainsi les phénomènes, alors qu'elles aveugleraient nécessairement celui qui chercherait à les regarder directement en face. » *Ibid.* p. 52-53. Cette question des principes et du rôle de la théorie sera l'objet de discussions tendues entre Benjamin et Adorno. Voilà en tout cas ce qu'écrivait le jeune Adorno, dans un passage pétri de concepts benjaminien, qui justifie la qualification de son auteur comme *disciple* de Benjamin : « nulle part les affirmations générales ne sont plus douteuses que pour une philosophie qui souhaiterait exclure de son champ les affirmations abstraites et générales et n'en a besoin que face à l'urgence de la transition. » Voir *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. par Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008, p. 17-19.

82 Benjamin reprend des romantiques le programme d'une philosophie comme philologie, voir *C*, I, p. 313 (5.3.1924) et lorsqu'elle s'occupera du texte du monde cette philologie deviendra théologie, *LP*, p. 477; *GS*, V, p. 574 [N 2, 1].

83 « [L]a citation sera le seul élément d'autorité d'un projet plus éducatif que didactique », *ODBA*, p. 24; *GS*, I, p. 208.

intelligibilité et inintelligibilité⁸⁴. Voilà tout l'ésotérisme de Benjamin, qui est moins le sien propre que celui des langages et de l'histoire, à l'égard duquel la philosophie ne peut prétendre à l'extériorité et à l'autonomie *sans prononcer sa propre condamnation*⁸⁵. Ainsi la forme de la philosophie est-elle fondamentalement dérivée, elle est le devenir profane de l'exégèse biblique dont le texte s'étend désormais à l'ensemble de la Création et de l'histoire⁸⁶. Il est étonnant que l'on ait tant insisté sur l'hermétisme d'un auteur qui, au-delà de cet ésotérisme inhérent à l'histoire et de son *auto-présentation* – de cet *inachèvement pris au sérieux* jusque dans la forme philosophique –, a presque toujours défendu et privilégié expressément un modèle d'écriture philosophique *rationnelle, réflexif, critique, technique* (et même *mécanique*), *prosaïque*, et surtout – parce que cette caractérisation hölderlinienne est pour Benjamin à l'origine de son idéal de prose philosophique – *sobre (nüchtern)*⁸⁷. Quant à l'usage plus restreint de l'image dans ses textes, celui-ci fournit certainement l'occasion d'un effort de lecture – d'un apprentissage du déchiffrement, une *philologie de l'image* –, mais dont peut-être la philosophie comme discipline académique a fini par en déprécier la patience, sous la pression d'un formalisme issu des sciences de la nature qui envisage avec méfiance le corps de la langue⁸⁸.

84 Pour la formulation adornienne de cette mystique paradoxale, voir *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 18.

85 « la vérité [...] est l'enjeu des langages. Ce qui dans les projets philosophiques relève de la méthode ne se dissout pas dans leur agencement didactique. Ce qui ne veut rien dire d'autre, si ce n'est qu'il y a en eux une ésotérique dont ils sont incapables de se défaire, qu'il leur est interdit de renier, dont ils ne peuvent tirer gloire sans prononcer leur propre condamnation. » *ODBA*, p. 24; *GS*, I, p. 207.

86 « La Création tout entière est pour Benjamin une écriture qu'il faut déchiffrer alors que l'on n'en connaît pas le code. Il plonge dans la réalité comme dans un palimpseste. Interprétation, traduction, critique, tels sont les schémas de sa pensée. [...] il lui est arrivé de parler de sa méthode comme d'une parodie de la méthode philologique. Sur ce point, on ne devrait pas non plus sous-estimer l'influence du modèle théologique, de la tradition juive et surtout mystique de l'exégèse biblique. L'opération qui consiste à considérer les textes profanes comme des textes sacrés n'est pas celle qui est la moins sollicitée par ceux qui cherchent à séculariser la théologie pour la sauver. » *SWB*, p. 49.

87 Voir *CCR*, p. 154-161; *GS*, I, p. 103-109, et *ODBA*, p. 25; *GS*, I, p. 209. « La sobriété de la prose (*prosaïsche Nüchternheit*) reste [...] la seule manière d'écrire qui convienne à la recherche philosophique. »

88 Cf. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. par Gérard Coffin *et al.*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 74-76. L'une des pistes qu'il serait intéressant d'approfondir, pour prolonger les études interprètent Benjamin à l'aune de la conceptualité kantienne, serait celle d'une aggravation de la remarque incidente de Kant dans sa troisième critique sur la langue de la philosophie, dont un grand nombre d'expressions auraient leur fondement dans l'hypotypose symbolique, à l'intérieur d'un usage réfléchissant du jugement (cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 264-265 [§59]). Ce qui permettrait de prolonger, d'une manière assez excentrique il est vrai, la caractérisation *critique* de l'intellect humain par rapport à l'intellect divin (*intellectus archetypus*) comme *intellectus echtypus*, c'est-à-dire *qui a besoin d'image* (cf. *ibid.*, p. 344-348 [§77]); humilité critique qui comme nous le verrons résonne fortement avec la distinction faite par Benjamin entre verbe divin et langage humain.

2.2 Kafka, l'organisation comme théâtre de gestes ou comme destin

Ce discours totalement vide de religion déborde d'explications à fondement religieux. Il est à la fois le moins et le plus religieux du monde. [...] La religion n'est chez lui ni consolation, ni salut, elle est le truc des trucs du mauvais théâtre de la vie.

- B. Pinchard, *Marx à rebours*

Le monde de Kafka est un grand théâtre. À ses yeux, l'homme est par nature comédien.

- W. Benjamin, « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort »

À l'encontre des lectures marxisantes de Benjamin, Scholem avait attiré l'attention sur la notion d'*illumination profane* dans l'essai sur le surréalisme de 1929⁸⁹, mettant de l'avant la présence continue chez Benjamin d'éléments occultes, de fantasmagories et avant tout d'expériences mystiques, expériences qu'à raison et *a fortiori* concernant Benjamin il élargissait bien au-delà du rapport à Dieu⁹⁰. Ainsi citait-il le long passage sur le *renversement dialectique de l'ivresse*⁹¹ et sur l'illumination profane qui la prolonge, où l'on peut lire :

nous ne pénétrons (*durchdringen*) le mystère (*Geheimnis*) que pour autant que nous le retrouvons dans le quotidien (*im Alltäglichen*), grâce à une optique dialectique qui reconnaît le quotidien (*das Alltägliche*) comme impénétrable (*undurchdringlich*) et l'impénétrable comme quotidien. [...] Le lecteur, le penseur, l'homme qui attend, le flâneur sont des types d'illuminés tout autant que le fumeur d'opium, le rêveur, l'homme pris d'ivresse. Et de plus profanes.⁹²

Or, à tant vouloir insister sur ce que manqueraient les lecteurs marxistes de Benjamin, à savoir l'*ambivalence* d'un tel passage, la présence du mystère dans la réalité et les gestes les plus quotidiens, il semble que Scholem finisse par oublier cela même dont il reproche le manque chez ses adversaires, se réfugiant dans l'univocité d'une tautologie qui pour le coup n'a plus rien de dialectique : « [c]ar « l'illumination profane » est toujours une illumination, et rien d'autre »⁹³, et

89 BA, p. 137-139.

90 « Benjamin savait que l'expérience mystique comporte de multiples strates, et ce fut cette complexité qui joua, justement, un si grand rôle dans sa pensée et dans sa production. » Voir BA, p. 85-86.

91 Il faudra se souvenir de ce renversement dialectique de l'ivresse lorsque nous traiterons du point culminant du livre sur le drame baroque, publié en 1928, qui se conclut sur une *conception sécularisée de l'extase*. D'autre part, cette ivresse ne doit pas être comprise ici comme *mania*, contradictoire à la *sobriété* (*Nüchternheit*) avec laquelle elle entretient plutôt, dans sa dialectique, un rapport de complémentarité, voir Irving Wohlfarth, « L'attendant, le venant, le pensant, l'écrivant... Sur quelques types d'illumination profane chez Walter Benjamin », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2013/3, n°79, p. 357.

92 O, II, p. 131; GS, II, p. 307-308.

93 BA, p. 138.

il est révélateur que Scholem tronque précisément dans sa citation les quelques mots qui désavoueraient son propre geste interprétatif, où l'on peut lire qu'« [i]l ne nous avance à rien [...] de souligner, avec des accents pathétiques ou fanatiques, le côté énigmatique des énigmes (*die rätselhafte Seite am Rätselhaften*) »⁹⁴. En réalité, Scholem se contente d'*élargir* subrepticement les notions d'illumination et de mystère aux réalités quotidiennes, et ainsi ne franchit-il que la moitié du chemin indiqué par Benjamin, celui d'un aller-retour chiasmatique duquel aucun des deux pôles ne ressort intact : « [c]ar c'est une chose singulière que cette dialectique de l'ivresse. Toute extase dans l'un des mondes ne serait-elle pas, dans le monde complémentaire, humiliante sobriété⁹⁵? » Si l'illumination profane n'était qu'une illumination et rien d'autre, on comprendrait mal l'insistance de Benjamin à opérer le déplacement qu'il y opère en la qualifiant de *profane*, et qu'un tel déplacement puisse précisément être défini comme le véritable dépassement de l'illumination religieuse, son dépassement créateur (*die schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung*)⁹⁶. Et Scholem de conclure : « à la différence de la conception matérialiste d'une telle expérience du quotidien, qui fait disparaître l'expérience mystique ou occulte, celle-ci est encore justement présente dans [l'illumination profane] »⁹⁷. Voilà qui est vite dit.

94 O, II, p. 131; GS, II, p. 307. Sans compter que rien n'est dit du paragraphe d'où provient cette citation, qui s'ouvre en définissant la tâche du surréalisme : celle de *gagner à la révolution les forces de l'ivresse*.

95 O, II, p. 119; GS, II, p. 299. Ce passage rappelle une lettre de Benjamin à Scholem, datant du mois de mai 1926 (voir C, I, p. 387-388), au sujet de son engagement éventuel auprès du parti communisme, dans laquelle il suggère dans le domaine de l'action une identité entre la politique et la sphère religieuse qui prenne la forme, selon la traduction habile de Michael Löwy, d'une *paradoxe réversibilité réciproque* entre les deux (*im paradoxen Umschlagen des eines in das andere*), Walter Benjamin : *Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses* « Sur le concept d'histoire », Paris, Éditions de l'éclat, 2014, p. 31 sq. Löwy se sert de cette expression pour caractériser sa propre interprétation des *Thèses*, qu'il considère être à la fois matérialiste et théologique. Il cherche ainsi à se distinguer de l'interprétation matérialiste, qui ne voit dans la théologie qu'une métaphore, et de l'interprétation théologique, qui ne voit dans le matérialisme qu'une terminologie. Si cette posture est sans conteste plus probe d'un point de vue philologique, il nous semble cependant que Löwy ne fait que juxtaposer les deux interprétations dont il voudrait se distinguer, et échoue à justifier philosophiquement le lieu de cette conjonction et de cette réversibilité, de telle manière que le théologique ou le matérialisme ne sont le plus souvent présentés que comme l'*image*, le *correspondant* ou l'*équivalent* l'un de l'autre : voir par exemple *ibid.*, p. 86. Le « romantisme révolutionnaire » – « *Weltanschauung* comme critique culturelle de la civilisation moderne (capitaliste) au nom de valeur pré-moderne (pré-capitaliste) » (*ibid.* p. 14) – ne nous semble absolument pas pouvoir jouer ce rôle d'intermédiaire, tout simplement parce qu'il est inexact de placer Benjamin sous cette catégorie, qui par ailleurs noie les rapports complexes et déterminés qu'il entretenait avec les différentes formes de romantisme. Dans tous les cas, les romantismes auxquels se réfère Benjamin, que ce soit pour s'en distancer ou s'en rapprocher, ne sont pas celui-là.

96 O, II, p. 116; GS, II, p. 297. Sans compter que cette *illumination profane*, d'inspiration *matérialiste anthropologique*, doit elle-même indiquer la voie de « cet autodépassement qu'appelle le *Manifeste communiste* », voir O, II, p. 134; GS, II, p. 310.

97 BA, p. 138-139.

Certes, Benjamin n'a jamais été marxiste, au sens d'une quelconque orthodoxie⁹⁸. C'est néanmoins au lieu précis où Scholem tente de l'arracher au marxisme, sur cette corde raide du mystère, qu'un passage entre la métaphysique de Benjamin et son matérialisme historique est possible, le lieu également où le chemin philosophique de ces deux amis se sépare. De quel ordre sont donc ce *quotidien impénétrable* et cet *impénétrable quotidien* qui comme mystères puissent être l'occasion d'une illumination profane? Dans l'essai sur Kafka de 1934 – que Scholem brandit du reste à plusieurs reprises comme l'expression intacte de la vocation théologique de son auteur, *entièrement d'inspiration juive* et libre de toute *contrainte matérialiste*⁹⁹ –, Benjamin donne en raccourci l'image du monde de l'auteur, à partir d'une légende talmudique racontant l'histoire d'une princesse exilée dans un village dont la langue lui est inconnue :

Avec ce village talmudique, nous nous trouvons au cœur même du monde de Kafka. En effet, l'homme d'aujourd'hui vit dans son corps comme K. dans le village au pied du château; il lui échappe, il lui est hostile [...] Le pays étranger – son pays étranger – s'est emparé de lui. C'est cet air-là qui souffle chez Kafka, et c'est pourquoi il n'a pas été tenté de fonder une religion.¹⁰⁰

Kafka n'était ni devin ni fondateur de religion, pas plus que ses paraboles ne se laissent réduire à de l'interprétable (*deutbar*)¹⁰¹. Son œuvre est énigmatique parce qu'elle nous présente les *limites de l'intelligible* à l'intérieur desquelles, *au cœur de la banalité*¹⁰², les hommes d'aujourd'hui sont exilés, et auxquelles Kafka lui-même se serait heurté à chacun de ses pas. Cette inintelligibilité-là n'est pas celle de la transcendance d'un sens qui de toute éternité excéderait sa lettre morte, qu'il appartiendrait à la tradition mystique de transmettre en des formes paradoxales. Elle est celle de la lettre d'une situation historique donnée, son opacité qui, débordant justement les significations

98 Au mieux pourrait-on dire que certains de ses textes sont marxisant. La seule orthodoxie dont nous pourrions dire qu'il s'est au fond rapproché fut ce que Lukács avait nommé *marxisme orthodoxe*. Non pas une « foi » mais une *méthode* dont le but était *la connaissance du présent* (cf. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 11 et p. 18). Il n'empêche que Benjamin reprend à son propre compte et très expressément certains concepts et certaines perspectives du matérialisme dialectique, même s'il s'agit de les *dénaturer*, ce qui du reste n'est pas du tout contradictoire avec la perspective du matérialisme dialectique bien compris, dans son attitude quant au rapport entre théorie et praxis.

99 BA, p.53-54 et p. 71. À quoi répondait par anticipation le point de vue plus souple : « À l'époque de la maturité, Benjamin pouvait s'ouvrir sans aucune restriction mentale à la théorie de critique de la société sans pour autant renoncer à aucune de ses impulsions. » SWB, p. 19.

100 O, II, p. 433; GS, II, p. 424. Il est impératif d'avoir ici à l'esprit que, pour Benjamin, la collectivité est aussi de nature corporelle (*leibhaft*), en tant que *physis* qui s'organise par la technique, cf. O, II, p. 134; GS, II, p. 310. Aussi : « [L'humanité] s'organise dans la technique une *physis* où son contact avec le cosmos se forme sur un mode inédit. » Cf. Walter Benjamin, *Sens unique*, trad. par Frédéric Joly, Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 215; GS, IV, p. 147.

101 O, II, p. 430; GS, II, p. 422. C'est-à-dire à un sens ou un schéma donné d'avance : ni allégorie au sens classique, ni à prendre au pied de la lettre; ni l'interprétation surnaturelle, ni l'interprétation naturaliste.

102 O, II, p. 286; GS, II, p. 677.

traditionnellement transmises¹⁰³, pèse sur les vivants. Par conséquent, ce n'est pas un schéma tiré des sciences des religions, à juste titre trivialisé, qui pourra dogmatiquement fournir le dernier mot de cette œuvre sibylline. Cette œuvre fragmentaire est inachevée par principe. Elle est issue de l'inachèvement, elle lui reste fidèle. C'est de cette fidélité que Kafka tire la conscience rigoureuse d'avoir échoué. Benjamin insiste particulièrement sur cet échec¹⁰⁴, mais cet échec est en même temps une vertu, l'*action de grâce* de cette œuvre, à savoir celle de l'ajournement (*Aufschub*) : « [a]ucun écrivain n'a si scrupuleusement suivi le précepte : « Tu ne feras point d'images »¹⁰⁵. Dans ce contexte, l'interdit théologique des images doit être entendu comme le refus de rattacher l'œuvre de Kafka à un sens qui la transcende et l'apaise, puisque son écriture est précisément l'exécution de cet interdit, l'épreuve et la présentation – en cela, plus allégorique que symbolique – de l'absence d'un tel sens¹⁰⁶. Cette écriture est une forme d'ascèse. Elle se prive expressément de conclure et *ajourne l'achèvement de ses propres images*. C'est la raison pour laquelle les écrits de Kafka se présentent comme « un catalogue de gestes qui [...] ne possèdent pas d'emblée un sens symbolique déterminé »¹⁰⁷. L'interprétation rigoureuse qu'exige

103 « Cette dualité d'une vie sans cesse transformée et d'une forme de vie dépassée (*mitgeschleppten Lebensform*) fait croître et s'épanouir tous les maux du monde », Karl Kraus cité par Benjamin, *O*, II, p. 232; *GS*, II, p. 337. Ce même motif repris dans l'essai sur Kafka : « Dans un village comme celui-là, l'air est infecté par les miasmes mêlés de ce qui n'est pas encore mûr et ce qui a trop mûri. Toute sa vie Kafka a dû respirer cet air. » *O*, II, p. 434; *GS*, II, p. 424.

104 *O*, II, p. 438; *GS*, II, p. 427-428. Conscience que manifeste l'inachèvement de fait et même constitutif de son œuvre romanesque ainsi que le testament priant Max Brod de brûler ses écrits posthumes.

105 *O*, II, p. 437-438; *GS*, II, p. 427-428. *Aufschub* qui pourrait aussi bien être traduit par *sursis*. Voir également *O*, II, p. 288-289; *GS*, II, p. 679. « Comme les Aggadah du Talmud, les livres de Kafka offrent des récits qui sont toujours laissés en suspens, qui s'attardent [...] comme s'ils espéraient et, simultanément, redoutaient que le précepte et la formule de la Hallakhah, de la doctrine, puissent les surprendre en cours de route. » Espérer et redouter sont ici les deux versants de l'inintelligibilité, les deux visages de l'avenir perçu à partir de l'opacité du présent. En outre, dans l'interprétation de Benjamin, les seules créatures pour lesquelles il y aurait encore de l'espoir sont précisément les créatures inachevées (*unfertige Geschöpft*), qui fixent en quelque sorte l'ajournement temporel dans une figure : « Pour eux et leurs pareils, pour les inachevés (*Unfertigen*) et les malhabiles (*Ungeschickten*), il y a encore de l'espoir. » *O*, II, p. 419; *GS*, II, p. 415. Enfin, il y a une parenté, inapparente dans la traduction française, entre ces êtres inachevés, que Benjamin dit appartenir à un *Nebelstadium* (stade nébuleux), et l'*opacité* qui dans le texte français traduit *wolkig* (nuageux). D'où la remarque d'Adorno à Benjamin, selon laquelle il faut dialectiser l'*opacité* « pour qu'en pleuvent en quelque sorte les paraboles », Adorno et Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, p. 79 (17.12.1934).

106 Dans une lettre à Scholem où le manuscrit du Kafka est discuté : « j'affirme que mon travail a lui aussi son large côté théologique – qui reste, il est vrai, plongé dans l'ombre. [...] lorsque tu écris : « [Dieu, s]eul ton Néant est l'expérience qu[e la révélation] peut avoir de toi », je peux articuler précisément à cet endroit ma tentative d'interprétation et dire : j'ai voulu montrer comment Kafka au revers de ce néant, pour ainsi dire dans sa doublure, a essayé de reconnaître à tâtons la Rédemption. C'est pourquoi il aurait eu en abomination toute idée d'un dépassement du néant », Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 143-144 (20.07.1934).

107 *O*, II, p. 434-425; *GS*, II, p. 418.

un tel catalogue ne peut être qu'immanente, à même ses motifs et ses images¹⁰⁸. Elle doit faire l'économie des schémas qui en évacueraient l'inintelligibilité constitutive. Pourquoi donc les personnages de Kafka ont-ils si souvent la tête penchée, « si bas qu'on [...] qu'on distingue à peine leurs yeux » ?

les choses les plus quotidiennes (*das Alltäglichsste*) pèsent bien assez lourd : « son épuisement est celui d'un gladiateur après le combat; son travail fut le badigeonnage d'un coin de bureau dans une administration. » – Georg Lukács a dit que, pour faire aujourd'hui une table convenable, il faut avoir le génie architectural de Michel Ange. [...] Pour effectuer un badigeon, l'homme doit remuer des âges du monde (*Weltalter*). Et cela, jusque dans le geste le plus ordinaire. À maintes reprises, et pour des motifs souvent étranges, les personnages de Kafka battent des mains. Une fois cependant, on nous dit en passant que ces mains sont en réalité des « marteaux-pilons ».¹⁰⁹

L'énigme dont témoigne l'œuvre de Kafka est celle des choses les plus quotidiennes, médiatisées à perte de vue : « [l]'époque (*Zeitalter*) où les hommes sont devenus au plus haut point étrangers (*Entfremdung*) les uns aux autres, où ils ne connaissent d'autres relations que médiatisées à l'infini (*unabsehbar vermittelten Beziehungen*) »¹¹⁰. Cette opacité révèle les puissances occultes dont elles sont la proie – *puissances primitives* (*vorweltlichen Gewalten*) que, quant à lui, Benjamin estime pouvoir désigner comme *puissances de notre monde actuel* (*weltliche unserer Tage*). Et c'est en tant que telles, précisément du fait de l'inintelligibilité qui niche en elles, qu'elles peuvent être rapportées au concept théologique de doctrine (*Lehre*), à tout le moins y renvoyer allusivement (*anspielen*). N'ayant pu identifier ces puissances primitives, Kafka n'aurait pensé ce rapport qu'au passé, à l'imparfait de l'inachèvement¹¹¹. La doctrine ne serait transmise en elles qu'à l'état de *vestige* (*Relikt*), témoignage d'une regrettable perte.

Mais toute ruine à deux versants, au fil de sa ligne abîmée et de son contour en creux. L'inachèvement a pour ainsi dire un endroit et un envers¹¹², une *doublure*, et aux yeux de Benjamin cet envers peut tout aussi bien faire des éléments de la déformation (*Entstellung*) du

108 La méthode plus féconde « consistant à comprendre l'écrivain à partir du centre même de son monde d'images. » O, II, p. 286-287; GS, II, p. 677-678.

109 O, II, p. 412-413; GS, II, p. 410. Le philosophe marxiste Georg Lukács n'est bien sûr pas cité par hasard.

110 O, II, p. 450; GS, II, p. 436. « Sollte [das Kafkas stetes Drängen auf das Gesetz] dennoch eine Funktion haben [...], so wird auch eine Interpretation die von Bildern ausgeht – die wie meinige – auf sie führen. » GS, II, p. 1245 (*Ms 249*).

111 O, II, p. 428; GS, II, p. 420. On peut en lire la raison plus loin : « Kafka n'ose pas attacher à cette étude les promesses que la tradition (*Überlieferung*) attache à celle de la Thora. Ses aides sont des portiers qui ont perdu leur temple (*Bethaus*), ses étudiants des écoliers qui ne connaissent plus l'Écriture (*Schrift*). » O, II, p. 453; GS, II, p. 437.

112 Serait-ce l'endroit et l'envers de l'échec de Kafka, sur lequel Benjamin reviendra en 1938 ? Cf. Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 243 (12.06.1938).

temps présent des « précurseurs de la doctrine à venir »¹¹³, faisant ainsi de l'œuvre de Kafka une œuvre prophétique¹¹⁴. Mais de quoi s'agit-il? Qu'est-il donc désigné par cette doctrine à venir et en quoi consiste cette prophétie?

En tout état de cause, il s'agit [...] de l'organisation de la vie et du travail dans la communauté humaine. Cette question a d'autant plus préoccupé Kafka qu'elle lui apparaissait moins élucidable (*undurchschaubar*). Dans son célèbre entretien avec Goethe, à Erfurt, Napoléon avait substitué la politique au destin; Kafka, variant ce mot, aurait pu définir l'organisation comme destin (*die Organisation als Schicksal*).¹¹⁵

Fidèle à l'interdit des images, on ne trouve pas dans l'œuvre de Kafka le contenu positif d'une telle doctrine. Et pourtant se dessinent négativement en elle les linéaments qui pourraient y mener, *la première marche de la rédemption (die erste Stufe der Erlösung)*. Dans son théâtre de gestes – à même le silence de ce théâtre – est mise en scène la négativité qui pèse sur le présent, l'opacité du mauvais théâtre de la vie, de l'organisation sociale comme destin¹¹⁶. La rédemption, que Benjamin a souvent rapprochée de la simple résolution ou solution (*Lösung*), est rigoureusement et négativement déterminée par l'énigme du temps présent, dans ses déterminations les plus concrètes. Elle lui est inexorablement subordonnée. Si illumination il y a, celle-ci n'a pas lieu en coulisse, en quelque arrière-monde. C'est à partir de la scène que le mystère peut être révélé et aboli : « [l]a rédemption n'est pas une prime (*Prämie*) sur la vie, mais la dernière issue (*Ausflucht*) d'un homme à qui, selon la formule de Kafka, « son propre os frontal barre le chemin »¹¹⁷. Le *mystère* est le nom du lieu où le logos historique parvient à ses propres limites, celles de sa propre mise en ordre, au-delà desquelles et en lesquelles il se livre – et la

113 Quant à lui, Adorno, renvoyant par la même occasion aux questions sociales, emploiera le terme de prolégomène (*Prolegomenon*). Cf. Adorno et Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, p. 77; GS, II, p. 1174 (17.12.1934). Par ailleurs, la relation de codétermination, qui sous-tend ici notre interprétation, entre les *puissances primitives* et la *doctrine à venir* est attestée dans une note, appartenant à un dossier destiné à une éventuelle révision du Kafka : « [w]as Kafka als » Relikt « der Schrift angesehen haben würde, bezeichne ich als ihren » Vorläufer « ; was Kafka als » vorweltliche Gewalten « betrachtet haben mag, bezeichne ich als » weltliche unserer Tage «. » GS, II, p. 1256 (*Ms 240*).

114 Et non pas divinatoire, voir *O*, II, p. 287; GS, II, p. 678. Dans une note de 1931 ou antérieure, on peut lire : « Der Prophet sieht die Zukunft unter dem Aspekt der Strafe. [...] Die Prophetie ist wichtiger als Gott. Die Gegenwart, unsere gewohnteste Umwelt, scheidet also für Kafka vollkommen aus. Sein ganzes Interesse gilt in Wirklichkeit dem Neuen, der Strafe, in deren Lichte freilich die Schuld schon zur ersten Stufe der Erlösung wird. » GS, II, p. 1192 (*Ms 212*).

115 *O*, II, p. 428; GS, II, p. 420.

116 Il ne s'agit pas d'un *mystère de la substance*, fond insoluble, mais d'un *mystère de l'ordre (Mysterium der Ordnung)*, la révélation de son absolue dépendance à l'égard de la *praxis*, pour reprendre sur un autre plan certaines notions de la thèse de doctorat sur la critique esthétique des premiers romantiques, voir *CCR*, p. 133; GS, I, p. 86.

117 *O*, II, p. 431; GS, II, p. 423 (traduction modifiée).

création entraînée avec lui – aux puissances aveugles du destin¹¹⁸. Il importe davantage à ceux qui en sont la proie de s'en affranchir que d'en tirer négativement l'idée de quelque transcendance. Ces puissances occultes relèvent de l'organisation de la vie et du travail, elles pourraient éventuellement y trouver leur résolution historique et l'humanité une issue.

2.3 *Illuminisme de Marx*

Ubi fracassorium, ibi fuggitorium

- Polichinelle

Ce mystère-là, Marx est bien le dernier à l'avoir évacué ou relégué à la seule expérience religieuse¹¹⁹. Nous pourrions dire qu'au contraire il en a fait son objet principal, tant et si bien que le phénomène religieux, entendu selon ses déterminations traditionnelles, finit par trouver lui-même son fondement dans un tel mystère. Est-il besoin de rappeler en outre le point de départ du *Capital* ? Marx commence précisément par la réalité *la plus quotidienne* qui soit, la plus évidente et la plus visible, et qui cependant se révèle bien vite *la plus impénétrable*, la plus fantasmagorique, *pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques* : la marchandise¹²⁰. Le fétichisme de la marchandise peut être lu comme la relecture à la fois excentrique et profane de l'un des motifs théologiques les plus anciens et les plus cruciaux du judaïsme : le rapport entre la Loi et l'idolâtrie tel que l'a fixé l'interdit judaïque des images¹²¹. Ni la Loi éblouissante d'un

118 « [L]e texte que la philosophie a à lire est incomplet, contradictoire et friable, et de ce fait, il se peut que beaucoup en soit livré à la démonie aveugle; peut-être la lecture est-elle justement notre tâche, justement pour que, en lisant, nous apprenions à mieux reconnaître les puissances démoniaques et à mieux les conjurer. » Adorno, *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 17. Voir aussi *O*, II, p. 327; *GS*, II, p. 389-390 : « Notre insuffisance d'esprit est précisément le domaine des puissances du hasard, des dieux et du destin. Si nous avions réponse à tout – j'entends réponse exacte – ces puissances n'existeraient pas. » (Paul Valéry cité par Benjamin).

119 « Le modèle théorique du *Capital* consiste en l'abolition d'une mystique selon les lignes de forces de cette mystique. Le marxisme n'est pas seulement un matérialisme, mais une critique matérialiste qui cherche ses raisons dans l'élément mystique de la société. » Bruno Pinchard, *Marx à rebours*, Paris, Kimé, 2014, p. 66.

120 Il vaut la peine de citer ici le passage classique sur le fétichisme de la marchandise : « À première vue, une marchandise semble une chose tout ordinaire qui se comprend d'elle-même. On constate en l'analysant que c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques [...] dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en chose sensible suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser. [...] D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme marchandise ? » Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. par Jean-Pierre Lefebvre *et al.*, Paris, PUF, 1993, p. 81-82.

121 « Marx est un fils exact et fécond de l'analyse juive du phénomène religieux. Ce point, c'est l'idole ou l'idolâtrie, dont Israël est à la fois victime (le culte du veau d'or), et héros [...] Marx cherche à être Moïse brisant

côté, ni l'idole mensongère de l'autre. Vis-à-vis qui ne peut aboutir simultanément qu'à l'éclatement des Tables de la Loi et au Jugement d'Israël idolâtre, à son châtimeut qu'*ajourne* de justesse son prophète Moïse. Le contenu de la Loi ne fait qu'un avec la manière dont elle se donne¹²². La Loi qui dicte l'interdit des images ne saurait être donnée sans opérer en même temps et dialectiquement une négation déterminée à l'endroit de la société païenne et de ses images. Comme l'a montré Scholem, il est faux de penser « le monothéisme juif comme l'exemple classique d'une religion qui a rompu tous les liens avec ce qui est mythique »¹²³.

Ainsi, dans le registre séculier qui est le sien, le dépassement du capitalisme passe-t-il chez Marx par l'intelligence de l'occultisme de la société et la destruction simultanée des idoles de la conscience bourgeoise, à l'endroit desquelles les économistes classiques font figure de liseuses de cartes et de sombres magiciens. Ces idoles d'une conscience de fait occultent une conscience de droit, plus *intégrale* et plus *actuelle* en ce qu'elle prend en compte l'aveuglement lui-même¹²⁴. Pour Marx, cette conscience est celle d'un prolétariat, sujet de l'histoire qui se reconnaîtrait enfin comme tel. Toutefois cette conscience de droit – momentanément plus inconsciente que consciente, plus imparfaite que parfaite – ne peut pas, à la manière de la vérité intacte et nue sous son voile, être découverte sans l'éclairage et la destruction simultanée de ces idoles *et de la praxis qui y correspond*¹²⁵. Ainsi arrive-t-on à ce lieu paradoxal, tout à la fois

l'idole du capitalisme pour libérer l'humanité de ses illusions païennes, pour l'éclairer sur les mécanismes réels de sa vie sociale polythéiste et fétichiste. » Pinchard, *Marx à rebours*, p. 86. Nous pourrions lire cette critique de l'idolâtrie selon deux lignes de force : 1) une critique de la réification qui prend un résultat pour une chose, une détermination sociale historique pour un fait de nature indépassable; 2) le refus des utopies abstraites, qui ne s'enracinent pas dans les forces et les contradictions réelles du tout social. Au point de rencontre de ces deux lignes, il y a la tâche paradoxale de dessiner l'image actuelle de la négativité, le *mouvement réel qui abolit l'état actuel*. Qu'une « réforme de la conscience » soit envisagée « non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mythifiée et obscure à elle-même. » Marx cité par Benjamin, *LP*, p. 484; *GS*, V, p. 583 [N 5a,1].

122 Cela participe au statut privilégié accordé par Benjamin au texte sacré, voir *O*, I, p. 261; *GS*, IV, p. 21.

123 Gershom Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. par Marie-Madeleine Davy, Paris, Payot, 1999, p. 34 sq. Quant à elle, la mystique juive est située par Scholem au croisement du monde mythique et de celui de la révélation, comme en témoigne l'emprunt de l'imagerie gnostique par les kabbalistes, cf. *ibid.*, p. 48 sq.

124 C'est l'une des manifestations du motif moderne de l'intempestivité et de l'avant-garde, celui d'un temps non synchrone à lui-même, d'une actualité latente, en réserve. Motif dialectique qui chez Benjamin croise les motifs du retardement, de l'après-coup, de retard structurel. Ainsi, son intérêt pour les surréalistes passe-t-il par leur découverte des énergies révolutionnaires latentes que recèle le suranné, rapport dialectique jouant un rôle crucial dans le projet du livre sur les passages parisiens. Adorno reconnaîtra très précisément ce même entrecroisement chez Alban Berg, que, du reste, il rapproche de Benjamin à plusieurs reprises : « L'esprit dans lequel [Berg] reprend l'imagerie du XIX^e siècle relève [...] de l'avant-garde. » Theodor W. Adorno, *Alban Berg. Le maître de la transition infime*, Paris, Gallimard, 1989, p. 50.

125 On aurait aussi bien pu emprunter ici l'expression de Lukács, plutôt que celle d'une *conscience de droit*, celle d'une *conscience ajustée* (*zugerechneten Bewußtseins*). Voir le commentaire judicieux qu'en fait Kouvélakis : « « ajuster la conscience » ne signifie pas faire parvenir à maturation une conscience préformée mais restée à l'état latent, dont le Parti serait l'indispensable accoucheur. C'est un *acte*, une intervention au sein de la totalité sociale, qui

rationnel et extatique – *ivre dans un monde, sobre dans l'autre* – d'une révolution possible, en laquelle le sujet de cette révolution finit par se rejoindre et se connaître au moment précis où il s'efface, qui se reconnaît à proportion qu'il s'abolit¹²⁶. Ce qui est occulte dans l'organisation sociale, ce qui en elle fait mystère et qui, à la manière de lois naturelles inexorables, assujettit l'humanité aux forces aveugles du destin, ne peut être surmonté qu'à condition que justice lui soit rendue comme mystère. L'occulte ne peut pas être contourné, il doit être bu jusqu'à sa lie. Alors, seulement, *l'occultisme devient un illuminisme* – un illuminisme profane –, et le prolétariat, faisant entendre *la voix des sans voix*, devient le plus improbable des sujets *mystiques*¹²⁷.

C'est cette prise en charge immanente et non contemplative de la négativité – opacité, déformation, oubli, souffrance –, de même que les conséquences épistémologiques et historiographiques de cette perspective, qui ont permis le rapprochement de Benjamin avec le matérialisme historique lorsqu'il envisagea la voie de l'action politique. Ni sa téléologie, ni son optimisme présumé, son humanisme et son apologétique, non plus son déterminisme tiré des sciences de la nature. À l'optimisme des partis sociaux-démocrates ayant foi en un progrès irrésistible et illimité de l'humanité – se payant de mots, d'images et de *comme si* – et à la *gauche mélancolique*, établissant ses quartiers dans une confortable posture d'indignation, Benjamin répondait par ce qu'il identifiait être la réponse communiste : « l'organisation du pessimisme »¹²⁸, lucidité qui refuse toute solution idéaliste qui ferait l'impasse sur les conditions

produit une innovation radicale et transforme [...] l'ensemble des coordonnées de la situation : « comme la conscience n'est pas ici conscience portant sur un objet qui lui est opposé, mais la conscience de soi de l'objet, *l'acte de prise de conscience bouleverse la forme d'objectivité de son objet* ». C'est en cela que consiste le « changement de fonction du matérialisme historique » : affirmer le caractère *pratique, agissant*, de la connaissance « ajustée » qu'il apporte et qui définit la « justesse » de son mode d'inscription dans la totalité sociale. » Stathis Kouvelakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p. 85-86.

126 « Cette double détermination, cette reconnaissance et ce dépassement simultané de l'être immédiat, est justement la relation dialectique. » Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 26.

127 Une démythologisation qui soit faite à partir des éléments mythiques eux-mêmes, se rapprochant par là d'une éthique antinomiste, telle que Benjamin en relève la présence chez Dostoïevski et Leskov, plaçant précisément l'occasion de la rédemption au point le plus bas, celui de la négativité la plus grande : « [m]ais cette extrémité est justement le point où, aux yeux des mystiques, la pire abjection peut soudain se renverser en sainteté ». *O*, III, p. 147; *GS*, II, p. 462. La résurrection, quant à elle, était comprise par Leskov « moins comme une transfiguration (*Verklärung*) que (dans un esprit proche des contes de fées) comme un désensorcellement (*Entzauberung*). » *O*, III, p. 143; *GS*, II, p. 458-459. Voir aussi la thèse VI sur le concept d'histoire : « [c]ar le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur; il vient comme vainqueur (*Überwinder*) de l'antéchrist. » Cf. *O*, III, p. 341; *GS*, I, p. 695. En ce qui a trait à la sécularisation de l'idée de temps messianique dans celle de société sans classes chez Marx, *GS*, I, p. 1231 (*Ms 1098v*).

128 L'expression est de Pierre Naville, *O*, II, p. 131-133; *GS*, II, p. 308-309. « [O]ù se trouvent les présupposés de la révolution? Dans le changement des opinions individuelles, ou dans la transformation des conditions matérielles? [...] Le surréalisme s'est rapproché toujours davantage de la réponse communiste à cette question. Et cela signifie :

matérielles d'existence et la souffrance socialement produite. L'humanisme idéaliste de la social-démocratie, dans sa confiance en la perfectibilité indéfinie de l'humanité, à partir de l'image qu'elle s'en fait de l'intérieur de la société bourgeoise, masque à la fois la négativité qui grève son présent – l'imminence ou la présence de la catastrophe – de même que les tâches de destruction que nécessiterait le dépassement de cette négativité, en l'occurrence contre les puissances impérialistes et fascistes. Sa foi en l'irrésistibilité du progrès n'est que le reflet inversé de son inertie, que d'ailleurs elle sert à justifier. Ainsi, se revendiquant de Marx, Benjamin opposait-il, dans son grand essai sur Karl Kraus de 1931, une forme d'inhumanité en réponse aux idoles positives de l'humanisme classique, à l'idée d'une nature humaine symbolique un humanisme historique et destructeur :

L'humanisme réel [...], chez Marx, tient tête à l'humanisme classique [...] et l'homme en devenir lève son visage vers les idoles (*Götzenbildern*) de l'homme naturel, idéal du romantisme, et du citoyen modèle adorateur de l'État (*staatsfrommen*). [...] La découverte que l'homme en devenir (*werdende Mensch*) prend proprement forme, non pas dans l'espace naturel (*Naturraum*), mais dans l'espace de l'humanité (*Raum der Menschheit*), dans la lutte pour la libération, qu'on le reconnaît à l'attitude que lui impose la lutte contre l'exploitation et la misère, qu'il n'y a pas d'émancipation idéaliste, mais seulement une émancipation matérialiste par rapport au mythe¹²⁹, que l'origine (*Ursprung*) de la créature n'est pas pureté (*Reinheit*), mais purification (*Reinigung*)¹³⁰

2.4 *Theologia negativa*

Avons-nous affaire, de nouveau, à cette politique mystico-anarchiste qui préserve mieux ses secrets en les exprimant qu'en les taisant?

- G. Scholem

Lors de leur toute dernière rencontre, en février 1938 à Paris, une discussion entre Benjamin et Scholem porta sur Brecht et les rapports de son œuvre à celle de Paul Scheerbart, écrivain pour lequel ils s'étaient tous deux vivement enthousiasmés durant leur jeunesse. S'étonnant des réserves de Scholem à l'endroit de Brecht, Benjamin faisait valoir que sa prose ne

pessimisme sur toute la ligne. »

129 En exergue de la quatrième des thèses *Sur le concept d'histoire*, la citation de Hegel détournant saint Paul : « Occupez-vous d'abord de vous nourrir et de vous vêtir, alors vous échoira de lui-même le Royaume de Dieu. » O, III, p. 429; GS, I, p. 694.

130 O, II, p. 269-270; GS, II, p. 364-365. Cet espace de l'humanité en devenir est celui de l'histoire : « il s'agit de dissoudre (*Auflösung*) la « mythologie » dans l'espace de l'histoire (*Geschichtsraum*). » Cf. LP, p. 474; GS, V, p. 571 [N 1, 9]. Notons ici la cible commune du classicisme et du romantisme. Leurs concepts de symbole et d'individu, apparentés l'un à l'autre, sont l'objet de critiques dans le livre sur le drame baroque, critiques qui sont au fondement de celle de l'humanisme classique, voir ODBA, p. 171-174; GS, I, p. 336-340.

faisait pourtant qu'achever ce qu'avait entamé celle de Scheerbart : « la mise au point d'un langage radicalement et entièrement dégagé de toute magie ». Or, aux yeux de Scholem, il y aurait chez Scheerbart quelque chose qui manquerait chez Brecht, à savoir : « [l]a joie de l'infini [...] tout n'aboutit [chez Brecht] qu'à la manipulation révolutionnaire dans le fini. » Ce à quoi Benjamin aurait répondu : « [l]'important [...] n'est pas l'infini, mais l'élimination de la magie ». Il n'est pas surprenant qu'une fois de plus Scholem ne trouve à conclure de ce désaccord qu'à une contradiction entre la conception mystique du langage de son ami et cette liquidation matérialiste de la magie¹³¹. Aussi s'étonne-t-il que Benjamin puisse néanmoins continuer à employer certaines notions expressément théologiques développées dans l'essai sur le langage de 1916¹³². Et pourtant une telle « liquidation de la magie » remonte bien à cet essai de jeunesse, et si on ne l'y retrouve pas *expressis verbi*, elle y est cependant impliquée comme pièce maîtresse du concept de révélation qui s'y déploie¹³³. Celui-ci permet de tracer une ligne de démarcation entre postures de Scholem et de Benjamin à l'égard du mystère et de l'inachèvement.

Quant à lui, Scholem¹³⁴ réactualise la théorie kabbalistique selon laquelle tout langage, et le langage humain en particulier, trouve son fondement dans le nom de Dieu, nom qui en lui-même demeure imprononçable¹³⁵. Ce nom de l'absolu est l'origine et le médium dans lequel toute chose se communique, mais qui en lui-même n'a ni signification ni contenu. Il est l'origine

131 Voir HA, p. 231-232. Une autre version de ce désaccord se manifeste dès 1918 – mais, nous pourrions dire, à l'envers cette fois : « Benjamin n'était pas seulement un grand métaphysicien, mais également un grand bibliophile. [...] Je notai à propos de Benjamin : « Quelle que soit la grandeur qui, dans tous les sens, caractérise cette vie, la seule qui, dans mon entourage, soit menée de façon métaphysique, cette existence renferme [...] des éléments de décadence. [...] Je conteste, pour ma part, que l'on puisse formuler des idées métaphysiques légitimes à partir de la manière dont on juge les reliures et le papier des livres. » » HA, p. 88. Cette dernière phrase est loin d'être la pire des descriptions de la posture philosophique de Benjamin, cf. l'affirmation nietzschéenne, et en fait plutôt baudelairienne : « [i]l importe de se détourner résolument du concept de « vérité intemporelle » [...] l'éternel est de toute façon plutôt une ruche sur une robe qu'une idée. » LP, p. 480; GS, V, p. 578 [N 3, 2].

132 Qui pourtant se conclut sur un *concept purifié de langage* (*gereinigter Begriff von Sprache*), O, I, p. 165; GS, II, p. 157; comme, peu de temps après, *Sur le programme de la philosophie qui vient* (1917-1918) proposera une *purification de la théorie de la connaissance* (*Reinigung der Erkenntnistheorie*), l'élimination des éléments mythologiques de la théorie kantienne de l'expérience, voir O, I, p. 187; GS, II, p. 163.

133 Nous reviendrons sur cette « liquidation de la magie » dans la deuxième partie.

134 Dans ce paragraphe, nous nous appuyons sur la partie consacrée à Scholem de l'ouvrage déjà cité de Stéphane Mosès : « Gershom Scholem. L'histoire secrète », in : *L'Ange de l'Histoire*, p. 265-368. D'autre part, notre interprétation de ce qui oppose Benjamin et Scholem s'appuie, tout en les prolongeant, sur celles qu'a proposées dans les années 1980 Giorgio Agamben, voir Giorgio Agamben, « Langue et histoire. Catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin » et « Walter Benjamin et le démonique. Bonheur et rédemption dans la pensée de Benjamin », in : *La Puissance de la pensée*, trad. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 33-48 et p. 177-201. Pour des développements plus vastes sur le concept ésotérique de *Torah*, voir Gershom Scholem, *La kabbale*, trad. non signée, Paris, Gallimard, 2003, p. 273-281.

135 Qu'il s'agisse de la littéralité des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu ou bien celle du tétragramme biblique.

cachée et inatteignable de toute révélation, tout en demeurant essentiellement *pur* et transcendant par rapport à tout contenu déterminé. Bien que la mystique juive se distingue de la plupart des autres mystiques par son attitude métaphysiquement positive à l'égard du langage¹³⁶, la conception de Scholem reprend malgré tout certains traits de la théologie négative. Le nom de Dieu, dans son infinité, demeure toujours transcendant par rapport aux formes finies. Celles-ci ne peuvent le viser qu'indirectement et négativement, par reflet ou par rappel. De là la position paradoxale et même *ironique* de l'historien de la mystique juive, dont la tâche est de rendre compte de la transmission de ce qui en principe reste intransmissible, de l'entrecroisement incongru de l'absoluité divine et de sa relativisation profane et historique¹³⁷. Conséquemment, les remarquables travaux d'historien de Scholem ont consisté à montrer dans la tradition de la mystique juive les expressions paradoxales de cette transcendance, à sauver ce qui en elle aspirait à l'infini. Mais ce paradoxe de l'historien n'est que le redoublement du paradoxe de l'histoire elle-même, de l'histoire se faisant réfléchie dans celle s'écrivant. Par conséquent, Scholem s'attache aussi bien à relever les tendances contradictoires et aporétiques qui parcourent toute l'histoire spirituelle et matérielle du judaïsme. La vie historique juive – cette *vie en sursis* comme vocation du peuple juif – se caractériserait ainsi par l'oscillation indéfinie entre ses deux pôles, entre une exigence d'absolu et une réalité historique effective jamais en mesure de combler pleinement cette exigence.

Le cœur de l'interprétation de Kafka qu'a esquissée Scholem s'enracine dans ces conceptions paradoxales inspirées de la théologie négative¹³⁸. L'époque dont témoignerait le monde de Kafka serait celle du déclin moderne de la *tradition*, de ses contenus aussi bien que de sa transmission, et celle de la déchéance contemporaine de la fonction symbolique ou magique du

136 Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, p. 27-30.

137 « C'est dans ce paradoxe que vit mon travail [...] aujourd'hui comme au premier jour. » Scholem cité par Mosès, cf. *L'Ange de l'Histoire*, p. 270. Aussi : « Le kabbaliste affirme qu'il y a une tradition de la vérité, et qu'elle est transmissible. Affirmation ironique, puisque la vérité dont il s'agit ici est tout sauf transmissible. » Gershom Scholem, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale » (1958), in : *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, trad. par Maurice Kriegel, Calmann-Lévy, 2000, p. 249.

138 « [Benjamin] savait que nous possédons en Kafka la *theologia negativa* d'un judaïsme, qui n'est pas moins intense, par exemple, du fait qu'il a perdu la Révélation entendue comme positivité. » BA, p. 71. Si l'on peut parler dans une certaine mesure d'une forme de théologie négative chez Benjamin, celle-ci ne correspond en tout cas pas à ce que l'on entend traditionnellement sous cette dénomination; mais se rapprocherait sans doute davantage de ce que visait Jacques Derrida, lorsqu'il affirmait *utiliser les ressources de la théologie négative* en la détournant de ses fins dogmatiques (*Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 6). Geste consistant à problématiser l'interdit des images par une dialectique (ou une pharmacologie) de l'écriture, cf. par exemple : Jacques Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », in : *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions de Minuit, p. 293-340.

langage au profit de sa fonction instrumentale, fonction symbolique qui, quant à elle, entretiendrait un rapport privilégié à la révélation. Kafka présenterait par conséquent l'image d'une époque ayant perdu tout rapport à la transcendance, d'un monde déserté par Dieu : « Dieu s'absente *sans laisser de traces*. [...] C'est là un état d'insondable désespérance. Or, nous enseigne la religion, c'est là que l'on découvre Dieu »¹³⁹. Cette œuvre présenterait l'expérience limite de la révélation, paradigmatique de la modernité, l'époque où ses pôles sont à ce point distendus qu'ils figurent comme le face-à-face antinomique de la transcendance divine et de l'histoire profane. Sans les connaître, Kafka aurait par là rejoint certaines visions du monde hérétiques de la mystique juive, à la frontière du nihilisme¹⁴⁰. Or, si Dieu s'est retiré du monde et si avec lui la tradition s'est tue et ses mystères évanouis, pour Scholem cette absence doit en même temps « pouvoir être déchiffrée comme l'envers d'une transcendance perdue », comme *vestige* de l'Écriture dont nous aurions désappris la lecture. Or une telle théologie négative¹⁴¹ ne sait opposer aux formes profanes qu'une négation abstraite. Elle n'obtient l'idée du divin – son infinité – qu'en refusant les représentations imparfaites de l'absolu, quand bien même cet absolu resterait la condition de possibilité langagière de toute révélation, puisqu'il y demeure reclus dans son mystère. Ainsi aboutit-elle au silence mystique et guette la présence divine dans son absentéisme, ou plutôt dans *l'impossibilité d'accomplir (Unvollziehbarkeit)* la révélation¹⁴². Mais rien ne semble rattacher l'endroit et l'envers de ce silence. Cette négation n'a aucune relation déterminée à ce qu'elle nie, elle flotte au-dessus et sans attache, comme le spectre d'une mauvaise conscience qui le hante, comme le regret d'une révélation qui s'enfuit. C'est une chute vers le haut. Le regard continuellement tourné vers le ciel, la négativité concrète à l'œuvre ici-bas lui échappera toujours. La théologie proprement négative est aspirée dans l'abîme s'ouvrant au-dessus d'elle. Ce jugement à l'endroit de Scholem serait assurément par trop sévère et univoque si nous voulions l'étendre à sa vie, traversée d'engagements d'une extraordinaire probité, et à l'ensemble de ses travaux d'historien, dont les résultats et l'attention rigoureuse aux formes

139 Scholem cité par Mosès : *L'Ange de l'Histoire*, p. 312.

140 Scholem, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », p. 256.

141 Benjamin était quant à lui plutôt hostile à l'attitude caractéristique de la théologie négative, voir *O*, I, p. 151; *GS*, II, p. 146-147.

142 Voir Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 141 (lettre à Benjamin, 17.6.1934). Voir aussi p. 157-158 (lettre à Benjamin, 20.9.1934). À ce sujet, cf. David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, trad. par Jean-Marc Mandosio, Paris, Éditions de l'éclat, 2001, p. 277-278.

historiques de la mystique juive dépassent de loin l'attitude qu'exprime son rejet du matérialisme hétérodoxe de Benjamin.

2.5 *Là où convergent mystique juive et matérialisme historique : « le point où l'on se situe »*

Lorsque Adorno et Scholem se rencontrèrent à New York en 1938, la discussion devait rapidement tomber sur la place de la théologie dans la pensée de Benjamin, à qui ils devaient leur rencontre. Dans le remarquable compte rendu qu'il en a fait par lettre¹⁴³ et qui va droit à l'essentiel, Adorno, tout en reconnaissant avec Scholem la persistance de la dimension théologique chez Benjamin, défend cependant que la sécularisation de cette théologie que l'on trouve en même temps chez lui soit due en partie à la configuration qu'elle prendrait chez Scholem. En détachant les tendances mystiques des contextes sociaux d'où elles émergent – les contenus mystiques de leur genèse historique –, Scholem ferait de la mystique une force historique autonome qui, à la manière d'un rayonnement radioactif, entraînerait des explosions à partir de raisons internes à la théologie. Ainsi, la transcendance se manifesterait *malgré* la négativité historique et profane, l'infini la transperçant de l'extérieur et par devers elle, et non pas à *partir* d'une configuration historique déterminée, qui permettrait d'envisager de manière immanente et dialectique, tracée à même l'inachèvement – *manipulation révolutionnaire dans le fini* peut-être, critique immanente ou encore organisation du pessimisme –, la perspective d'une rédemption possible.

Mais ce qui alors surprend et confond Adorno et le contraint en quelque sorte à suspendre son jugement¹⁴⁴, c'est que Scholem présente et insiste dans ses *révélations* – à défaut de savoir

143 Benjamin et Adorno, *Correspondance*, p. 284-289 (4.5.1938). Dans cette lettre, Adorno, tend à s'identifier *presque* entièrement (un *presque* laissé au suspens d'un « peut-être ») aux intentions philosophiques de Benjamin. Identification qui remonte au moins, en ce qui concerne la théologie, à sa lecture du Kafka : « L'image de la théologie dans laquelle je verrais volontiers disparaître nos pensées n'est autre que celle dont les vôtres se nourrissent – on pourrait l'appeler une théologie « inversée ». La position récusant simultanément l'interprétation naturelle et surnaturelle, position formulée ici pour la première fois avec tout son tranchant, me semble très exactement la mienne. [...] Elle gît [...] dans le passage sur l'« écriture », dont vous dites de manière décisive que Kafka a vu comme vestige, ce qui se comprendrait mieux, socialement parlant, comme ses prolégomènes. Telle est bien, en effet, l'essence chiffrée de notre théologie, rien d'autre mais absolument rien de moins non plus. » *ibid.*, p. 77 (17.12.1934).

144 Qu'il complétera d'ailleurs plus positivement à l'occasion du 70^e anniversaire de Scholem, en rapprochant finalement celui-ci des positions de Benjamin, en dépit du rejet obstiné du matérialisme historique. Voir Theodor Adorno, « Salut à Gershom Scholem. Pour son 70^e anniversaire », in : Maurice Kriegel (dir.), *Gershom Scholem*, Paris, Éditions de L'Herne, 2009, p. 171-175.

exactement à quoi s'en tenir quant à ses idées – sur la tendance immanente de la mystique juive à se séculariser et à s'orienter vers la rationalité démythologisante de l'*Aufklärung*, tendance qu'Adorno perçoit comme la stricte justification de la démarche benjaminienne¹⁴⁵. On trouve en effet dans les travaux de Scholem les éléments, issus de la mystique juive, qui permettent de concevoir un passage vers le matérialisme dialectique :

L'idée propre de la Kabbale de Nathan de Gaza, selon laquelle [...] une lumière « accompagnée de pensée » et une lumière « sans pensée » sont en lutte mais rayonnent l'une dans l'autre, n'est que la manière la plus radicale d'exercer ce matérialisme dialectique en l'appliquant à Dieu. Comprendre les kabbalistes comme des matérialistes mystiques d'orientation dialectique serait absolument non historique, mais tout sauf absurde.¹⁴⁶

De ce point de vue hérétique, la « nature » ne serait que l'ombre projetée de la lumière de la Loi – plus ou moins courte, plus ou moins longue – sur la manière de vivre des Juifs. Mais à mesure que se rationaliserait l'organisation de cette vie, que cette vie se conformerait à la Loi divine, devenant toujours plus transparente, se réduirait progressivement la part d'ombre qu'elle projette et par là l'emprise aveugle de la « nature » sur les rapports humains¹⁴⁷ :

C'est ainsi que la fin de ce processus devait logiquement déboucher sur la « Réforme » juive : l'humanité purement abstraite, sans ombre, sans arrière-plan mais non plus irrationnelle, de la Loi, linéairement de sa décomposition mystique.¹⁴⁸

De telle manière qu'on ne sache plus bien si ce point de vue kabbalistique sur les choses, « [c]e regard qui dévoile », est un « regard magique » ou bien un « regard utopique ». De telle manière « qu'il [ne soit plus] nécessaire de décider ce qui est « en haut » ou « en bas », [puisqu']il suffit [...] que notre regard pénètre et traverse le point où l'on se situe »¹⁴⁹. Il est permis de reconnaître

145 Voir aussi SWB, p. 19. « [Benjamin] a transposé l'idée du texte sacré dans une *Aufklärung* vers laquelle la mystique juive, comme l'a montré Scholem, s'orientait en fait déjà d'elle-même. [...] Il ne s'est nullement accroché à des résidus théologiques, pas plus qu'il n'a rapporté le monde profane à un sens transcendant, à la manière des socialistes religieux. Au contraire, c'est seulement d'une profanation radicale, sans réserve, qu'il attendait une chance de salut pour l'héritage théologique que ces derniers avaient dilapidé. »

146 Scholem, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », p. 252.

147 On trouve d'ailleurs des images semblables chez Benjamin : « Car la connaissance, comme le soleil au plus haut de sa trajectoire, trace des choses le contour le plus rigoureux. » O, II, p. 348; GS, IV, p. 373. Aussi, dans une lettre à Florens Christian Rang, l'image du *soleil de la révélation qui brille au grand jour de l'histoire*, C I, p. 295 (9.12.1923). Et enfin, dans la quatrième thèse *Sur le concept d'histoire* : « De même que certaines fleurs tournent leur corolle vers le soleil, le passé, par un mystérieux héliotropisme, tend à se tourner vers le soleil qui est en train de se lever au ciel de l'histoire. » O, III, p. 430; GS, I, p. 694-695.

148 Scholem, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », p. 254.

149 Scholem, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », p. 255. Suspension qui, jusqu'à un certain point, s'harmonise étonnement bien avec les lignes classiques d'Adorno sur le messianisme, qui concluent *Minima Moralia* : « Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. [...] la négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire. [...] la question concernant la réalité ou l'irréalité de la rédemption devient presque indifférente », Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, trad. par

là, dans ce suspens ou cette *indifférenciation*, pourtant non exempte de tensions, la réversibilité incongrue que l'on trouvait entre le théologique et le matérialisme, de même que la structure paradoxale de l'*illumination profane*. Au cours de cette *décomposition mystique*, la révélation se réalise dialectiquement à mesure que l'humanité se déleste en les éclairant, en sa vie et à partir de sa vie, des éléments occultes qui de manière immanente la subjuguent. Elle ne semble avoir d'autre fin qu'un regard lucide et sans illusion – un regard sobre – sur la situation où cette vie s'est prise et l'intégration destructrice du mystère qui l'affecte à un moment donné du temps. À ce processus de révélation correspond en même temps celui, destructeur et libérateur, d'une rédemption, rédemption qui, comme on le comprendra mieux plus loin, prend le caractère d'une expiation (*Sühne*). Révélation et rédemption ne sont au fond, dans le monde de la faute, que les deux faces d'une seule et même pièce.

On peut ainsi reconnaître dans cette mystique hérétique, en des termes évidemment assez généraux, le schéma marxiste du passage de la *préhistoire* de l'humanité, marquée par la violence, la domination de l'État et la structure d'aveuglement et d'aliénation que produit la société de classe, au règne de l'*histoire* et de la liberté de la société sans classe¹⁵⁰. Quoiqu'il en soit de l'impossibilité de plaquer rigoureusement et dans le détail cette conception théologique de la rédemption sur celle de la théorie marxiste, il demeure que leur homologie structurelle, de même que leurs paradoxes respectifs qui les entraînent irrésistiblement l'une vers l'autre, dessinent les paramètres à l'intérieur desquels Benjamin a pu se tourner vers un matérialisme dialectique d'inspiration marxiste tout en prolongeant, *sans restriction mentale*, les idées métaphysiques et théologiques qu'il avait développées dans sa jeunesse, tout en nourrissant son matérialisme hérétique de ces idées, précisément là où convergent leurs rapports au salut.

Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 333. Il s'agit là d'une forme d'ascèse, proche de ce qui a été dit plus haut à propos de Kafka, et qui n'a rien d'un *comme si* esthétisant tel que l'avait défendu Jacob Taubes, pour opposer à Adorno le messianisme soi-disant « substantiel » de Benjamin, Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul*, trad. par Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Seuil, 1999 p. 112-115.

150 Il est à noter d'ailleurs que, même dans sa jeunesse, Benjamin ne concevait pas nécessairement ni exclusivement le moment rédempteur à partir de tendances religieuses *stricto sensu*, mais n'hésitait pas à se référer à des mouvements profanes et révolutionnaires proprement modernes. Qu'il s'agisse de « l'idée de la Révolution au sens de 89 » (cf. *O*, I, p. 126) ou bien de certaines tendances messianiques repérées chez les premiers romantiques allemands : « Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est le point élastique d'une culture progressive et le commencement de l'histoire moderne » (*L'Athenaeum* cité par Benjamin, *CCR*, p. 36). Sur l'expérience moderniste de l'histoire sur laquelle repose la conception du messianisme de Benjamin, voir Sami Khatib, « The Messianic Without Messianism », in : *Anthropology & Materialism* [en ligne], n°1/2013, p. 3 sq.

L'œuvre de Benjamin tient son originalité d'un tel point de fuite, où les extrêmes viennent à se toucher¹⁵¹.

3.1 Une théorie matérialiste de la révélation : une révélation à rebours

Révélation (*Offenbarung*) et rédemption furent de fait, aux yeux de Scholem, les deux principales catégories théologiques qui dominèrent la pensée de Benjamin¹⁵². Avec le tournant matérialiste toutefois, la catégorie de révélation s'effacerait, alors que celle de rédemption demeurerait à l'avant-plan dans sa version sécularisée et révolutionnaire. En fait, Scholem paraît hésiter quant au concept de révélation, parlant d'un usage *ésotérique* dans les écrits de la période dite matérialiste, fidèle à son interprétation du marxisme comme simple vêtement d'emprunt. Il nous semble s'approcher davantage de la vérité lorsqu'il esquisse l'hypothèse – au conditionnel et entre parenthèse – d'une *théorie matérialiste de la révélation*, bien que la révélation elle-même n'apparaisse plus en toutes lettres dans le corps du texte. L'idée d'une théorie matérialiste de la révélation nous paraît tout à fait appropriée, encore qu'il faille la définir davantage. Les conjectures de Scholem ne font que s'en approcher, et il n'arrive pas à s'en saisir fermement, puisqu'il semble lui-même n'avoir jamais pleinement compris ou plutôt partagé et finalement accepté la conception de la révélation développée par Benjamin. Par conséquent, il n'a pu reconnaître et nommer les différentes formes que le concept de révélation finit par prendre dans ses écrits plus tardifs.

Dans les lignes qu'il consacre à ce sujet, Scholem insiste essentiellement sur les Écritures, « l'idée de la Thora, la représentation de la doctrine et des textes sacrés en général », et sur l'activité exégétique qui s'y rattache, activité fondamentale dans le judaïsme puisque la tradition commentant l'Écriture y participe de plein droit à la vie de la révélation¹⁵³. Certes, comme cela a été dit plus haut, le commentaire et la critique sont effectivement les principales formes que prend l'activité philosophique chez Benjamin. Mais si le jeune Benjamin accorde bien un statut

151 Alors que Scholem n'a pu voir dans la vie de son ami qu'une tendance *asymptotique*, n'ayant jamais pu rejoindre vraiment le judaïsme auquel elle se destinait pourtant, *BA*, p. 74-75. Adorno semble y avoir vu pour sa part, dans la figure citée ci-haut d'une *théologie « inversée »*, la perspective où il aurait aimé voir disparaître leurs pensées, la ligne de fuite d'une conception sécularisée et ascétique de l'espérance.

152 *BA*, p. 65 sq.

153 Voir *BA*, p. 66 sq.

privilegié aux saintes Écritures¹⁵⁴, sa conception de la révélation en dépasse largement les limites puisqu'elle concerne l'intégralité de l'expérience historique, n'excluant ni le profane ni même l'anodin. Ainsi, ce ne sont pas seulement les « grands textes faisant autorité »¹⁵⁵ qui sont revendiqués comme objet de commentaire, mais c'est toute réalité historique qui entre en droit dans le processus de révélation, dans le champ d'attraction d'un présent qui se perd et qui se cherche, dans les effets des constellations de l'instant historique¹⁵⁶. Le Paris de la seconde moitié du XIX^e représenta un tel objet historique pour Benjamin, dont il s'efforça les derniers dix ans de sa vie d'en produire l'exégèse¹⁵⁷.

On trouve le témoignage symptomatique de cette divergence entre Benjamin et Scholem dans leurs échanges autour du statut de la révélation dans le monde de Kafka. À la fin de son essai sur Kafka, Benjamin écrivait que les figures des étudiants – créatures parmi celles pour qui il y a « une quantité infinie d'espoir » – étaient dans cette œuvre des écoliers qui avaient perdu l'Écriture¹⁵⁸ : « [c]ar l'œuvre de la Torah – si nous nous en tenons à la présentation de Kafka – a été réduite à néant »¹⁵⁹. Et dans les notes préparatoires de l'une de ses lettres, Benjamin va jusqu'à ajouter : « Und alles, was einst von Moses geleistet wurde, wäre in unserm Weltzeitalter nachzuholen »¹⁶⁰. C'était là pour Scholem aller beaucoup trop loin, *l'erreur la plus grave* qu'ait pu commettre Benjamin. Pour lui, les étudiants n'étaient certes plus en mesure de *déchiffrer l'Écriture*, mais cela ne devait absolument pas être confondu avec la *perte de l'Écriture*¹⁶¹. L'impossibilité de la déchiffrer, la *manifestation* extrême de son *absence de signification*, était

154 O, I, p. 152 sq.; GS, II, p. 148 sq. et O, I, p. 261 sq.; GS, IV, p. 21 sq. Scholem est d'ailleurs forcé de constater le peu de confrontations directes avec les textes sacrés dans les écrits de Benjamin.

155 Amendement que Scholem est bien obligé de concéder, BA, p. 67. Et voici ce que Benjamin entendrait plutôt par autorité – et qui devance d'un pas notre propos –, ici au sujet de Karl Kraus : « Plus d'un aura raison un jour. Mais cette raison sera faite du tort que j'ai aujourd'hui. » Voilà le langage de la véritable autorité. »

156 CR, p. 288; GS, IV, p. 263. Rainer Rochlitz, partant de l'identification faite par Michel Foucault de deux traditions critiques issues de Kant : l'« analytique de la vérité » et l'« ontologie de l'actualité », positionnait à raison le dernier Benjamin comme appartenant à cette seconde tendance. Par contre, il ne nous semble pas, comme le fait l'auteur, que l'on puisse parler chez Benjamin d'un passage au fil de l'œuvre entre l'une et l'autre de ces tendances, puisque celui-ci a plutôt cherché à réaliser ces deux dimensions de la philosophie critique l'une à travers l'autre, cherchant à formuler sa méthode et à dessiner l'accès à la teneur de vérité à partir de son matériau, conformément aux paramètres de la critique immanente. Voir Rochlitz, *Le désenchantement de l'art*, p. 14.

157 « Ce qui est sûr, c'est qu'un fragment de préhistoire (*ein Stück Urgeschichte*) se confond, pour chaque génération, avec l'existence, avec les formes de vie de la génération qui la précède directement; pour les hommes d'aujourd'hui, il s'agit donc du milieu et de la fin du siècle passé. » O, II, p. 178; GS, II, p. 334.

158 O, II, p. 453; GS, II, p. 437.

159 Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 150 (11.8.1934).

160 GS, II, p.1247 (*Ms 249*). Nous soulignons. Il s'agit là, chez Benjamin, de l'une des très rares références à Moïse.

161 Voir Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 158 (20.9.1934) et p. 141-142 (17.7.1934).

pour Scholem la clé négative du monde de Kafka, tel qu'on l'a montré plus haut et déployé comme une forme particulière de théologie négative. Tandis que pour Benjamin :

Que les écoliers l'aient perdue ou qu'ils ne savent plus la déchiffrer, cela revient au même, parce que l'Écriture, sans la clé qui va avec, *n'est plus l'Écriture, mais la vie*. La vie telle qu'on la mène au pied du château.¹⁶²

La vie telle qu'on la mène au pied du château ou encore celle du village talmudique où vit une princesse exilée qui attend le Messie, quoi qu'il en soit, la vie *déformée (entstellte)* dont il a été question plus haut, inachevée et opaque. Et c'est précisément en tant qu'elle est déformée que son monde participe à la révélation, et en tant que telle qu'il pointe vers la rédemption. C'est l'opacité de l'expérience qui renvoie à l'étude¹⁶³, chez Kafka le *geste* dépourvu de sens comme point opaque de sa production littéraire qu'il s'agit de rendre présent (*vergegenwärtigen*). L'objet de l'étude c'est la vie se faisant ou plutôt la vie faite – l'histoire dans ce qu'elle comporte d'intempestif, de douloureux, d'imparfait – et la tâche de l'étudiant est de la transformer en Écriture, de *rattraper en notre temps cela qui jadis fut accompli par Moïse*¹⁶⁴. La révélation n'est pas le *vestige* d'une Écriture perdue, ni non plus la transcendance du Nom divin, elle est une négativité à l'œuvre qui s'aperçoit, *première marche de la rédemption*, et qui appelle en même temps à son élucidation et à son anéantissement. En effet, la révélation est chez Benjamin un processus de destruction du négatif, une révélation de la négativité à partir d'elle-même. Et cette révélation, tâche qu'il incombe à l'être humain d'accomplir, se fait pour Benjamin sur un mode rétrospectif, celui d'une recognition ou d'une remémoration (*Eingedenken*)¹⁶⁵. Dans le monde de Kafka, la négativité apparaît précisément sous la forme de l'oubli, à l'aune duquel les choses apparaissent déformées et incomplètes¹⁶⁶. L'oubli est la faute inconnue qui suscite la déformation.

162 Benjamin et Scholem, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, p. 150 (11.8.1934) (traduction modifiée). Nous soulignons.

163 O, II, p. 450; GS, II, p. 436.

164 Le terme employé par Benjamin est *Weltzeitalter*, qui renvoie au domaine de l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*).

165 Par là, Benjamin reprend à de nouveaux frais la longue tradition philosophique, depuis l'*anamnèse* platonicienne, pour laquelle l'activité philosophique s'accomplit sur un mode rétrospectif : « Ainsi la tendance de toute conceptualisation philosophique se définit à nouveau dans son sens ancien : établir le devenir des phénomènes dans leur être. » ODBA, p. 45; GS, I, p. 228.

166 O, II, p. 439 sq.; GS, II, p. 428 sq. Quelques années plus tard, à l'occasion de l'interprétation de l'expérience chez Baudelaire, Benjamin et Adorno discuteront de cette question de l'oubli en la rapprochant de la question de la réification. Il peut être utile d'avoir ici en tête cet important rapprochement : « Car toute réification est un acte d'oubli : les objets se chosifient à l'instant où ils sont fixés sans qu'alors ils soient présents de toutes pièces : donc à l'instant où une part d'eux-mêmes tombe dans l'oubli. » Adorno et Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, p. 367 (lettre à Benjamin, 29.2.1940). Notons que Benjamin étend le concept de réification au-delà du domaine du travail humain, vraisemblablement à partir d'une appropriation langagière du monde qui dépasse le travail proprement dit,

Mais il ne s'agit pas simplement de ce quelque chose du passé dont nous ne garderions pas le souvenir, c'est-à-dire l'objet de l'oubli. C'est avant tout l'oubli dans le présent, l'œuvre de l'oubli qui s'oublie lui-même, ce qui dans ce présent perdure du passé et le médiatise, son inachèvement qui lèse le présent de son intégralité. Et « c'est [précisément] parce qu'il est oublié qu'il est présent »¹⁶⁷. Il s'agit donc de se confronter à l'oubli, de le présenter pour franchir le seuil de la déformation actuelle – le présent mutilé, le *Torso*¹⁶⁸ du temps – et apercevoir la déformation elle-même. Il s'agit de se voir soi – et cela vaut pour tout sujet historique, individuel et collectif, à chaque fois selon ses déterminations les plus concrètes – en tant que ce soi est oublieux de lui-même, en tant que le présent est momentanément et positivement la proie et le produit d'une absence d'esprit, d'une inattention structurelle. La direction de l'étude est celle d'un retour en arrière¹⁶⁹, d'une (re)lecture et d'une (ré)écriture dans le présent de ce qui jusqu'ici ne fut jamais inscrit dans *le livre de la vie*. Ce retour en arrière transforme la vie en Écriture et réalise la révélation, une révélation à rebours, pour un nouveau tour et pour un autre temps. À chaque fois à l'intérieur d'une expérimentation historique, à partir d'une rencontre singulière du présent avec le passé. En ce sens, la mémoire, et avant tout la remémoration¹⁷⁰, est un acte de piété. Dans le judaïsme, « l'acte le plus saint du rite », reprendra à son compte Benjamin, « consiste à effacer les péchés du livre de la mémoire »¹⁷¹. De manière toute dialectique, l'avenir et la nouveauté ne

voir *ibid.*, p. 374 (lettre à Adorno, 7.5.1940).

167 *O*, II, p. 439 sq.; *GS*, II, p. 428 sq. Nous sommes ici au plus près d'un concept d'inconscient, individuel et social. C'est d'ailleurs à la même époque que Benjamin commence à s'intéresser plus sérieusement à Freud. Mais plutôt que l'inconscient freudien, on se rapprocherait davantage de la conception bienjaminienne en la regardant du côté du *Bewußtloses* que Hegel reprend de Schelling, renvoyant à une objectivité sans conscience de soi, voir Antonia Birnbaum, *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2008, p. 45-46.

168 Le *Torso*, à la fois au sens de *fragment* et au sens d'*ébauche*, de ce qui est *abîmé* et de ce qui reste *incomplet*, demeure chez Benjamin une image centrale tout au long de son œuvre, apparaissant comme magnétiquement à ses points culminants. L'usage qu'il en fait serait à rapprocher de ce qu'il nommait à propos des *premiers romantiques* une *terminologie mystique* (entre autres les concepts de *Witz* et de *critique*). Voir par exemple, dans *Sens unique*, cette *image de pensée* qui d'un autre angle éclaire notre propos : « *Torse (Torso)*. – Seul celui qui saurait considérer son propre passé comme le produit de la contrainte et de la nécessité serait à même d'en tirer à chaque instant le meilleur parti. Car ce que l'un a vécu est dans le meilleur des cas comparables à la belle sculpture dont tous les membres, à l'occasion de transports, furent brisés, et qui n'offre désormais rien d'autre que le bloc précieux à partir duquel il doit tailler l'image de son avenir. » Benjamin, *Sens unique*, p. 133; *GS*, IV, p. 118.

169 *O*, II, p. 452; *GS*, II, p. 437.

170 « Comme des rayons ultraviolets, le souvenir révèle [...] dans le livre de la vie, une écriture qui, invisible, comme la prophétie, commentait le texte. » Benjamin, *Sens unique*, p. 200; *GS*, IV, p. 142. « La méthode historique est une méthode philologique, dont le fondement est le livre de la vie. Chez Hofmannsthal on note : « Lire ce qui n'a jamais été écrit. » Le lecteur auquel il fait penser ici est le véritable historien. » *EF*, p. 453; *GS*, I, p. 1238 (*Ms 470*).

171 Citation de l'écrivain Willy Haas, dans un passage où Benjamin rapproche la technique narrative de Kafka – « prières muettes qui nous invitent à retrouver enfin le souvenir qui nous échappe », *O*, II, p. 292; *GS*, II, p. 682 – sur le rôle crucial de la mémoire dans le judaïsme, *O*, II, p. 441; *GS*, II, p. 429.

s'accomplissent pas suivant le cours normal du temps et des choses, de leur consécration qu'au contraire Benjamin tend à considérer comme l'éternel et infernal retour du même. L'accomplissement moral du temps, s'il en est un, n'est pas l'avancé de l'aujourd'hui vers le demain, mais le renversement ou la subversion de l'aujourd'hui dans l'hier :

Chronos tient en main un livre d'images en forme de leporello, où les jours retombent l'un après l'autre dans le passé, non sans dévoiler par là leur verso dissimulé, le vécu inconscient. C'est à ce verso que l'historien a affaire.¹⁷²

C'est l'envers de ces images, ce qu'elles y révèlent, les instants fatidiques et leur vécu inconscient qui indiquent la faute, indiquent en même temps la voie de l'expiation¹⁷³. Les images de la tristesse rejoignant dans le présent le point de fuite de la rédemption :

[c]ar la déformation la plus précise, si caractéristique du monde de Kafka, vient de ce que le grand événement nouveau et libérateur apparaît ici sous la figure de l'expiation, tant que *cela qui a eu lieu* (*das Gewesene*) ne s'est pas lui-même élucidé (*durchschaut*), reconnu (*bekannt*) et totalement liquidé (*gänzlich abgetan*).¹⁷⁴

L'orientation rétrospective de la révélation s'attache en même temps à (ré)itérer et à déchiffrer l'écriture que le négatif laisse sur son chemin, abandonnant les traces de la rédemption à l'usage du présent, dessine l'intelligence physiognomonique des temps énigmatiques où nous sommes¹⁷⁵. Il y a dans le *cela-qui-a-eu-lieu* (*das Gewesene*), c'est-à-dire les images du passé déterminant le présent, un « savoir-non-encore-conscient (*ein Noch-nicht-bewusstes-Wissen*), un savoir dont l'avancement a [...] la structure du réveil », une *conscience de fait* – Benjamin parle ailleurs d'une « conscience onirique du collectif (*Traumbewußtsein des Kollektivs*) »¹⁷⁶ – susceptible d'une *condensation* ou d'une *actualisation* qui romprait verticalement avec la succession horizontale du temps, le renversement dialectique rompant avec la temporalité linéaire et vide de l'idéologie moderne du progrès¹⁷⁷.

172 CR, p. 289; GS, III, p. 264 (traduction modifiée).

173 Dans les mots du jeune Benjamin : « au moyen de la connaissance, libérer l'avenir de ce qui aujourd'hui le défigure (*aus seiner verbildeten Form erkennend zu befreien*). » O, I, p. 126; GS, II, p. 75.

174 O, II, p. 292; GS, II, p. 682 (traduction modifiée). Nous soulignons.

175 Pour Benjamin, ce temps est déterminé par le capitalisme, à la fois comme *mode de production* et comme *religion* : « Le capitalisme fut un phénomène naturel par lequel un sommeil nouveau, plein de rêves, s'abattit sur l'Europe, accompagné d'une réactivation des forces mythiques. » LP, p. 408; GS, V, p. 494 [K 1a, 8].

176 Lettre de Marx cité en exergue de la liasse N du *Livre des Passages* : « La réforme de la conscience consiste seulement en ceci qu'on réveille le monde... du rêve qu'il fait sur lui-même. » LP, p. 473; GS, V, p. 571. Il est d'ailleurs dit des étudiants chez Kafka, que « la principale vertu de leurs études est peut-être de les tenir éveillés », O, II, p. 448; GS, II, p. 434.

177 Voir LP, p. 406 et p. 409; GS, V, p. 491 et 494-495 [K 1, 2] et [K 2, 3].

3.2 La tâche de l'historien matérialiste : *Vergegenwärtigung* et *Aktualisierung*

Ce concept sécularisé de révélation s'apparente à maints égards, sous la forme d'un entrelacement du temps sur lui-même, à une version originale de la *décomposition mystique* des tendances kabbalistiques hérétiques citées plus haut, pour laquelle *il suffit que notre regard pénètre et traverse le point où l'on se situe*. Et pourtant, dans les derniers travaux de Benjamin¹⁷⁸, ce concept se prolongera en une série de réflexions à la fois expérimentales et synthétiques sur la philosophie de l'histoire, réflexions qui contribueront à l'élaboration d'une conception agonistique et politique de l'historiographie¹⁷⁹. Cette *écriture de l'histoire* est la tâche qui revient à l'historien matérialiste. – Il ne saurait être question ici de présenter autre chose de cette conception que les grandes lignes qui servent notre propos, celui de reconnaître dans cette historiographie le prolongement et la réalisation de la *théorie matérialiste de la révélation* de Benjamin que nous avons présentée jusqu'ici. Si le terme lui-même de révélation (*Offenbarung*) tend effectivement à s'effacer, comme le notait Scholem, d'autres concepts le prolongent insensiblement et finissent par reprendre son rôle, avec les mêmes agencements d'idées gravitant autour d'eux. Agencements plus ou moins profanes, plus ou moins théologiques, mais presque toujours pourtant mêlant les deux registres. Ces termes qui prennent le relais de celui de révélation sont essentiellement celui d'*actualisation* (*Aktualisierung*) et plus encore celui de *présentification* ou *réalisation* (*Vergegenwärtigung*), ainsi que leurs différentes déclinaisons¹⁸⁰.

Dans sa critique de la monographie que Gundolf a consacré à l'auteur baroque Andreas Gryphius, Benjamin écrit que la *magna carta* de toute vraie historiographie – découverte qu'il attribue à Hegel – est que « l'esprit, dans le déroulement historique, n'est jamais ce qu'il

178 Dans l'état où ils nous sont parvenus. Notamment dans l'essai sur Eduard Fuchs (1937), dans les différentes versions des *Thèses sur le concept d'histoire* et les notes de travail qui y sont liées, ainsi que dans la masse de fragments et de matériaux collectionnée en vue des travaux sur Baudelaire et Paris, en particulier les liasses K et N.

179 Dans ces réflexions, Benjamin s'approche d'assez près de l'esprit de la *Deuxième considération intempestive* de Nietzsche, où se pose la question du rapport entre vie et histoire.

180 *Aktualisieren*, *vergegenwärtigen*, *gegenwärtig machen*, mais aussi un usage élargi (non psychologique) de *Geistesgegenwart* associé à la *Vergegenwärtigung*. On retrouve un usage technique et précis de ces expressions dans les grandes critiques littéraires que publie Benjamin à partir de la fin des années 1920, sur le Surréalisme, Kafka, Proust, Hebbel, Green, etc. Critiques que Benjamin projetait réunir dans un seul ouvrage avec une introduction sur la tâche de la critique, voir Howard Eiland et Michael W. Jennings, *Walter Benjamin : A Critical Life*, Cambridge & London, Belknap, 2014, p. 342. Il est envisageable que le concept de *Vergegenwärtigung* de Benjamin ait en partie son origine chez Gustav Landauer. Dans son ouvrage *La Révolution*, que l'on sait avoir fait grande impression sur le jeune Benjamin, Landauer positionne la *présentification* au point de convergence des deux directions de la science et de la pratique historiques, l'une constructrice et l'autre destructrice. Voir Gustav Landauer, *La révolution*, Paris, éditions Champ Libre, 1974, p. 7-13.

croit »¹⁸¹. Tout présent historique est *de fait* la proie d'une opacité et d'un oubli, celle d'une concrétion historique déterminée qui l'a toujours déjà précédé, parce qu'elle est le produit de l'histoire antérieure, sa sédimentation, et qui en même temps la devance toujours déjà puisqu'elle médiatise l'entièreté de son expérience du monde. Dans le monde de Kafka, écrit Benjamin, les enjambées sont toujours trop longues, ce qui fait perdre un temps considérable, et ainsi la vie toujours trop courte. Pour l'impatience, il est toujours trop tard. À quoi répond la patience du retour en arrière qu'est l'étude, la chevauchée qui contre la *tempête de l'oubli* transforme la vie en Écriture. L'une des thèses sur le concept d'histoire présente quant à elle l'image d'une tempête se prenant dans les ailes d'un ange – à partir de l'*Angelus Novus* de Paul Klee –, l'Ange de l'Histoire qui, les yeux écarquillés¹⁸², est entraîné malgré lui, alors que s'accumule devant lui les ruines de l'histoire comme une seule et grande catastrophe. Cette tempête qui entraîne l'ange vers l'avenir, auquel il tourne pourtant le dos, serait ce que nous appelons progrès¹⁸³. L'historiographie dont Benjamin cherchait à produire la théorie à la fin de sa vie s'oppose vigoureusement à l'idéologie du progrès et sa conceptualisation univoque, de même qu'à l'historicisme qui se charge de peindre son histoire en une image éternelle, cortège triomphant justifiant rétrospectivement les derniers vainqueurs en liste. Ceux-ci prétendant à la représentation symbolique d'une humanité idéale et non clivée, usurpatrice de l'intentionnalité historique universelle. L'histoire est alors conçue comme une suite continue et linéaire de développements et de dépassements du passé, tout aussi nécessaires qu'automatiques, marchant du même pas que le progrès technique et s'orientant vers le bonheur des générations futures, sans exigence déterminée à l'égard du présent que l'on cède optimistement à l'avenir. Or, pour Benjamin, le concept de progrès doit plutôt se fonder sur l'idée de catastrophe : « [q]ue « les choses continuent à aller comme avant », voilà la catastrophe »¹⁸⁴, que ce temps qui est le nôtre nous échappe toujours déjà, et que se répète l'aveuglement qui nous détermine par-devers nous, nous livrant

181 CR, p. 95; GS, III, p. 87.

182 Les « yeux écarquillés » de l'ange seraient en réalité la citation sans guillemet d'une image de Paul Valéry que Benjamin avait déjà citée ailleurs, O, II, p. 329; GS, II, p. 391. Après une discussion critique et dialectique du concept de progrès dans la société bourgeoise, le texte se conclut sur la caractérisation de Valéry comme appartenant à la période héroïque de la bourgeoisie, presque au sens du héros antique qui pousse l'énonciation de la Loi jusqu'à sa frontière, à la limite du dicible, caractérisation tirée du *Log-Book de Monsieur Teste* : « homme toujours debout sur le cap Pensée, à s'écarquiller les yeux sur les limites ou des choses ou de la vue ». Et cette citation de même que sa reprise tardive sont d'autant plus significative que Benjamin a cherché à relier « l'application de la méthode marxiste » à « une visibilité (*Anschaulichkeit*) accrue », LP, p. 477; GS, V, p. 575 [N 2, 5].

183 O, III, p. 434; GS, I, p. 697.

184 LP, p. 477; GS, V, p. 592 [N 9a, 1]. Et la note se clôt ainsi : « l'enfer n'est pas quelque chose qui nous attend, mais la vie que nous menons ici. »

aux périls de l'inertie et de l'inconscience. Au progrès qui un jour viendra, qui doit venir *tôt ou tard*, il s'agit d'opposer l'élucidation et la destruction du *trop tard* de la catastrophe en cours. Dans une note manuscrite, on peut lire que la limite ou la frontière du progrès, et par conséquent de la catastrophe, est la rédemption¹⁸⁵. À la continuité du progrès, dont l'idée n'est que l'épiphénomène et la justification de la catastrophe en cours, s'oppose son interruption, la rédemption. De manière analogue, le concept benjaminien de vérité se définit par l'interruption du cours de l'intentionnalité¹⁸⁶. Ainsi, le concept fondamental du matérialisme historique n'est pas pour Benjamin celui de progrès (*Fortschritt*), et sa course *en avant* à longues *enjambées* sur la voie d'une perfectibilité indéfinie, qu'au contraire il s'agit d'annihiler comme une habitude de pensée bourgeoise, mais le concept d'*actualisation*¹⁸⁷. Mais que s'agit-il d'*actualiser* au juste, que s'agit-il de *rendre présent* ?

« Avant que nous ayons appris que les choses sont dans une situation déterminée, elles ont déjà changé plusieurs fois, dit Turgot. Ainsi nous apercevons toujours les événements trop tard, et la politique a toujours besoin de prévoir, pour ainsi dire, le présent. » Ce concept-là du présent est en effet ce qui fonde l'actualité de l'authentique écriture de l'histoire.¹⁸⁸

C'est le présent lui-même qui doit être rendu présent à ceux qui en sont les acteurs, qui fournit l'*occasion* et la matière de l'historiographie matérialiste. Il faut prévoir ce présent qui nous devance toujours déjà. C'est le présent qui nous échappe qu'il s'agit d'actualiser. On a là un dédoublement du concept de présent, deux présents simultanés et cependant non synchrones. Nous disions plus haut – pour autant que, s'il est dialectisé, le concept de conscience puisse être conservé ici – une *conscience de fait* et une *conscience de droit* ou *ajustée*. Dans un texte de 1930 sur l'écrivain Julien Green¹⁸⁹, Benjamin opposait deux types de naturalisme : celui d'un Zola, « [dépeignant] les personnages et leurs conditions comme seul un contemporain a pu les voir », et la *présentification* (*Vergegenwärtigung*) de Green, « qui les présentifie comme ils n'auraient

185 *EF*, p. 447 ; *GS*, I, p. 1235. « *Die Erlösung ist der limes des Fortschritts.* » Plus haut, nous citons : « [l]a rédemption n'est pas une prime sur la vie, mais la dernière issue d'un homme à qui [...] « son propre os frontal barre le chemin ». »

186 Benjamin a parfois lié expressément ces considérations d'ordres apparemment distincts : « Cet éclatement, et rien d'autre, est la mort de l'*Intentio*, qui coïncide avec la naissance du temps historique authentique, le temps de la vérité. » *LP*, p. 479 ; *GS*, V, p. 578 [N 3, 1].

187 *LP*, p. 477 ; *GS*, V, p. 574 [N 2, 2].

188 *EF*, p. 452 ; *GS*, I, p. 237 (*Ms 471*). Ce passage est tiré d'une note qui porte le titre : *Das Jetzt der Erkennbarkeit*.

189 Écrivain que connut Benjamin et qu'il décrit ainsi : « La patience, tel est le mot qui résume toutes les vertus de cet auteur et en même temps tout ce qui fait défaut à ses personnages. L'homme qui en sait autant de ces forcenés a le regard fixe et des yeux écarquillés. » *O*, II, p. 173 ; *GS*, II, p. 330. Ses personnages – « incapables d'espérer [parce qu'ils n'en prennent pas le temps] » – sont quant à eux porteurs du « vice le plus récent, moderne, au sens infernal du terme, autrement dit l'impatience. » *O*, II, p. 172 ; *GS*, II, p. 329.

jamais pu apparaître à un contemporain ». Il les rend présents dans un *second présent* : à savoir « le temps qui est le nôtre, qui leur est étranger et les inclut comme une voûte d'années creuses (*ein Gewölbe hohler Jahre*) où l'écho restitue leurs chuchotements et leurs cris »¹⁹⁰. De manière analogue, la tâche de l'historien matérialiste est celle d'une construction et d'une présentation du présent, ou plutôt la construction d'une *vision* du présent grâce à laquelle « sa propre époque est plus nettement présente qu'elle ne l'est aux contemporains qui « vont » du même pas qu'elle »¹⁹¹, de telle façon que le regard de l'historien doit devenir pour ses contemporains, dans sa version profane, un *regard de voyant* (*Seherblick*), porté *sur les limites ou des choses ou de la vue*. Benjamin interprète en ce sens la phrase de Turgot selon laquelle *l'historien serait un prophète qui regarde vers l'arrière*. Le rapport que construit l'historien entre *l'instant historique* qui est le sien et l'image du passé qui s'y rencontre, le *cela-qui-a-eu-lieu* (*das Gewesene*), vise l'actualisation de ce *second présent*, cette voûte d'années creuses qui constitue le microcosme dans lequel l'humanité fait l'expérience d'elle-même et du monde¹⁹². Il doit *se rendre présent* à lui-même dans ce présent qui le contient et lui échappe, actualiser l'actualité elle-même¹⁹³.

C'est l'écriture de l'histoire qui tisse, au revers de la chaîne de l'intentionnalité, le motif de ce présent inaccessible à ceux qui *font corps* avec lui, qui, bien qu'ils en sont les producteurs, en sont aussi le produit et la proie. Par ce retour en arrière, il s'agit de construire la *présence d'esprit* (*Geistesgegenwart*) qui manque au présent. Or, ce présent est précisément le résultat d'un manque. Il est le fait d'une négativité, d'une *absence d'esprit* (*Geistesabwesenheit*) qui, dans l'exacte mesure où elle le prive de son intégralité, le livre à la crise, à une *constellation de périls* (*Gefahrenkonstellation*). C'est cette négativité dans le présent qui fournit le matériau et fixe la tâche (*Aufgabe*) de l'historien matérialiste, le négatif qui dialectiquement fournit la base à la *présence d'esprit* qu'il doit construire. La *présence d'esprit*, de même que l'*absence d'esprit* qui en constitue le pendant dialectique, n'est pas chez Benjamin un concept psychologique ni non

190 O, II, p. 174; GS, II, p. 331. En conclusion d'un texte non publié sur Hölderlin écrit à l'hiver 1914-1915, première critique substantielle de son jeune auteur, Benjamin citait deux vers du poème *Der Herbst* qui reçoivent un éclairage rétrospectif de cette image plus tardive que nous citons : « *Die Sagen, die die Erde sich entfernen, | ... | Sie kehren zu der Menschheit sich.* » O, I, p. 124; GS, II, p. 126. L'image citée semble en effet une nouvelle version de celle de ces vers.

191 EF, p. 448; GS, I, p. 1235. Cette idée d'une non-contemporanéité des contemporains avec eux-mêmes avait déjà été exprimée dès l'essai sur les *Affinités électives* écrit en 1922, établissant les déterminations temporelles de l'activité de la critique, O, I, p. 275-276; GS, I, p. 125-126.

192 On peut parler d'une forme de *seconde nature*, bien que Benjamin n'emploie ce concept qu'en de rares occasions. Quelque part, il utilise l'image d'un *monde sublunaire*, RCC, p. 96; GS, II, p. 267.

193 Voir EF, p. 448 et p. 452; GS, I, p. 1235 et p. 1237 (*Ms 472* et *Ms 471*).

plus n'est réductible à la sphère subjective – bien qu'à une certaine échelle il puisse s'y appliquer puisque sa dynamique traverse le sujet, traverse toute constitution subjective –, mais doit être comprise en termes corporels (*leibhaft*) et en termes de philosophie de l'histoire. On doit certes l'entendre à partir de son sens courant de présence à soi-même et de vivacité d'esprit, comme faculté d'attention et comme comportement éthique de réflexivité vis-à-vis de soi et de son milieu. Mais, en s'en tenant à cet aspect, on ne sortirait pas de la simple réflexion¹⁹⁴, du seul reflet, proche en cela du modèle littéraire d'un naturalisme reproduisant dans sa présentation de la réalité la vision qu'un contemporain *peut* avoir de lui-même, contraint à l'espace clos de la positivité de son regard. Cet aspect doit être complété par l'intensification de ce regard, qui irait jusqu'à en révéler les limites propres¹⁹⁵, jusqu'à montrer de quelle *absence d'esprit* ce présent est le résultat, de quel *impouvoir* ce pouvoir (voir) est le fait, présenter le négatif au fondement du positif qui dans sa révélation en appelle la négation déterminée. C'est en ce sens que l'esprit doit *se rendre présent* à lui-même, et la *présence d'esprit* s'entendrait alors – si la dialectique des deux termes, dans son jeu de réciprocité incongrue, ne troublait l'évidence de tels rapports – au double sens du génitif : présence de l'esprit au sens subjectif d'une concentration et d'une attention accrues et présentification de l'esprit au sens objectif, présenter l'actualité effective de l'esprit dans le présent¹⁹⁶, sa concrétion historique spirituelle et matérielle, que se découvre ainsi ce *savoir-non-encore-conscient dont l'avancement a la structure du réveil*¹⁹⁷.

194 D'où l'intérêt du jeune Benjamin pour la *réflexion potentialisante* développée par les premiers romantiques, en dépit de ses réserves quant au point de départ idéaliste de ceux-ci.

195 Giorgio Agamben, l'un des philosophes contemporains les plus attentifs à la pensée de Benjamin, dont les écrits regorgent de philosophèmes benjaminien et de citations sans guillemet, pose quant à lui la tâche de la philosophie à l'intérieur d'une interrogation toute proche de ce dont il s'agit ici : « Que signifie voir et exposer les limites du langage? [...] Un discours qui dirait le langage même et en exposerait les limites sans être un métalangage ni plonger dans l'indicible est-il possible? » Giorgio Agamben, « L'idée du langage », in : *La Puissance de la pensée*, p. 30-31.

196 Dans ses déterminations les plus concrètes et les plus apparemment insignifiantes. L'espace de l'esprit en tant qu'il s'est spatialisé et de là se retrouve dans le milieu qu'il s'est fait, les formes spatio-temporelles qu'il s'est donné, d'où l'importance chez Benjamin de la présentation minutieuse des différentes topologies, les lieux concrets et leur transformation historique se hissant au rang d'objets historico-philosophiques. Si l'histoire est un théâtre, il s'agit d'en cartographier l'organisation scénique. Tel passage reçoit ainsi l'éclairage qu'il lui faut : « Que le secret du succès ne loge pas dans l'esprit, c'est ce que trahit la langue avec le mot « présence d'esprit ». Donc ni le quoi ni le comment – seul le *où de l'esprit* est décisif. Qu'il soit présent dans l'instant et dans l'espace ». *ImP*, p. 87; *GS*, IV, p. 352.

197 L'expérience se décline ici selon des degrés déterminés (*stufenweise* ou *Gradstufen*) de sommeil entre la conscience onirique et la conscience éveillée (voir *LP*, p. 405-407; *GS*, V, p. 490-492 [K 1, 1] et [K 1, 5]), degrés qui sont les produits sédimentés de l'histoire, à partir desquels Benjamin a parfois cherché à formuler sa dialectique : « Le réveil serait-il la synthèse de la thèse de la conscience du rêve et de l'antithèse de la conscience éveillée? Le moment du réveil serait identique au « Maintenant de la connaissabilité » (*mit dem Jetzt der Erkennbarkeit*) dans lequel les choses prennent leur vrai visage, leur visage surréaliste. » *LP*, p. 480; *GS*, V, p. 579 [N 3a, 3].

Réveil vis-à-vis périls qui menacent ceux-là qui dorment. La marche du temps est une marche de somnambule. Conjointement à la présentation positive de l'*absence d'esprit* qui grève le présent, du présent comme absence d'esprit, l'historien matérialiste écarte les périls à mesure qu'il l'actualise, qu'il rend présente l'opacité et ainsi qu'il *gagne* et *produit* de la présence d'esprit. Il s'agit là du *moment critique* ou *destructeur* de l'écriture matérialiste de l'histoire. À la négativité qui définit le présent comme *crise* ou comme catastrophe se doit de répondre le geste *critique* qui au fil de sa présentation écarte les dangers qui de manière immanente menacent l'humanité historique dans son aveuglement¹⁹⁸. C'est là que réside l'actualité de l'historien matérialiste, là précisément qu'il doit faire preuve de présence d'esprit :

Il faut établir la relation entre présence d'esprit et la « méthode » du matérialisme dialectique. Ce n'est pas simplement qu'on pourra toujours mettre en évidence un processus dialectique dans la présence d'esprit considérée comme une des formes suprêmes de comportement adéquat. Ce qui est bien plus décisif, c'est que le dialecticien ne peut considérer l'histoire autrement que comme une constellation de périls qu'il est toujours prêt à écarter à mesure qu'il en suit le développement dans sa pensée.¹⁹⁹

La présence d'esprit ne se gagne que sur le fond de son absence. Pour qu'il y ait rédemption, il faut qu'il y ait eu chute. Pour qu'il y ait un temps retrouvé, il faut qu'il y en ait un de perdu. La présence d'esprit se construit inévitablement sur le fond de sa propre négativité qu'elle écrit et déchiffre à rebours, négativité qu'il ne s'agit pas d'écarter pour découvrir ce qui derrière se dissimulerait – ou bien comme pureté, ou bien comme origine perdue, ou bien encore comme présence pleine et entière – mais qu'il s'agit plutôt de révéler en tant que telle, en tant que négativité à l'œuvre. C'est de cette manière que se dessine les contours du positif de la présence d'esprit, de ce qu'il y a de « vivant » et « plein d'avenir » en elle : « toute négation n'a de valeur que parce qu'elle sert d'arrière-plan aux linéaments du vivant, du positif [...] jusqu'à ce que la

198 Benjamin avait le projet de fonder avec Brecht une revue qui devait s'appeler *Krise und Kritik*, dont la ligne directrice aurait été de montrer la convergence des intérêts des intellectuels, à partir de leur domaine propre, et du matérialisme dialectique. Voir le troisième chapitre de Wizisla, in : *Benjamin and Brecht. The Story of a Friendship*, p. 66-97.

199 *LP*, p. 487; *GS*, V, p. 586-587 [N 7, 2]. Voir aussi *LP*, p. 493; *GS*, V, p. 594-595 [N 10a, 2], où Benjamin ajoute : « Le but d'une telle présentation de l'histoire est, pour parler comme Engels, de « sortir du domaine de la pensée ». » Le matérialisme historique de Benjamin « sort de la pensée » en détruisant les formations (*Gebilden*) ou les images mensongères, non pas seulement que l'esprit se fait de lui-même et du monde, mais qu'il *est* ou qu'il *est* lui-même *devenu*, entraînant le monde dans sa chute historique. L'interdit des images de la théologie rejoint ici une forme négative de matérialisme, celui qui à l'encontre de l'intentionnalité aspirerait à la chose même. Pour reprendre l'expression d'Adorno : un *matérialisme sans image*. Voir Adorno, *Dialectique négative*, p. 248-252. Tout particulièrement p. 252 : « La nostalgie matérialiste de saisir la chose veut le contraire : ce n'est que sans image qu'il faudrait penser l'objet dans son intégrité. Une telle absence d'images converge avec l'interdit théologique des images. Le matérialisme le sécularisera en ne permettant pas qu'on dépeigne positivement l'utopie; c'est là le contenu de sa négativité. Il est en accord avec la théologie là où il est le plus matérialiste. »

totalité du passé soit, dans une apocatastase historique, introduite dans le présent »²⁰⁰, jusqu'à cela qu'ailleurs Benjamin nomme le *monde messianique*, c'est-à-dire « le monde de l'actualité intégrale et générale (*die Welt allseitiger und integraler Aktualität*) »²⁰¹. L'actualisation se réalise par contrastes dialectiques (*dialektischen Kontraste*), la présence d'esprit se construisant à partir et contre l'absence d'esprit. La destruction de cette absence et des périls qui lui sont inhérents a lieu dans sa présentation en tant qu'absence, actualisant par là de l'intérieur ce second présent, cette *voûte d'années creuse* qui pèse sur les vivants à la manière d'un destin et qui les voue au malheur. Présentation et destruction viennent ici se toucher à proportion l'une de l'autre, là où le *corps* du collectif non seulement s'éveille progressivement, mais surtout prend conscience du rêve qu'il fait sur lui-même, le dissipe à proportion qu'il se (le) rend présent, s'assure de la maîtrise de la part de lui-même qui lui échappe²⁰².

3.3 Dialectique du bonheur et du malheur

Cette dialectique paradoxale, par laquelle les pôles positif et négatif de l'expérience doivent être présentés l'un à travers l'autre, Benjamin l'a parfois formulée dans les termes de la question du bonheur :

Il ne peut y avoir de bonheur (*Glück*) susceptible d'éveiller notre envie (*Neid*) que dans l'atmosphère que nous avons respirée, avec des hommes à qui nous aurions pu parler (*hätten reden*), des femmes qui auraient pu se donner à nous (*die sich uns hätten geben können*). Autrement dit l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption (*Erlösung*).²⁰³

L'image ou l'idée du bonheur est ici présentée de manière dialectique. Son contour se dessine pour nous à l'aune des possibilités manquées, des bonheurs passés qui sont restés inachevés. Notre idée actuelle du bonheur se réfléchirait dialectiquement dans le malheur d'autrefois. C'est

200 *LP*, p. 475-476; *GS*, V, p. 574 [N 1a, 3].

201 *EF*, p. 446; *GS*, I, p. (*Ms 490*). Définition reprise mot pour mot dans l'essai sur le surréalisme, cette fois hors du contexte théologique et non pour définir le monde messianique, mais dans le contexte d'une introduction au *matérialisme anthropologique*, pour évoquer le moment où « la réalité sera parvenue à cet autodépassement qu'appelle le *Manifeste communiste* », *O*, II, p. 133; *GS*, II, p. 309.

202 Benjamin emploie parfois le terme physiologique d'*innervation* (*Innervation*). Par ailleurs, c'est dans ce cadre que se comprend l'évaluation benjaminienne du cinéma comme révolutionnaire – s'approchant d'une conception du cinéma comme celle de Dziga Vertov – dans la mesure où il permet un *approfondissement de l'aperception* : « Si le cinéma, en faisant des gros plans sur l'inventaire des réalités, en relevant des détails généralement cachés d'accessoires familiers, en explorant des milieux banals sous la direction géniale de l'objectif, d'une part, nous fait mieux connaître les nécessités qui règnent sur notre existence, il parvient, d'autre part, à nous ouvrir un champ d'action (*Spielraums*) immense et que nous ne soupçonnions pas. [...] Pour la première fois, [la caméra] nous ouvre l'accès à l'inconscient visuel (*Optisch-Unbewußten*) ». *O*, III, p. 303-306; *GS*, I, p. 498-500.

203 *O*, III, p. 428; *GS*, I, p. 693. Il s'agit d'un extrait de la deuxième thèse sur le concept d'histoire.

ce qu'exprime dans ce passage le conditionnel passé²⁰⁴ qui renvoie à une aspiration, plus ou moins consciente, qui aurait pu être remplie, mais qui ne l'aura pas été et qui aura fait notre malheur. Dans la rencontre de l'image du malheur passé et de l'exigence du temps présent (*Jetztzeit*), l'idée du bonheur renvoie à celle de la rédemption, à l'idée de sauvetage : « l'idée du bonheur renferme celle du salut, inéluctablement »²⁰⁵. Une autre version du même texte, sans employer le même temps verbal, exprime cette même idée de manière autrement plus nette, le négatif y apparaissant expressément : « [d]ans la représentation du bonheur [...] vibre la représentation de la rédemption. Ce bonheur est fondé précisément sur la désespérance et la déréliction qui étaient les nôtres »²⁰⁶. Mais ce rapport ne s'arrête pas à la seule biographie individuelle. Pour Benjamin, il s'étend en droit pour chaque génération²⁰⁷ jusqu'à la totalité de l'histoire, horizon d'où il tire la version sobre d'une histoire universelle :

Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier? [...] S'il en est ainsi alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique (*schwache messianische Kraft*) sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience.²⁰⁸

Autant de misères passées, autant de possibilités bloquées, autant de prises pour l'actualisation présente de la vivante présence d'esprit. C'est cette vibration, ce point où le positif n'apparaît pleinement qu'à travers le négatif et le négatif qu'à travers le positif, qui rend possible, par la présentation de ce morceau de passé qui médiatise le présent, le sauvetage aussi bien de ce

204 Dans l'original allemand, c'est le Konjunktiv Plusquamperfekt qui est employé et qui exprime grosso modo le même rapport modal et le même rapport temporel.

205 Il s'agit de la formulation française que Benjamin a donnée du passage allemand correspondant, cf. *EF*, p. 433.

206 *LP*, p. 497-498; *GS*, V, p. 600 [N 13a, 1]. Dans le court essai « Destin et caractère » rédigé en 1919, Benjamin écrivait : « Le bonheur est-il, comme l'est à coup sûr le malheur, une catégorie constitutive du destin? Le *bonheur est bien plutôt ce qui libère* l'homme de l'enchaînement des destins et du filet de son propre destin. Ce n'est pas pour rien que les dieux bienheureux sont, chez Hölderlin, « sans destin » ». *O*, I, p. 202; *GS*, II, p. 174. Nous soulignons.

207 « parce que la théologie envisage toujours l'histoire en termes de génération », *O*, II, p. 165; *GS*, II, p. 637. La génération serait le point où se croisent instantanéité historique et aspiration à la rédemption pour chaque créature.

208 *O*, III, p. 428; *GS*, I, p. 693-694. Dans l'autre version, tout juste citée : « Notre vie, pour dire les choses autrement, est un muscle qui a assez de force pour contracter la totalité du temps historique. Ou encore la conception authentique du temps historique repose entièrement sur l'image de la rédemption. » Agamben a tenté une interprétation des plus hardies de la *faiblesse* de cette force messianique, en la rattachant directement – comme citation sans guillemets – au messianisme de Paul. Voir Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, trad. par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2004. Il omet cependant de citer cette autre version du texte où il n'est pas question de *faiblesse*, mais d'*assez* (*genug*) de force messianique. Contentons-nous ici de souligner la continuité entre les deux textes : la dimension à chaque fois périlleuse et contingente du salut.

passé²⁰⁹, qui à chaque moment menace de se perdre, d'être écarté ou intégré au récit linéaire des vainqueurs, que du présent, là où tous deux se rencontrent dans l'instant historique de l'écriture de l'histoire. La remémoration rouvre le *donné* de l'histoire là où la science historique n'avait su qu'y constater des faits. Elle y découvre et révèle les points névralgiques et dialectiques de son temps :

Ce que la science a « constaté » (*festgestellt*), la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (*das Unabgeschlossene*) (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (*das Abgeschlossene*) (la souffrance) en quelque chose d'inachevé.²¹⁰

Le creuset d'un tel renversement, c'est le présent de l'historien matérialiste, bien que celui-ci doive en passer par le détour d'un retour en arrière. Le présent qui se renverse dans le passé *transforme la menace de l'avenir* – l'aveuglement et la répétition du malheur – *en maintenant accompli* – l'interruption de la catastrophe²¹¹. De cette remémoration, cependant, ressort également une exigence pratique à l'endroit du présent. La remémoration est une réponse à l'appel des générations passées, aux vaincus d'hier et de jadis. Là où viennent à se toucher les extrêmes – positif et négatif, bonheur et malheur, beauté et laideur – se dégage l'intelligibilité d'une négation du négatif, à travers laquelle le positif se réaliserait, la présence d'esprit nécessaire à l'instant du danger : « non comme une négativité abstraite, [mais] comme un contre exemple doit tenir devant nous ce que nous voulons anéantir. Ainsi ne peut-il apparaître que par instants sous la fulguration éclairante de la haine (*auf Augenblick unterm erleuchtenden Blitze des Hasses*) »²¹². Non comme une négativité abstraite, qui dans sa négation du fini embrasserait l'infini, mais une négativité qui enseigne *ce qu'il faut haïr*²¹³ dans la pérennité du malheur qui

209 « Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographie intimement persuadée que, si l'ennemi triomphe, *même les morts ne seront pas en sûreté*. » *O*, III, p. 431; *GS*, I, p. 695. Nous soulignons.

210 *LP*, p. 489; *GS*, V, p. 589 [N 8, 1].

211 Benjamin, *Sens unique*, p. 200; *GS*, IV, p. 142. « L'instant est la fourche caudine sous laquelle le destin vient s'incliner devant lui. Changer la menace de l'avenir en aujourd'hui accompli (*erfüllte Jetzt*), ce miracle télépathique seul souhaitable est l'œuvre de la présence d'esprit incarnée (*Leibhafter Geistesgegenwart*). »

212 *CR*, p. 290; *GS*, III, p. 265. L'un des textes les plus difficiles de Benjamin, le « fragment théologico-politique » gagne à être lu sous l'éclairage de ces textes plus tardifs que nous commentons ici, en particulier concernant la convergence entre bonheur et déclin (*Untergang*) dans le mouvement d'une *restitutio* séculière. Cf. *O*, I, p. 263 sq.; *GS*, II, p. 203 sq.

213 « Qui habite le Temple d'où jamais il ne s'est agi / De chasser ni les marchands ni les changeurs, / Ni les pharisiens ni les scribes, [...] Le *profanum vulgus* fait l'éloge de l'ascète / Qui ne lui a jamais dit ce qu'il fallait haïr. » Ce sont là des vers de Karl Kraus que cite Benjamin, dans lesquels Kraus s'en prend à la poétique culturelle de Stefan George, *O*, II, p. 262; *GS*, II, p. 360-361.

pèse sur les vivants, et que la souffrance sociale non nécessaire finisse par « dégage[r] non plus la rue escarpée de l'affliction, mais le chemin qui monte de la révolte »²¹⁴.

3.4 *La critique contre le conservatisme et son concept fétichiste de culture*

Cette posture historiographique, ouvertement révolutionnaire, Benjamin l'enracine dans la conjoncture historique et politique qui est la sienne. Elle ne s'oppose pas uniquement à l'idéologie du progrès, qu'incarnent politiquement les tenants de la social-démocratie, qui abandonnent lâchement le présent à l'avenir dans l'idée d'une tâche indéfinie. Ceux-là se condamnent à l'impuissance face à la catastrophe en cours, ils s'y sont condamnés devant la montée du fascisme²¹⁵. Benjamin s'attaque en même temps à son extrême opposé – à côté de la main ouverte qui sans prise s'abandonne, il y a celle crispée qui se cramponne – : le conservatisme allemand et sa nébuleuse historiographique qui est venue s'échouer dans le fascisme²¹⁶. À l'opposé de l'attitude qui cède le malheur présent à un avenir radieux, pour laquelle l'écriture de l'histoire se résume à prolonger l'illusion rétrospective d'un progrès linéaire s'accomplissant de manière automatique, il y a celle qui évite le présent, le rejette expressément au nom d'un passé révolu et sublimé. Ce passé est éternisé en une *image* ou un *modèle* (*Vorbild*) au nom duquel une guerre est engagée contre l'indigence ou la pauvreté du temps présent, qui précisément prive la figure de sa réalisation²¹⁷. Dans la critique qu'il fait de l'ouvrage de Max Kommerell sur le classicisme allemand, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* (1928), dans lequel le conservatisme allemand aurait dû reconnaître sa *magna carta*, Benjamin discerne dans le rapport à l'histoire qui en oriente l'écriture le « dangereux anachronisme du langage des sectes » :

214 Benjamin, *Sens unique*, p. 78; *GS*, IV, p. 97. Voir également, dans les notes de travail des thèses sur le concept d'histoire, l'appréciation par Benjamin de la *combativité du prolétariat* et de la *puissance de la haine* chez Marx : « *Stärke des Hasses bei Marx. Kampflust der Arbeitsklasse. Die revolutionäre Zerstörung mit dem Erlösungsgedanken zu verschränken.* » *GS*, I, p. 1241 (*Ms 449*).

215 Voir Raulet, *Le caractère destructeur*, p. 226 sq.

216 Sur les débats intellectuels dans lesquels intervient Benjamin, voir l'excellente mise en contexte de l'antifascisme des années 1930 dans l'ouvrage récent de Stathis Kouvelakis : « Le moment philosophique de la lutte antifasciste », in : *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique*, p. 121-159, où ressortent tout particulièrement la problématisation du statut de l'humanisme aussi bien que de celui de la « Culture » dans les luttes antifasciste et anticapitaliste.

217 *O*, II, p. 226; *GS*, III, p. 259.

Il faut, pour vraiment comprendre ce livre, avoir examiné la relation fondamentale que les sectes entretiennent avec l'histoire. Elle n'est jamais pour elles un objet d'étude, mais toujours l'objet de revendication (*Ansprüche*). Elles cherchent à s'appropriier le passé comme titre de haute origine (*Ursprungstitel*) ou comme un paradigme. C'est ainsi que la littérature classique devient ici un modèle (*Vorbild*). La grande préoccupation de l'auteur est de tirer de cette littérature l'exemple premier et canonique d'une révolte allemande contre l'époque, d'une guerre sainte des Allemands contre le siècle, telle que George devait plus tard la proclamer.²¹⁸

De ce point de vue, le présent n'est envisagé que dans la distance qui le sépare de son modèle. Il est envisagé comme décadent par rapport à son image, à laquelle il doit pourtant s'assimiler. Qu'il s'agisse d'une nature humaine, l'idée préconçue de l'âme (*anima naturaliter christiana*), ou bien de l'identité nationale (l'authentique germanité, héritière d'une hellénité héroïque et mythologique), l'indigence du présent n'est qu'un obstacle sur la voie du salut qu'incarnent ces figures canoniques, un gribouillage défigurant l'idée, et n'est donc pas affrontée en tant que telle, ni dans son rapport déterminé au passé. Mais ce rapport-là à l'histoire fut moins selon Benjamin le fait d'un classicisme historique – d'ailleurs recouvert par cette invention tardive et politique d'un classicisme héroïque²¹⁹ – que celui des premiers romantiques, lorsque ceux-ci troquèrent, au début des années 1800, « l'enthousiasme humaniste de leur jeunesse contre leur enthousiasme plus tardif pour le Moyen Âge chrétien » :

Le romantisme a ouvert la chasse aux fausses richesses. Une chasse qui vise à annexer le passé (*Einverleibung jeder Vergangenheit*), non par l'émancipation progressive de l'humanité permettant d'envisager sa propre histoire avec une présence d'esprit accrue (*geistesgegenwärtiger*) et d'y découvrir des indications toujours nouvelles, mais par l'imitation (*Nachahmung*), l'acquisition avide de toutes les œuvres des peuples et époques disparus.²²⁰

En cela, ce romantisme de la restauration aura été à l'origine du conservatisme idéaliste du cercle de Stefan George, dont Kommerell serait le représentant le plus éminent, comme il aura finalement inspiré l'appropriation de l'histoire opérée par le fascisme, qui pour sa part « cherch[a] tout bonnement à s'emparer du mythe (*des Mythos sich zu bemächtigen*) »²²¹. Sur

218 O, II, p. 221; GS, III, p. 255.

219 O, II, p. 218; GS, III, p. 254. C'est là la seconde moitié de l'anachronisme : recouvrir le passé d'une image plutôt que d'en faire l'étude patiente et rigoureuse. La première moitié était le rejet du présent au nom de cette même image.

220 O, III, p. 401-402; GS, II, p. 580-581. Voici un passage de la lettre d'August Ludwig Hülsen à August Wilhelm Schlegel, qui précède ce commentaire et qui manifestement fit grande impression sur Benjamin, qui la cite par trois fois : « Que le ciel nous garde de reconstruire les vieux châteaux forts. [...] Vous pouvez toujours chercher à mettre en évidence l'aspect le plus brillant de la chevalerie, dès que nous l'envisageons dans sa totalité, cet aspect se trouve à maints égards obscurci. [...] Il suffit de penser que ce type de régime n'est compatible avec aucun ordre divin. Il vaudrait mieux que la grande foule appelée peuple nous tape sur la tête, à nous érudits et chevaliers, pour nous punir de ne pouvoir fonder notre grandeur et nos avantages que sur sa misère. » Voir aussi, dans le même esprit, le passage du *Lutezia* de Heinrich Heine cité ailleurs par Benjamin, RCC, p. 201-203; GS, IV, p. 857-858.

221 O, III, p. 404; GS, II, p. 582. Mythe dont le noyau est défini quelque part par Benjamin, de manière très générale, comme : *suite d'images cérémoniales (Abfolge zeremonieller Bilder)*, RCC, p. 72; GS, II, p. 249. À propos de la

plusieurs fronts à la fois et dans de nombreux textes, Benjamin s'attaque à l'idéalisme de la classe bourgeoise, à son concept fétichiste de *culture* et son *histoire des idées* qui lui servent à justifier ses *privileges* (économiques, culturels, impériaux et coloniaux) en même temps qu'à (se) dissimuler sa base matérielle (forces productives et régime de propriété) afin de la préserver telle qu'elle est, c'est-à-dire le rapport d'exploitation sur lequel elle se fonde²²². L'imitation de la société féodale – sa hiérarchie, ses codes et ses rituels – est le voile posé par la bourgeoisie sur son mystère le plus vital (*lebenswichtigste Mysterium*) : le mystère économique²²³.

Mais s'il repère chez les romantiques cet usage réactionnaire de l'histoire – qui représente bien l'une des branches de l'arbre généalogique des idéologies nationalistes allemandes du XX^e siècle –, Benjamin ne cède cependant pas à l'amalgame anachronique et simpliste qui assimilerait purement et simplement romantisme et fascisme, ni surtout ne recouvre la complexe hétérogénéité du romantisme par rapport à lui-même. Dans son ouvrage sur le classicisme, Kommerell avait rejeté le romantisme à l'arrière-plan. C'était là pour Benjamin un geste stratégique qui n'avait rien d'innocent : il s'agissait non seulement de dissimuler les origines de sa propre position, celle d'un élève de Stefan George, mais il s'agissait aussi et avant tout de « nier les forces qui jaillissent en son cœur et vont au-delà »²²⁴, c'est-à-dire d'écarter un autre romantisme capable de subvertir et de surmonter sa propre posture conservatrice. Cet autre romantisme, Benjamin le trouve dans le concept romantique de critique, auquel il avait consacré sa dissertation doctorale et qui contribua substantiellement à la formation de sa propre pensée²²⁵. Aux yeux de l'historien matérialiste, comme à ceux du critique romantique, « l'œuvre du passé n'est pas achevée (*abgeschlossen*) »²²⁶, elle n'est pas close. Elle n'est pas une *image intemporelle*

philosophie politique du romantisme allemand, à partir de la rupture de Friedrich Schlegel avec ses positions républicaines initiales, et la reprise de ses motifs par certaines idéologies nationalistes allemandes au XX^e siècle, voir André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 2011, p. 177-201.

222 « [...] en effet, tout l'art et toute la science qu'embrasse [le regard de l'historien matérialiste] ont une origine qu'il ne peut contempler sans effroi. Ils sont dus, non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais, à des degrés divers, au servage anonyme de leurs contemporains. Il n'existe aucun témoignage de culture [*Dokument der Kultur*] qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. [...] Condensé d'œuvres, considérées indépendamment, sinon du processus de leur production, du moins de celui par lequel elles perdurent, le concept de culture a un aspect fétichiste. » O, III, p. 186; GS, II, p. 476-477.

223 Cf. la critique du snobisme dans l'art de Proust : O, II, p. 148-149; GS, II, p. 319. Ailleurs, Benjamin parle de la faillite du classicisme comme une tentative de « [se réconcilier] avec le féodalisme par l'éducation esthétique et dans le culte de la belle apparence. » CR, p. 452; GS, III, p. 415.

224 O, II, p. 218-219; GS, III, p. 253-254.

225 Voir en particulier pour ce qui suit : CCR, p. 107-116; GS, I, p. 65-72.

226 O, III, p. 186; GS, II, p. 477. Du côté du romantisme : « Car l'œuvre est inachevée (*unvollständig*) : « Seul l'inachevé est compréhensible, seul il est à même de nous mener plus loin. L'achevé n'est bon qu'à consommer. Voulons-nous comprendre la nature il nous faut la poser comme inachevée. » Cela vaut aussi pour l'œuvre d'art ».

(*zeitloses Bild*), l'objet intangible d'une contemplation, mais une formation (*Gebilde* ou *Kunstgebilde*) dont la clôture contingente fournit l'occasion d'une critique, c'est-à-dire d'une expérimentation historique (*historisches Experiment*) visant l'intensification et l'élargissement de la conscience *en elle*, une connaissance qui l'élève, qui l'achève en même temps qu'elle la détruit²²⁷. C'est ce romantisme qui justifie l'apparition soudaine en conclusion de sa recension de Kommerell de la figure antagonique des frères Schlegel, de leur concept de critique que Benjamin oppose à la *pure vision* de Kommerell. Alors que dans sa contemplation virtuose ce dernier cherche à préserver « l'innocence créatrice de l'artiste »²²⁸ et en interdit par conséquent l'accès au profane, c'est-à-dire à la théorie qui manipule, les premiers romantiques levèrent (*aufheben*) quant à eux, dans l'idée d'une *critique poétique*, la frontière stricte entre poésie et critique²²⁹. La critique étant elle-même une forme participant au développement de l'œuvre, elle achève et élargit l'œuvre dans le présent qui est le sien. Elle participe de plein droit à sa *survie* (*Überleben, Fortleben*). Dans une réflexion potentialisante, le critique découvre dans l'œuvre une *systématique latente*, y révèle un *savoir non encore conscient*²³⁰. Ce renouvellement destructeur des œuvres (*Gebilde*) du passé – Benjamin emploie parfois le terme de *rajeunissement* – s'oppose à l'attitude contemplative face aux images (*Bilder*). Benjamin oppose pour ainsi dire la profanation des images à leur sacralisation, qui prive les œuvres de leur *croissance* (*Wachstum*) dans le présent – de leur *vie posthume* (*Nachleben*) pour reprendre le terme d'Aby Warburg – permettant d'*envisager sa propre histoire avec une présence d'esprit accrue et d'y découvrir des indications toujours nouvelles* :

L'image authentique peut être ancienne, la pensée authentique est neuve. Elle est d'aujourd'hui. Cet aujourd'hui peut être indigent, c'est vrai. Mais quel qu'il soit, il faut le prendre fermement par les cornes pour pouvoir interroger le passé. Il est le taureau dont le sang doit remplir la fosse, si l'on veut que les esprits des morts apparaissent sur ses bords. C'est cette puissance mortelle de la pensée qui

CCR, p. 112-113; GS, I, p. 69-70 (la citation est de Novalis).

227 « Se surmonter soi-même [*Der Akt des sich selbst Überspringens*] est partout l'acte le plus grand, le point originaire, la genèse de la vie [...]. C'est ainsi que toute philosophie commence là où celui qui philosophe se philosophe lui-même, c'est-à-dire à la fois se consume [...] et se renouvelle ». CCR, p. 109; GS, I, p. 66 (Novalis cité par Benjamin).

228 O, II, p. 227; GS, III, p. 259 (Kommerell cité par Benjamin).

229 Voir CCR, p. 112; GS, I, p. 69. Plus loin, Benjamin cite dans le même sens le fameux fragment 116 : « La poésie romantique [...] veut et doit aussi [...] fondre ensemble [...] génialité et critique. » Cf. CCR, p. 160; GS, I, p. 108. Voir aussi l'insistance toute brechtienne sur la « production » matérielle ou la « fabrication » des œuvres, à l'encontre de l'insistance sur l'irrationalité géniale de leur « création », voir Rolf Tiedemann, « L'art de penser dans la tête des autres. Brecht – commenté par Benjamin », in : Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*, Paris, La fabrique, 2003, p. 225-226.

230 En note de bas de page, CCR, p. 113; GS, I, p. 70.

manque aux ouvrages issus du cercle de George. Au lieu de sacrifier le présent, ils l'évitent. [...] Une critique qui n'est que regard se perd elle-même, elle prive la littérature de l'interprétation qu'elle lui doit, et empêche ainsi sa croissance.²³¹

Prolongeant cet usage critique des œuvres du passé dans le cadre d'une pratique historiographique visant l'*actualisation*, les œuvres littéraires²³² acquièrent chez Benjamin la fonction d'*organon de l'histoire*, contribuant « à voir dans le temps où elles sont nées le temps qui les connaît – c'est-à-dire le nôtre »²³³. Cette historiographie entretient une autre relation aux documents du passé que la culture classique traditionnelle²³⁴, « l'ancienne manière de lire des livres anciens qui consistait à réunir des matériaux pour se cultiver (*Bildungsstoff*) », à collectionner les passages *beaux et édifiants*, ou encore et plus innocemment à *se divertir*. À l'encontre de cet usage classique ou *apologétique* des textes, qui participe en les canonisant à rendre la littérature intangible et par là impuissante, Benjamin oppose une pratique *purificatrice* de la citation²³⁵, l'isolement des passages *utilisables* rompant avec la continuité, « c'est-à-dire des passages qui confirment, éclairent ou remettent en question nos opinions et expériences » et dans la présentation (*Darstellung*) ou le montage desquels le lecteur doit pouvoir « déchiff[r]er, comme dans une devinette graphique (*Vexierbild*), les traits suffisamment dramatiques et vrais du présent qui l'entoure »²³⁶. Cette pratique doit travailler à instruire et à encourager la *mémoire historique* (*historische Gedächtnis*), une mémoire historique qui soit en mesure de rompre avec la continuité de l'oubli et la répétition du déjà-là, une remémoration qui soit présentification, production d'une présence d'esprit sans laquelle il n'est pas de « véritable conscience de soi

231 O, II, p. 226; GS, III, p. 258-259 (traduction modifiée).

232 « Les plus importants parmi [ces *documents originaux*] sont les promesses qui se sont cristallisées dans la prétendue « littérature », c'est-à-dire celles qui nous sont parvenues sous forme de poésie, de philosophie ou de réflexions sur le monde de la part des jeunes classes victorieuses qui ont entrepris de transformer le monde conformément à leurs besoins matériels et aux idéaux manifestes de « rédemption de l'humanité » correspondant à ces besoins... » RCC, p. 155; GS, IV, p. 817. Que ces promesses n'aient pu être tenues par la bourgeoisie témoigne de l'impuissance principielle de cette classe à les réaliser et participe à la compréhension de son évolution et de ses figures successives jusque dans le présent, du *bourgeois cosmopolite* (*Weltbürger*) au *grand bourgeois* (*Großbürger*). 233 O, II, p. 283; GS, III, p. 290.

234 « Certains transmettent les choses en les rendant intangibles et en les conservant; d'autres transmettent les situations en les rendant maniables et en les liquidant. » O, II, p. 332; GS, IV, p. 398.

235 Cf. en particulier l'essai sur Karl Kraus, O, II, p. 267 et p. 270; GS, II, p. 362-363 et p. 365. Il faut aussi relever l'intérêt de Benjamin pour l'œuvre de Brecht, dont l'une des intentions fondamentales serait – en cela, il est proche du geste de Kafka – de *rendre les gestes citables et lisibles*.

236 RCC, p. 153-154; GS, IV, p. 815-816. Il s'agit dans ce texte d'introduire une sélection de citations, présentée par Benjamin et Willy Haas aux lecteurs de la revue *Die literarische Welt*. Ces passages devant témoigner de l'évolution de la bourgeoisie et des contradictions internes la déterminant. Ce n'est pas la seule entreprise de ce genre tentée par Benjamin, voir notamment le volume *Deutsche Menschen* (1936) publié en Suisse sous un faux nom, proposant un choix de lettres devant fournir en contrebande une contre-image sobre de la bourgeoisie allemande. Cette contre-image devait travailler à la déconstruction de l'écriture mythique de l'histoire officielle sous le régime nazi.

historique s'appuyant sur la conscience présente des expériences historiques, ses réflexes ainsi que son contrôle permanent »²³⁷.

3.5 Une Vermittlung entre théologie et matérialisme

Dans une lettre du 7 mars 1931 destinée à Max Rychner, alors directeur de la *Neue Schweizer Rundschau*, une lettre que son auteur jugea suffisamment importante pour en envoyer une copie à Scholem, Benjamin avait cherché à s'expliquer sur ce qui l'avait mené à rapprocher ses travaux de la perspective matérialiste²³⁸. Aussi retorses que paraissent à première vue les explications que donne Benjamin de la nouvelle orientation de ses travaux, il faut pourtant le prendre au mot pour saisir le mouvement immanent de sa pensée et l'attitude qui la caractérise. Ce n'est pas la propagande communiste ni même la démarche marxiste en tant que telle, connue seulement tardivement, qui aurait été à l'origine d'un tel positionnement, mais plutôt, dans sa propre discipline scientifique, à savoir l'histoire et la critique littéraire, son opposition foncière à la production des vingt dernières années issue de « l'activité scientifique idéaliste-bourgeoise ». C'est paradoxalement à partir de l'orientation de ses propres recherches, orientation qu'il qualifie de métaphysique, qu'il s'est tourné vers le matérialisme dialectique. Ce qu'il faut entendre ici par le terme de *métaphysique*, c'est la référence qui suit immédiatement qui l'indique : l'*Origine du drame baroque allemand*, publié en 1928, qui dans le domaine de la philosophie de l'art déployait, « dans sa plénitude et de façon concrète », la métaphysique de la forme du *drame baroque allemand (Trauerspiel)*, c'est-à-dire son *idée*, et construisait la connaissance dialectique de sa *forme-limite (Grenzform)* qu'est l'allégorie²³⁹. Cet ouvrage, écrit Benjamin, n'était certes pas encore matérialiste – en effet, ni la lutte des classes, ni la *praxis* sociale, ni l'économie

237 RCC, p. 158; GS, IV, p. 819 (nous soulignons).

238 C, II, p. 42-44. Dans cette lettre, Benjamin répondait à Rychner qui, étonné, l'avait interrogé sur la tendance matérialiste de ses travaux récents. Les biographes de Benjamin vont jusqu'à décrire cette lettre comme « the most explicit statement of his new politics that he had yet produced ». Eiland et Jennings, *Walter Benjamin : A Critical Life*, p. 355 Voir aussi le commentaire perspicace et contextualisé de cette lettre par Jean-Michel Palmier, la reliant pertinemment au marxisme philosophique de Lukács : *Walter Benjamin. Un itinéraire théorique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 325, en particulier la note de bas de page 346.

239 ODBA, p. 46 et p. 205; GS, I, p. 228 et p. 366. « [C]haque forme linguistique [...] peut être vue non seulement comme un témoignage de ce qui l'a façonnée, mais aussi comme un document sur la vie de la langue et de ses possibilités à l'époque, il y a aussi dans toute forme artistique, quelle qu'elle soit [...] l'index d'une figuration (*Gestaltung*) précise, objectivement nécessaire de l'art. [...] C'est à ce concept que pense Novalis quand il parle du caractère *a priori* des œuvres d'art, c'est-à-dire de la nécessité d'être là qui leur est inhérente. Il est évident que seule une analyse qui attendrait jusqu'à leur contenu métaphysique peut la faire apparaître. » ODBA, p. 48-52; GS, I, p. 230-233.

politique n’y étaient abordées en tant que telles – et cependant la philosophie du langage qu’elle mettait en œuvre était déjà dialectique et recelait « une médiation (*Vermittlung*) permet[tant] de passer au mode d’approche propre au matérialisme dialectique [...] Mais absolument aucune à cette satiété de la science bourgeoise »²⁴⁰. Cette « satiété », ou saturation (*Saturiertheit*), « de la science bourgeoise » que vise Benjamin, en ses tendances idéaliste aussi bien que positiviste, volontariste que fataliste, reste prisonnière d’une *fausse immédiateté*, d’une relation anhistorique et hypostasiée entre sujet et objet, que déterminent et hantent les « idées éternelles » et les « valeurs intemporelles ». Par rapport à cette *attitude* (*Haltung*) idéaliste, l’attitude matérialiste – en tant qu’elle cherche à dépasser cette *immédiateté*, l’apparence phénoménale nécessaire, en la rapportant à ses déterminations historiques concrètes qui en constituent l’essence, le noyau auquel la théorie doit construire l’accès dans son travail de présentation, cherchant en elle à faire *éclater* l’intentionnalité²⁴¹ – est apparue à Benjamin plus *féconde* (*fruchtbarer*) dans sa propre activité d’historien et de critique, plus près de sa propre activité théorique, de même qu’elle lui est apparue plus féconde dans la perspective théologique qui était la sienne :

Et pour le dire d’un mot : jamais je n’ai pu chercher et penser autrement que dans un sens, si j’ose ainsi parler, théologique, c’est-à-dire conformément à la doctrine talmudique des quarante-neuf degrés de signification (*Sinnstufen*) de chaque passage de la Thora. Or les *hiérarchies du sens* (*Hierarchien des Sinns*), la platitude communiste la plus rebattue les respecte davantage que l’actuelle profondeur bourgeoise qui n’en tient jamais qu’un seul, l’apologétique (*Apologetik*).²⁴²

Ce qu’ici Benjamin nomme *apologétique* – terme qu’il emprunte sciemment au champ de la théologie, mais qu’il étend à une posture historique plus générale – est cette attitude qui s’identifie avec une *immédiateté* donnée, une intentionnalité, et en éternise la signification pour la projeter, toujours la même, sur le déroulement historique et sur chaque chose. C’est véritablement la stérilité qui la caractérise, et, pour reprendre un terme cité plus haut, l’apologétique prive le passé de sa croissance (*Wachstum*) dans le présent²⁴³. Elle reste prisonnière de la positivité de son

240 C, II, p. 43.

241 « Il s’agit donc d’une part de détacher les phénomènes de leur forme donnée immédiate, de trouver les médiations par lesquelles ils peuvent être rapportés à leur noyau et à leur essence et saisis en leur essence même et, d’autre part, d’atteindre à la compréhension de ce caractère phénoménal, considérée comme leur forme d’apparition *nécessaire*. » Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 26.

242 C, II, p. 44.

243 Concernant Benjamin, ces mots, qui dans leur sens premier ressortent du domaine de la vie naturelle, ne sont pas à prendre comme métaphores. C’est même plutôt et avant tout aux objets historiques, aux *Gebilde*, qu’il attribue les concepts relatifs à la vie. Voir dès *La tâche du traducteur* : « C’est, en effet, dans leur simple réalité, sans aucune métaphore, qu’il faut concevoir pour les œuvres d’art les idées de vie et de survie (*Fortleben*). [...] C’est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n’en est pas seulement le théâtre, qu’on rend pleine justice au concept de vie. Car c’est à partir de l’histoire, non de la nature, qu’il faut finalement circonscrire le domaine de la vie. » O, I, p. 247; GS, IV, p. 11. On comprendra mieux cet usage terminologique en le reliant au

regard, dans l'achèvement de l'image close du passé qui le médiatise, à laquelle elle s'identifie sans reste, s'y individualise et se faisant se prive et déforme *de facto* ce qui l'excède et la déborde. Ailleurs, notamment dans l'ouvrage sur le drame baroque, Benjamin emploie un autre terme pour désigner le même geste : celui d'*hommage* ou de *reconnaissance (Würdigung)*²⁴⁴, employé le plus souvent entre guillemets, puisque ce qui en résulte est ironiquement tout le contraire d'une véritable reconnaissance (*Wiedererkennen*) :

Comme un malade fiévreux qui traduit tous les mots qu'il entend dans les images déchaînées de son délire, l'esprit du temps se saisit des documents des cultures les plus éloignées dans le temps et dans l'espace pour se les approprier et les enfermer brutalement dans ses phantasmes égocentriques. Sa marque caractéristique : il ne saurait y avoir de style nouveau, de civilisation inconnue qui ne parle immédiatement, de toute évidence, à la sensibilité contemporaine.²⁴⁵

À l'apologétique s'oppose aussi bien le concept romantique de critique, dont la visée serait de déployer la teneur de vérité sommeillant dans les œuvres²⁴⁶, que celui de sauvetage (*Rettung*) que doit opérer l'historiographie matérialiste présentée ici en l'espèce d'une théorie matérialiste de la révélation²⁴⁷, qui dans son actualisation produit à rebours la présence d'esprit qui manque au présent. Dans sa lettre à Rychner, Benjamin tente – et d'une manière si laconique que l'on comprend sans peine qu'elle n'ait pu franchir la carapace de perplexité que lui réservait Scholem – une formulation de l'expérience (*Erfahrung*) qui de l'intérieur de sa philosophie du langage,

rapport dialectique entre histoire et nature que développe Benjamin et qui sera systématisé par Adorno dans : « L'idée d'histoire de la nature » in : Adorno, *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 31-53.

244 Notamment dans *Zentralpark* : « L'« hommage » (*Würdigung*) sur une œuvre du passé, c'est-à-dire l'apologie, s'efforce de recouvrir, de masquer les moments révolutionnaires dans le cours de l'histoire, [les endroits où la tradition s'interrompt]. Il désire vivement instaurer une continuité. Il n'accorde d'importance qu'aux éléments de l'œuvre qui ont déjà joué un rôle dans l'influence qu'elle a exercée. Il néglige les surplombs et les aspérités qui donnent une prise à celui qui veut aller au-delà de cette œuvre. » Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1982, p. 212-213; *GS*, I, p. 658 (traduction modifiée).

245 *ODBA*, p. 53; *GS*, I, p. 234. L'« empathie » (*Einfühlung*) dans les sciences historiques fut l'une des incarnations de cet esprit du temps que vise Benjamin, posture dont l'élaboration présuppose une doctrine de l'âme, un « système général de « sentiments » universels » « sans aucune relation avec les contenus historiques réels » (cf. *ODBA*, p. 105; *GS*, I, p. 279). Le travail philologique, le recours obstiné aux détails et aux multiples sédimentations historiques de sens – *les stations de l'espace intentionnel* (*ODBA*, p. 169; *GS*, I, p. 334) – « qui s'interdirait même tout d'abord de voir la totalité » (*ODBA*, p. 56; *GS*, I, p. 237), doit vaincre cette psychologie mythologique.

246 *CR*, p. 401; *GS*, III, p. 363.

247 Dans une lettre à Horkheimer, à propos du travail en cours sur Baudelaire, apologie et sauvetage sont expressément opposés l'un à l'autre : « Une introduction établi[ra], par le biais de la méthode, le rapport de ce travail au matérialisme dialectique, sous la forme d'une confrontation entre le « sauvetage » (*Rettung*) et l'« apologie » ordinaire. » *C*, II, p. 240-241 (16.4.1938). À propos du concept de *Rettung*, celui-ci est défini par trois déterminations dans le séminaire donné par Adorno sur *l'Origine du drame baroque allemand* : 1) recueillement des fragments du cercle brisé des événements historiques; 2) naufrage de l'intention symbolique totalisante; 3) saisi de la plasticité de *l'hic et nunc*. Voir Theodor W. Adorno, « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Protokolle », in : Theodor W. Adorno Archiv (éd.), *Frankfurter Adorno Blätter IV*, München, edition text + kritik, 1995, p. 71.

métaphysique et théologique, en permettait l'aggravation matérialiste, et assurait cette si périlleuse *médiation* (*Vermittlung*) entre les deux approches :

Cur hic? Non que je « professe » la « vision du monde » (*Weltanschauung*) matérialiste; mais parce que je m'applique à aiguiller ma pensée sur les objets où toujours la vérité surgit avec la plus grande densité. [...] la réalité historique possède un coefficient (*Standindex*) propre grâce auquel toute connaissance authentique de cette réalité mène le sujet à se connaître lui-même, non pas d'un point de vue psychologique, mais *dans le sens d'une philosophie de l'histoire* (*zur geschichtsphilosophischen – nicht psychologischen – Selbsterkenntnis des Erkennender*)²⁴⁸

La tâche de l'historien matérialiste est bien la production d'une telle connaissance de soi du sujet historique, de son autoprésentation en termes de philosophie de l'histoire. Non pas la transfiguration usurpatrice de l'histoire dans une image sublimée, mais la patiente et lourde construction d'une vision sobre qui puisse présenter, à même le catastrophique dans l'histoire, notre désespérance et notre déréliction, qui soit en mesure de nous faire voir notre passé comme le produit de la contrainte et de la nécessité, et de fournir en cela le fonds avec lequel procède la dialectique de la *présentification* et de l'*actualisation*. C'est l'existence virtuelle d'un tel regard que Benjamin avait reconnu dans la vision allégorique des auteurs baroques de *Trauerspiele*, et dans laquelle il perçut aussi bien la contrepartie de l'humanisme classique qu'un modèle pour sa propre pratique philosophique :

la *facies hippocratica* de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme paysage primitif pétrifié (*erstarrte Urlandschaft*). L'histoire, dans ce qu'elle a toujours eu d'intempestif, de douloureux, d'imparfait, s'inscrit [...] dans une tête de mort. [...] l'énigme (*Rätselfrage*) qui s'exprime dans cette figure, la plus soumise à l'empire de la nature (*naturverfallensten Figur*), ce n'est pas simplement la nature de l'existence humaine, mais l'historicité de la biographie individuelle. C'est là le noyau de la vision allégorique, de l'exposition baroque de l'histoire comme histoire des souffrances du monde; elle n'a de signification (*bedeutend*) que dans les stations de sa décadence (*Stationen ihres Verfalls*). Autant de sens, autant d'emprise de la mort (*Todverfallenheit*) [...] Mais si la nature a de tout temps été gouvernée par la mort, elle a toujours été allégorique. La signification et la mort sont autant les produits du développement de l'histoire que des germes imbriqués l'un dans l'autre, dans l'état de péché de la créature exclue de la grâce (*gnadenlosen Sündenstand der Kreatur*).²⁴⁹

Cette dimension terrestre, celle de l'histoire [...] est de nature dialectique, puisqu'elle relève de l'histoire-nature (*als Naturgeschichte*), de l'histoire primitive de la signification ou de l'intention (*als Urgeschichte des Bedeutens oder der Intention*).²⁵⁰

Ce passage de *l'Origine du drame baroque allemand*, tant de fois cité, où sous l'égide de la dialectique sont réunis le concept d'histoire-nature – qui vise l'entrelacement du devenir nature

248 C, II, p. 43 (nous soulignons).

249 ODBA, p. 178-179; GS, I, p. 343.

250 ODBA, p. 178; GS, I, p. 342 (traduction modifiée).

de l'histoire et du caractère périssable (*Vergänglichkeit*) de la nature²⁵¹ – et le motif théologique de la chute de la créature – déployé à l'intérieur de l'ordre du langage – est le lieu où se présente *thématiquement* la possibilité d'une médiation entre l'orientation métaphysique et théologique des recherches de Benjamin et son matérialisme historique. La doctrine du péché originel, de même que la vision allégorique qui participe de l'histoire-nature, tordent le cou à toute immédiateté usurpée. Elles dissipent les faux-semblants de la totalité organique, suspendent l'identification symbolique et apologétique à une nature harmonieuse et belle, et interrompent l'apothéose classique de l'individualité parfaite²⁵². L'éducation esthétique de l'humanité prend dans la vision allégorique un tout autre visage. La tête de mort sur laquelle s'inscrit l'histoire des souffrances du monde, dont l'allégoricien rassemble obstinément les ruines et les ossements – la signification comme emprise de la mort –, figure la contre-image de la réconciliation qui n'est qu'apparente, de la belle apparence²⁵³. Elle est l'image qui s'oppose au mythe, qui compose en lui l'énigme dont la solution rompra le sortilège qui pèse sur l'histoire humaine. La vision triste et sobre²⁵⁴ qu'elle construit s'attache pesamment aux choses d'ici-bas, elle renvoie à la négativité concrète. L'éveil auquel conduit la décomposition mystique de la *présentification* ne conduit pas aux doux nuages d'une théologie consolatrice. Le monde qui se révèle à sa lucidité provoque tout le contraire du soulagement de qui s'éveille d'un cauchemar et qui reprend ses esprits. Il en va tout autrement de qui est la proie d'une vision, et s'éveillant du rêve qu'il faisait éveillé voit, au-delà des choses et de la vue, le poids de ses rêves dans le monde qu'il s'est fait :

251 Le concept d'histoire-nature « aboli[t] l'antithèse habituelle entre nature et histoire », dans un entrelacement où les deux termes se constituent et se désagrègent l'un dans l'autre. Le caractère périssable de toute chose recèle en lui le moment de l'histoire dans la nature – ce qui « supporte l'histoire humaine, apparaît en elle, ce qui, en elle, est substantiel », et que l'on pourrait aussi traduire par le concept de mythique –; quant à l'histoire, « ce mode de comportement transmis par la tradition [...] au sein duquel [...] du nouveau se produit », s'institue quant à elle « seconde nature » et se présente comme signe renvoyant à la nature. Notons qu'Adorno conclut le texte de sa conférence par l'affirmation forte selon laquelle la théorie de l'histoire-nature et le matérialisme historique sont dans un rapport d'explicitation immanente. Voir Adorno, « L'idée d'histoire de la nature », p. 31-53. Voir aussi les excellents commentaires qui ont été consacrés à ce concept commun à Benjamin et Adorno : Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, Free Press, 1979, p. 43-62 et Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History*, London, University of California Press, 2000, p. 9-102.

252 ODBA, p. 189; GS, I, p. 352.

253 Voir le passage consacré à l'apparence de réconciliation (*der Schein der Versöhnung*) dans les *Affinités électives* de Goethe, cf. O, I, p. 367 sq.; GS, I, p. 184 sq.

254 Pour une version moins triste de cette sobriété : « Vous avouez ne pas vouloir pour l'instant accepter le communisme comme « solution pour l'humanité ». Il s'agit justement, grâce aux connaissances utilisables apportées par le communisme, de remédier à la stérile prétention de forger des solutions pour l'humanité, il s'agit plus généralement d'abandonner la perspective immodeste de systèmes « totaux », pour au moins essayer de construire les jours de l'humanité aussi souplement qu'un homme raisonnable et bien reposé aborde sa journée de travail. » C, II, p. 124 (lettre à Wener Kraft, 7.1934).

Aussi effroyable qu'elle puisse être, le sommet, l'horreur absolue résidera toujours pour lui dans l'instant de l'éveil par lequel il est arraché à sa vision (*Schau*). Car l'ici-bas (*Diesseits*) est le sceau d'authenticité (*Echtheitssiegel*) imprimé sur toute vision (*Vision*), l'ici-bas que nous découvrons, d'un coup et à tout jamais, habité, peuplé, conquis par ses hallucinations. [...] Sous un jour indésirable, le monde environnant se présente alors déchiré par des ombres profondes. L'être qui s'éveille découvre la « vallée des larmes ».²⁵⁵

255 O, II, p. 175; GS, II, p. 332.

SECONDE PARTIE
UNE VERMITTLUNG : DE BABEL À LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

*ES WAR ERDE IN IHNEN, und
sie gruben*

- P. Celan, *Die Niemandrose*

*C'est la grande signification politique de la doctrine du
péché originel, de tordre le cou à cette sorte d'immédiateté,
d'intériorité.*

- W. Benjamin, « Pensée privilégiée »

CHAPITRE III

0. *Babel*

L'être qui s'éveille découvre la « vallée de larmes ». Ce qui signifie peut-être : lorsque les larmes de l'homme sont taries, le monde alentour est arrosé par la sueur ou les larmes de la détresse. Dans l'entrepôt d'un marchand de charbon, où Guéret se réfugie en sautant un mur, il y a trois grands tas. De ces monceaux noirs qui brillent au clair de lune, Green donne une description très précise. Je l'avais lue lorsque je demandai à l'écrivain s'il savait quelque chose de l'origine de ses œuvres. [...] Il me répondit simplement : « Pour mon dernier livre, je peux vous indiquer l'origine de façon très précise. C'est un tas de charbon sur lequel je suis tombé un jour. » Tout, chez lui, s'assemble autour d'images de ce genre, telles qu'elles se présentent à tout jamais devant les yeux effrayés d'un homme qui s'éveille. Nulle part elles ne sont plus visibles qu'au début de ses œuvres.²⁵⁶

Sans être quant à lui écrivain au sens où l'était Julien Green, il y a néanmoins chez Benjamin des images qui travaillent sa pensée²⁵⁷, et que celle-ci fait travailler en retour. Parmi les figures qui en quelque sorte hantent ses écrits – elles ont bien quelque chose de la hantise –, qui comme schèmes participent pleinement à ses efforts théoriques et qui en signalent les points névralgiques, il en est une particulièrement persistante, particulièrement durable, qui revient obstinément sous sa plume en même temps qu'elle s'y métamorphose. Cette image signale une continuité dans le corpus benjaminien au-delà de ses réagencements expérimentaux et des différentes voies que sa pensée a su emprunter. Elle a quelque chose d'une chaîne, de ses fils bien droits et tendus, sur lesquels viennent s'entrelacer les fils de la trame, dessinant dans leurs entrelacements les motifs reconnaissables à la surface de l'ouvrage tissé. Mais l'image en question a une tout autre ampleur que celle issue de l'expérience intime et visionnaire de Green, bien qu'elles soient toutes les deux apparentées en ce qu'elles ont leur site en commun : dans la « vallée de larmes ». Moins l'expérience première et intuitive d'un homme seul que celle dérivée et idéelle de l'humanité historique. Moins peut-être une image, que l'image de l'image, que l'image du faire image²⁵⁸. Le petit tas de cendre s'élève alors démesurément haut vers les cieux,

²⁵⁶ O, II, p. 175-176; GS, II, p. 332.

²⁵⁷ Voir notamment le chapitre consacré par Sigrid Weigel à la fonction théorique des œuvres d'art dans les écrits de Benjamin : Sigrid Weigel, *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*, trad. par Chadwick Truscott Smith, Stanford, Stanford University Press, 2013, p. 207-234.

²⁵⁸ Fonctionnant comme une *hypericône*, pour reprendre le concept de W. T. J. Mitchell, qui s'applique parfaitement au geste philosophique de Benjamin. Ce concept d'hypericône ouvre la voie à une « attention particulière [portée] au dédoublement des images (et des idées), c'est-à-dire la manière dont nous dépeignons l'acte de peindre, dont nous

par saccades, comme irrésistiblement aspiré par une tempête soufflant du ciel, sinon aussi fatalement qu'un corps entraîné dans sa chute.

Cette image originale, cette image récurrente, c'est celle de Babel, de sa tour en tant qu'elle redouble l'image de la chute. Elle est à la fois image de pensée et image du collectif. Elle n'est pas toujours identique à soi, mais est l'objet de nombreuses métamorphoses selon le contexte et l'usage, souvent décentrée, parfois déguisée – il n'est même pas sûr qu'elle ait priorité sur ses différentes variantes –, mais dont la figure échelonnée toujours reconnaissable signale l'un des motifs cruciaux de sa philosophie du langage de Benjamin. Plastique et mouvante, elle a quelque chose d'un socle, davantage encore d'une matrice. Elle se présente d'abord de face et porte alors son nom biblique de Babel. Ailleurs, elle vient à nous de biais et n'est plus saisissable qu'au travers de la description d'une forme linguistique ou d'une miniature, en filigrane ou de manière spectrale. Quelques fois, elle se masque et devient tout autre chose.

À propos de la poétique théurgique et païenne de Stefan George, « le langage n'est qu'une échelle de Jacob faite de dix mille échelons de mots (*Wortsprossen*) »²⁵⁹. Ailleurs, concernant les personnages que surprend le destin dans les romans de Julien Green, « à l'instant d'une étrange absence d'esprit », il est dit « qu'ils tombent de malheur en malheur, à la manière dont un corps, en tombant, ne rate aucune marche de pierre (*Steinstufen*) d'un escalier ». C'est « qu'ils subissent la fatalité terrestre de la *passio* », qui est un « chemin de croix » dont « la succession réglée de ses stations (*Stationen*) est prédéterminée ». Plus haut dans le même texte, Benjamin introduisait la *passio* en écrivant qu'elle se « dresse comme massif de l'histoire universelle »²⁶⁰. Habiter le langage coupable des pères, « c'est toujours, ici, nicher, c'est un processus plein d'angoisse et de magie, jamais, peut-être, plus dévorant que sous le couvert de l'existence civilisée », « une enfilade de cavernes, de chambres et de galeries qui se perdent dans les temps primitifs de l'humanité »²⁶¹. Dans l'*Origine du drame baroque allemand*, s'agissant de l'approfondissement de l'intention dans la tristesse, la *fidélité* au monde des choses est présentée comme « le rythme

imaginons l'acte d'imaginer et nous nous figurons l'acte de figurer », dédoublements qui « relèvent de stratégies [...] permettant à la fois de *céder et de résister* à la tentation d'assimiler les idées aux images. » William J. T. Mitchell, *Iconologie. Image, texte, idéologie*, trad. par Maxime Boidy et Stéphane Roth, Paris, Éditions Amsterdam/Les Prairies ordinaires, 2018, p. 32 (nous soulignons) et p. 222 notamment.

259 O, II, p. 262; GS, II, p. 359.

260 O, II, p. 176-177 et p. 171; GS, II, p. 332-333 et p. 328.

261 O, II, p. 178; GS, II, p. 333-334.

des degrés descendants de l'intention (*Intentionstufen*) dans une perspective émanatiste, et les degrés ascendants de la théosophie néoplatonicienne s'y reflètent »²⁶².

Mais dans son contexte théologique, cette sédimentation intentionnelle et babélique vient en quelque sorte se superposer à une autre stratification, la redoubler et la déformer en même temps. On ne sait trop si cette dernière souffre sous le poids de la première ou bien si elle n'aspire pas plutôt à s'y épancher, à s'exprimer en elle, et si elle en ressort *martyrisée* ou *ennoblie*. Il semble bien y avoir une continuité entre les deux, en même temps qu'une rupture²⁶³. Dans les réflexions qu'il consacre à la figure du conteur, Benjamin écrit que « la hiérarchie du monde des créatures, qui culmine dans la figure du juste, descend par de multiples paliers (*Stufungen*) jusqu'aux abîmes de l'inanimé »²⁶⁴. « Le juste », pour sa part, « est le porte-parole de la créature, en même temps que sa plus haute incarnation [...] le plus haut point où puisse atteindre la création et, *en même temps*, comme un pont entre la terre et le monde supraterrrestre »²⁶⁵. Parallèlement, à ce point culminant qui est aussi le lieu d'un passage, on apprend que tous les grands conteurs – qui ne sont rien de moins que « la figure sous laquelle le juste se rencontre lui-même »²⁶⁶ – :

ont [...] en commun l'aisance avec laquelle ils montent et descendent les échelons de leur expérience (*Sprossen ihrer Erfahrung*), comme ceux d'une échelle. Une échelle qui s'enfonce dans les entrailles de la terre (*bis ins Erdinnere*), et qui se perd dans les nuages : telle est bien l'image d'une expérience collective (*das Bild einer Kollektiverfahrung*) pour laquelle la mort elle-même [...] ne représente en rien un scandale ni une limite²⁶⁷.

L'ultime apparition que ferait l'image de Babel dans les écrits de Benjamin a quelque chose d'un peu moins fantastique et de beaucoup plus sombre que celles des références précédentes. À l'ère où l'art de conter est parvenu à son déclin, devenu déjà un « phénomène lointain », et où « le cours de l'expérience a chuté »²⁶⁸, au seuil d'une Seconde Guerre mondiale, qu'annonce le terrible Pacte germano-soviétique, et au lendemain de la Grande Guerre, cette échelle que le conteur montait et descendait agilement se présente non plus sous le jour d'une victoire collective sur la mort mais sous celui de son règne catastrophique dans l'histoire. Sous le regard fixe de

262 ODBA, p. 168; GS, I, p. 334.

263 « Mais c'est là que surgit le seuil d'un système « inquiétant » de grottes et de cavernes, qui, plus on pénètre dans Keller lui-même, mêle de plus en plus le rythme bruyant des voix et des opinions bourgeoises aux rythmes cosmiques captés au cœur de la terre, pour finir par recouvrir le premier par les derniers. » O, II, p. 17; GS, II, p. 287.

264 O, III, p. 145; GS, II, p. 460.

265 O, III, p. 144; GS, II, p. 459-460 (nous soulignons).

266 O, III, p. 151; GS, II, p. 465.

267 O, III, p. 140; GS, II, p. 457.

268 O, III, p. 114-116; GS, II, p. 438-439.

l'Ange de l'Histoire, qu'entraîne irrésistiblement la tempête qui s'est prise dans ses ailes, alors que pourtant il « voudrait [...] s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré », sous son regard à la fois visionnaire et horrifié qui se tourne vers le passé, « là où nous apparaît une chaîne d'événements », il n'y a « qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds », tant et si bien que, faisant dos à l'avenir, « le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel »²⁶⁹. Sous ce regard visionnaire, la *Siegestäule* de Berlin et sa succession de vainqueurs, érigée pour célébrer le militarisme prussien et commémorer ses victoires, reçoit un éclairage à la fois cru et terrible, et tend à apparaître telle une Babel monstrueuse, qui quelque part semble se renverser et, en un immense entonnoir, prolonger sous terre les paliers en cercles de l'enfer où pour l'éternité doivent souffrir les âmes des damnés²⁷⁰.

Lorsque, dans sa lettre à Max Rychner, Benjamin concède l'orientation théologique de sa pensée – suspendue à l'ironie d'un « si j'ose ainsi parler » –, il se réfère très précisément, en se donnant la peine de souligner les mots qu'il écrit, aux *hiérarchies du sens* (*Hierarchien des Sinns*), se conformant en les respectant à la « doctrine talmudique des quarante-neuf degrés de signification (*Sinnstufen*) de chaque passage de la Thora »²⁷¹. On sait par ailleurs l'élargissement excentrique que Benjamin fait subir à la révélation, qu'il fait déchoir de sa sacralité circonscrite pour l'immerger, la fragmenter et l'étendre dans l'expérience historique et profane. Mais quant à ces *hiérarchies* et à ces *degrés* de sens, Benjamin vise en eux des éléments bien déterminés de sa philosophie du langage, telle qu'il l'a d'abord développée en termes théologiques dans ses textes de jeunesse, comme théorie de la révélation que bouleverse et problématise une théorie de la chute, et qui viendra culminer, à la fois par son objet et sa méthode, dans l'*Origine du drame baroque allemand*.

269 O, III, p. 434; GS, I, p. 697-698.

270 Benjamin se remémore le sombre pressentiment que lui provoquait dans son enfance la *Colonne de la victoire* : « je craignais d'y retrouver des scènes du genre de celles que je découvrais, jamais sans effroi, en ouvrant l'*Enfer* de Dante illustré par des gravures de Gustave Doré. Les héros dont les exploits brillaient doucement là-bas au fond du portique autour de la colonne me semblaient être, secrètement, tout aussi réprouvés que les grappes d'hommes qui, fouettés par des tourbillons de vent, emprisonnés vivants dans des souches sanglantes, pris dans des blocs de glace, souffraient de la géhenne dans le sombre entonnoir. » Walter Benjamin, *Sens unique. Précédé de Enfance berlinoise*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1988, p. 38.

271 C'est Benjamin qui souligne. Tout porte à croire que l'insistance mise sur ces mots, de même que la réserve ironique quant à l'orientation théologique de sa pensée, furent davantage destinées à Scholem qu'à Rychner.

1. « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916)

En 1916, Benjamin développe sous la forme d'une lettre à Scholem – texte qui finira par s'autonomiser et prendre les dimensions d'un « petit traité », circulant bientôt auprès de quelques amis²⁷² – les éléments d'une théorie du langage, qui prendra une telle importance pour lui qu'il l'utilisera comme texte de référence à plusieurs reprises au cours de son œuvre, pour le remanier et le prolonger, spécialement dans des écrits à forte teneur théorique et méthodologique²⁷³. L'essai forme avec quelques lettres et courts textes apparentés de la même époque un ensemble qu'il est profitable de lire comme tel, en les éclairant et les complétant les uns par les autres. En effet, ces textes de jeunesse, particulièrement brefs et denses, gagnent à être lus en commun, puisqu'ils présupposent chacun beaucoup sans cependant beaucoup exposer. La raison principale en est qu'ils n'ont pas été écrits dans le but d'être publiés, mais pour un usage privé, à tout le moins confidentiel.

De manière générale et de prime abord, cet essai de 1916 déploie une conception élargie du langage (une *Sprache überhaupt*), afin d'y opérer une différenciation *hiérarchisée* d'espèces de langage tout en déterminant les relations qui les lient les unes aux autres. Ces relations tracent à l'intérieur de ce langage élargi l'itinéraire orienté d'un processus de révélation. En un second temps, toutefois, cet itinéraire de la révélation, qui devait s'achever sans heurt comme une boucle qui se noue en se repliant sur elle-même, se voit bouleversé par une théorie de la chute qui prolonge et redouble infiniment la différenciation des langages. À cette chute correspond la naissance du verbe proprement humain (*menschlichen Wortes*) : l'avènement de l'histoire et la sédimentation historique du sens. On peut ainsi diviser grosso modo le texte en trois parties : les deux premières traitent de cette conception élargie du langage comme processus de révélation – d'abord en des termes métaphysiques puis décliné à travers un commentaire de la *Genèse* –, tandis que la troisième partie esquisse les grandes lignes d'une conception langagière du péché originel et de la chute.

272 C, I, p. 119 (11.11.1916).

273 Il s'agit surtout, mais pas seulement, de la rédaction au milieu des années 1920 de la *préface épistémocritique* du livre sur le drame baroque : « une sorte de deuxième mouture, dont je ne sais si elle est meilleure ou moins bonne que la première sur l'ancien travail sur le langage que tu connais, maquillé en théorie des idées. D'ailleurs je vais relire une nouvelle fois cet article sur le langage. » C, I, p. 340 (lettre à Scholem, 19.2.1925). Et de celle de notes sur le pouvoir mimétique et la ressemblance au début des années 1930, qui traduit en termes anthropologiques le texte de 1916, voir C, II, p. 88 (23.5.1933).

1.1 Révélation

L'essai commence d'emblée par l'extension universelle et expressionniste du concept de langage, son élargissement à l'ensemble du monde. Il n'est pas d'expression (*Ausdruck*) qui n'appartienne au langage (*Sprache*), l'expression est langage. Non seulement « [t]oute expression de la vie de l'esprit humain peut être conçue comme une sorte de langage »,

[m]ais l'existence du langage [...] s'étend absolument à tout. Ni dans la nature animée ni dans la nature inanimée, il n'existe événement ni chose qui, d'une certaine façon, n'ait part au langage, car à l'un comme à l'autre il est essentiel de communiquer son contenu spirituel²⁷⁴.

Avoir part (*teilhaben*) au langage, cela signifie ici communiquer ou faire part (*mitteilen*) d'un contenu spirituel (*geistigen Inhalt*), être l'expression d'une essence spirituelle (*geistigen Wesen*). L'essence spirituelle est ce dont il s'agit dans l'expression. Cependant, à son point de départ, Benjamin se doit de distinguer essence spirituelle et essence linguistique (*sprachliche Wesen*), opérant ainsi une distinction entre l'essence spirituelle et le langage propre de cette essence : « d'un autre côté, pour comprendre une essence linguistique, il est toujours nécessaire de se demander de quelle essence spirituelle elle est l'immédiate expression »²⁷⁵. Cela ne veut toutefois pas dire qu'une essence spirituelle se communique par un langage qui lui serait extérieur et qui ainsi lui servirait de moyen (*Mittel*) d'expression. Le rapport d'immédiateté ici en cause s'oppose précisément à une conception qui ferait du langage un moyen : l'essence spirituelle se communique *dans* (*in*) le langage, et non *par* (*durch*) lui²⁷⁶. – Que l'essence spirituelle ne soit pas *d'emblée* identique à l'essence linguistique, qu'elle se distingue du langage dans lequel elle se communique, cela est l'objet d'une tension dans le développement de l'essai, mais c'est justement à partir de cette tension que se déploie la théorie du langage qu'il met en œuvre. Pour anticiper ce qui suit, on dira que c'est l'élément tensif ou problématique de cette non-identité qui ouvre l'espace d'où se déplie l'éventail de la révélation, de même qu'elle prépare l'espacement dans lequel le langage humain finira par chuter. En même temps que s'ouvre l'espace de jeu d'une tâche à remplir, s'ouvre l'abîme sous les pieds de celui à qui il incombe d'accomplir cette tâche.

Comment cette tension se manifeste-t-elle? Elle se manifeste en tremblant. Par une succession d'allers-retours qui agite le cours du texte. Elle se présente plus précisément dans un

274 O, I, p. 142-143; GS, II, p. 140-141.

275 O, I, p. 143; GS, II, p. 141 (nous soulignons).

276 O, I, p. 144; GS, II, p. 142.

double refus qui détermine les pôles d'un jeu d'équilibre, du suspens par lequel Benjamin figure la tâche de toute théorie du langage :

Le point de vue selon lequel l'essence spirituelle d'une chose consiste (*besteht*) justement dans son langage – ce point de vue entendu à titre d'hypothèse est le grand abîme (*Abgrund*) où risque de tomber toute théorie du langage, et sa tâche (*Aufgabe*) est de se tenir en équilibre au-dessus (*über ihm sich schwebend zu erhalten*), précisément au-dessus de cet abîme²⁷⁷.

La philosophie du langage de Benjamin doit toujours naviguer entre deux écueils, deux dangers qu'il rattache plus loin à deux tendances théoriques qu'il renvoie dos à dos : d'un côté, une conception dite bourgeoise²⁷⁸ du langage qui en fait un système de purs signes subordonné comme moyen à la communication d'information entre des sujets, n'ayant plus avec les choses qu'un rapport accidentel, et de l'autre, une théorie mystique du langage selon laquelle le verbe (*Wort*) est tout simplement l'essence des choses²⁷⁹. Quant au rapport d'identité ou de non-identité entre essence spirituelle et essence linguistique, la conception bourgeoise relâche le rapport entre le langage et l'essence spirituelle des choses au point où tous deux se coupent l'un de l'autre et détachés deviennent indifférents l'un à l'autre, tandis que la théorie mystique, en les identifiant purement et simplement, aplati leur rapport en le vidant de tout élément problématique, de toute différenciation. La première, pour ainsi dire, abandonne par principe la tâche qu'elle se doit de formuler et de remplir, tandis que la seconde l'annule parce qu'elle l'a au fond toujours déjà résolue. Chacune s'abandonne à l'univocité qui lui est propre : univocité du signe ou univocité de la chose. – Mais Benjamin suspend tout de suite son geste²⁸⁰ et le texte lui-même, dans sa dimension spéculative, vacille autour de cette question de l'identité entre essence spirituelle et essence linguistique. Celle-ci constitue un paradoxe irréductible. Et ce que Benjamin écarte comme hypothèse placée au commencement, il l'envisage cependant comme point d'arrivée, comme *solution* (*Lösung*) à l'intérieur de sa théorie du langage, sans que cette identité cesse pour autant d'être un paradoxe. Cette manière de poser le problème de la théorie du langage ne peut manquer d'être obscure à première vue, mais s'éclaire des développements qui suivent, qu'elle

277 O, I, p. 143-144; GS, II, p. 142. Ce serait là chez Benjamin la scène inaugurale d'un funambulisme de la théorie critique que nous présentions plus haut.

278 On a voulu voir dans cette caractérisation une position protomarxiste quant aux échanges linguistiques. Quoiqu'il en soit, l'usage du qualificatif « bourgeois » pour caractériser les conceptions conventionnalistes du langage était déjà fort ancien et loin d'être propre à Benjamin. Herder l'employait déjà dans son *Traité sur l'origine de la langue* (1771).

279 O, I, p. 156; GS, II, p. 150.

280 Toute de suite, en note de bas de page auquel renvoie le dernier passage cité, Benjamin atténue son interdit lorsqu'il s'interroge : « Ou bien est-ce plutôt la tentation de placer l'hypothèse au point de départ qui constitue l'abîme de toute philosophie ? » O, I, p. 144; GS, II, p. 141.

anticipe de manière abrupte et qui déploient de l'intérieur même de cette identité une différenciation graduelle du langage comme médium.

À chaque essence spirituelle correspond une essence linguistique *dans* laquelle elle se communique. La préposition *dans*, sur laquelle Benjamin insiste tant en l'opposant à la préposition *par*, vise une relation de *médium* (*Medium*) opposée à celle de moyen (*Mittel*). Ce *dans* signifie d'abord que :

du dehors²⁸¹ (*von außen*), [l'essence spirituelle] n'est pas identique à l'essence linguistique. Elle ne lui est identique que *dans la mesure* (*sofern*) où elle est communicable (*mitteilbar*). Ce qui est communicable dans une essence spirituelle, c'est son essence linguistique. Le langage, par conséquent, communique [...] l'essence linguistique des choses, mais ne communique leur essence spirituelle que dans la mesure où cette dernière est immédiatement contenue dans l'essence linguistique, dans la mesure où elle est communicable (*sofern es mitteilbar ist*).²⁸²

Ce sur quoi il s'agit de mettre l'accent ici, ce sur quoi Benjamin insiste lui-même, est que s'il y a bien au fond une identité entre essence spirituelle et essence linguistique, celle-ci est conditionnée par un *degré* de communicabilité : une essence spirituelle n'est identique à son essence linguistique que *pour autant*, que *dans la mesure où* (*sofern*) elle est communicable. On ne saurait trop insister sur ce *pour autant* – et à vrai dire on y a trop peu insisté. C'est lui qui permet de ne pas succomber à l'identification pure et simple entre les deux essences et dresse l'échelle des différentes essences spirituelles selon leur degré de communicabilité à l'intérieur du médium du langage.

Mais que communique le langage, s'il n'est pas le moyen *par* lequel un locuteur communique un contenu verbal (*verbalen Inhalt*) ? La réponse pour le moins frappante que donne Benjamin, et sur laquelle repose sa théorie, est que *tout langage se communique lui-même*²⁸³. Dans cette conception élargie du langage, il n'est aucun autre contenu du langage que le langage lui-même, que l'essence linguistique des choses, c'est-à-dire ce qui de leur essence spirituelle est communicable :

281 Ce qu'il faut entendre par « du dehors », et qui ne sert que très brièvement le dessein de l'essai, ne peut recevoir dès maintenant sa pleine clarté. On comprendra mieux ce que cela avait pu vouloir dire – et il faudra alors s'en souvenir – de l'intérieur même du mouvement du langage, qui à proprement parler ne connaît pas de dehors, et en particulier au lieu qu'occupe l'être humain dans ce mouvement.

282 O, I, p. 144-145; GS, II, p. 142 (traduction modifiée). C'est Benjamin qui souligne.

283 O, I, p. 145; GS, II, p. 142.

ce qui est communicable dans une essence spirituelle est son langage. Tout repose sur ce « est » (autrement dit « est immédiatement »). [...] En d'autres termes, le langage d'une essence spirituelle est immédiatement ce qui en elle est communicable²⁸⁴.

Ce communicable est *immédiatement (unmittelbar)* langage. Il l'est, pour ainsi dire, comme « physiognomie »²⁸⁵ immédiate des choses. On peut également comprendre cette immédiateté en termes d'immanence : immanence de l'expression dans ce qui s'exprime, et de l'exprimé dans l'expression²⁸⁶. Le langage est ainsi l'expression immédiate de ce qui *en* lui se communique. Il n'est par conséquent nul besoin d'intervention extérieure supplémentaire, ni d'un contenu verbal qui viendrait le remplir et qu'il véhiculerait, ni non plus d'assurer la fonction tout extérieure de moyen : « il est, au sens le plus pur du terme, le « médium » de la communication »²⁸⁷.

Ce concept original de médium (*Medium* ou *Mediale*) se définit par son immédiateté²⁸⁸, autrement dit par le rapport d'immanence de l'expression et de l'exprimé. Benjamin qualifie cette immédiateté de magique. L'immédiateté du langage, son rapport d'immanence, est sa magie. Le texte n'est pas très prolix quant au sens exact qu'il faut donner à ce terme revêché, bien qu'il y revienne à quelques reprises et de manière différenciée. Malgré cela, dans la mesure où il est employé pour qualifier l'immédiateté du médium, le terme de magie vise essentiellement l'efficacité propre au langage, si l'on veut sa causalité propre comme expression immanente, en tant que celle-ci s'oppose à l'efficacité du langage pris comme moyen²⁸⁹, qu'au mieux Benjamin considère comme dérivée. En tout état de cause, il ne s'agit ni d'une pratique occulte ni d'une action surnaturelle, mais d'une efficacité immanente à l'expressivité des choses dans le médium du langage²⁹⁰. Corrélativement, l'immédiateté du langage conditionne un deuxième aspect du

284 O, I, p. 145; GS, II, p. 142.

285 Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 11.

286 Nous empruntons ici au concept d'expression développé par Deleuze à propos de Spinoza et de Leibniz, cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 300. On a d'ailleurs pu parler d'un panthéisme langagier chez Benjamin, d'une *Lingua sive Natura*. Cf. Goldschmit, *L'écriture du messianique*, p. 25-27.

287 O, I, p. 145; GS, II, p. 142.

288 Immédiateté dont le mot allemand, *Unmittelbarkeit*, rend explicite la négation du rapport de moyen et vise le rejet d'une conception purement instrumentale du langage. Sur l'usage et la construction des termes *mittelbar* et *unmittelbar*, voir Samuel Weber, *Benjamin's -abilities*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2008, p. 41-42.

289 Voir à ce sujet l'importante lettre à Martin Buber de juin 1916 : « Mais du point de vue de la production d'un effet, [...] je ne puis la concevoir que comme *magique*, c'est-à-dire de manière im-médiate (*un-mittel-bar*). [...] Si variées que soient les formes selon lesquelles le langage peut se montrer efficace, il ne l'est pas en communiquant des contenus, mais en produisant au jour de la manière la plus limpide sa dignité et son essence. » C, I, p. 117.

290 Selon toute vraisemblance, l'usage qu'en fait le jeune Benjamin dépend étroitement de celui qu'en faisaient certains auteurs romantiques, dont Novalis et Ritter.

concept de médium, à savoir son caractère infini. Celui-ci, précise Benjamin, signifie que « ce qui se communique *dans* le langage ne peut être limité (*beschränkt*) ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre »²⁹¹. La seule limite que connaît l'essence linguistique tient à sa singularité, à la limite qui lui est inhérente comme essence linguistique, c'est-à-dire à son degré propre de communicabilité. Elle ne tient pas à ce qui *par* elle se communique, à un quelconque contenu verbal qui le limiterait du dehors, mais à ce qui *en* elle se communique de manière immédiate.

La magie du langage se prolonge cependant au-delà des essences linguistiques singulières, de l'immédiateté et du caractère infini qui leur sont propres, ou plutôt cette magie s'étend au médium du langage en général comme *traductibilité* (*Übersetzbarkeit*) de tous les langages les uns dans les autres, suivant une série de métamorphoses continues à l'intérieur d'un continuum de métamorphoses²⁹². La magie du langage opère dans cette traductibilité universelle des langages les uns dans les autres, définissant à l'intérieur du médium une communauté permettant « d'embrasser le monde en général comme un tout indivis »²⁹³.

Nous sommes là au plus près du concept de révélation (*Offenbarung*) auquel conduit finalement l'identification problématique et paradoxale de l'essence spirituelle avec l'essence linguistique. Cette identification aboutit à la thèse selon laquelle le langage *est* l'essence spirituelle des choses. Toute chose, de par son essence spirituelle, est médium de la communication, est langage. L'essence spirituelle est posée dans la communicabilité, elle est communicabilité (*Mittelbarkeit*)²⁹⁴. Ce qui dans les choses se communique, ce qui en elles est communicable est lui-même médium, lui-même langage. La nature entière est ainsi traversée par « un flot ininterrompu de communication » :

Le langage de la nature doit être comparé à un secret mot d'ordre que chaque sentinelle transmet dans son propre langage, mais le contenu du mot d'ordre est le langage de la sentinelle même. Tout langage supérieur (*höhere Sprache*) est traduction du langage inférieur (*Übersetzung der niederen*), jusqu'à ce que se développe dans son ultime clarté le verbe de Dieu (*bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet*) qui est l'unité de ce mouvement du langage (*Sprachbewegung*).²⁹⁵

291 O, I, p. 145-146; GS, II, p. 142-143.

292 O, I, p. 157; GS, II, p. 151.

293 O, I, p. 164; GS, II, p. 156.

294 O, I, p. 149-150; GS, II, p. 145-146.

295 O, I, p. 165; GS, II, p. 157.

Ce qui distingue les langages entre eux, ouvrant la voie à une distinction entre langages supérieurs et inférieurs, est justement ce qui plus haut retenait de basculer dans l'abîme de l'identification pure et simple entre essence spirituelle et essence linguistique, le *pour autant (sofern)*. Les langages se différencient les uns des autres *selon leur proportion médiale (gemäß dem medialen Verhältnis)*²⁹⁶, en fonction d'un degré de communicabilité. Les essences spirituelles s'échelonnent graduellement selon leur degré de communicabilité, et même selon leur *densité (Dichte)* médiale propre²⁹⁷. Cette gradation langagière se répercute sur le plan métaphysique dans un échelonnement graduel de tout être spirituel (*Abstufung allen geistigen Seins in Gradstufen*). Pour Benjamin, être et langage sont les deux faces d'une seule et même pièce, à un degré de communicabilité d'une essence spirituelle ou linguistique correspond un degré d'être ou d'existence (*Seinsgrad, Existenzgrad*)²⁹⁸. Sans être subordonnée à aucune catégorie supérieure, qui autoriserait un point de vue au-delà de l'être, cette échelle des êtres est néanmoins orientée par un processus de révélation, conçu comme processus immanent de traduction et d'élimination de l'indicible²⁹⁹. À rebours d'une théologie négative qui, dans le conflit régnant « à l'intérieur de toute formation linguistique [...] entre l'exprimé et l'exprimable d'une part, et l'inexprimé et l'inexprimable de l'autre », conçoit l'ultime essence spirituelle dans la perspective de l'inexprimable, Benjamin oppose un rapport de proportionnalité inverse, conséquemment à l'identification qu'il fait entre essence spirituelle et essence linguistique.

Plus l'esprit est profond, c'est-à-dire existant et réel (*existenter und wirklicher der Geist*), plus il est exprimable et exprimé (*ausprechlicher und ausgesprochener*) [...] l'expression linguistique la plus existante [...] celle qui linguistiquement est la plus prégnante et la plus stable, en un mot le plus exprimé (*das Ausgesprochenste*), est en même temps le pur spirituel (*das reine Geistige*). [...] Le plus haut domaine spirituel de la religion est (dans le concept de révélation) en même temps le seul domaine qui ignore l'inexprimable (*das Unausprechliche*).³⁰⁰

296 O, I, p. 150; GS, II, p. 145 (traduction modifiée).

297 O, I, p. 150; GS, II, p. 146. Benjamin ajoute : « selon le double point de vue de la densité du communicant (dénommant) et du communicable (nom) dans la communication », ce que l'on comprendra mieux plus loin. On peut facilement envisager que, dans la lettre à Rychner que nous citons, Benjamin se soit référé à une telle *densité (Dichte)* lorsqu'il écrivait orienter sa pensée « sur les objets où toujours la vérité surgit avec la plus grande densité (*die Wahrheit am dichtesten vorkommt*) ». Encore qu'il faille dans ce cas transposer dans un mode historique.

298 Cf. O, I, p. 150; GS, II, p. 146.

299 Tel que le formulera Benjamin dans la lettre à Buber que nous citons : « l'élimination de l'indicible de notre langage jusqu'à le rendre pur comme un cristal (*die kristallreine Elimination des Unsagbaren*) est la forme qui nous est donnée et qui est la plus accessible pour agir à l'intérieur du langage, et, dans cette mesure, par lui ». C, I, p. 118. Voir aussi la formulation que *La tâche du traducteur* (1923) donnera à l'idée de révélation en termes de vie et de finalité : « Tous les phénomènes de la vie qui ont une finalité [...] sont en fin de compte au service, non pas de la vie, mais de l'expression de son essence ». O, I, p. 248; GS, IV, p. 11-12

300 O, I, p. 151; GS, II, p. 146-147 (traduction modifiée).

Le plus haut domaine spirituel, l'ultime (*letzte*) et la plus haute (*höchste*) essence spirituelle, c'est le nom, et la prérogative du langage qui nomme appartient à l'être humain et au langage qui est en lui. Par conséquent, Benjamin fait reposer l'achèvement du processus de révélation sur le langage humain. L'échelle des essences spirituelles et linguistiques n'est pas une partition statique des êtres, une totalité immobile et close. Le langage se métamorphose et se meut, il se traduit. Il y a un processus d'achèvement du langage, qui propulse un *mouvement du langage* (*Sprachbewegung*) et son *flot ininterrompu* (*ununterbrochene Strom*) qui traverse la nature trouve dans la parole humaine le lieu où il débouche et son point d'arrivée, son embouchure (*seiner Mündung*)³⁰¹, *jusqu'à ce que se déploie dans son ultime clarté le verbe de Dieu.*

Dans la mesure où le langage des choses n'est pas intégralement communicable, où « l'essence spirituelle qui parle en lui n'est pas, dans sa structure entière, linguistique », il demeure imparfait, incomplet (*unvollkommen*)³⁰². Mais pour autant qu'elle se communique, dans son incomplétude même, la nature se communique à l'être humain, qui quant à lui parle le langage qui nomme (*benennende Sprache*). C'est la nomination des choses par l'être humain qui signe l'achèvement de la création et par là accomplit la révélation³⁰³. Dans la différenciation par degré des essences linguistiques, le langage humain marque en quelque sorte une différence de nature, différence qui échelonne plus avant la hiérarchisation des langages existants. Il y a le langage des choses qui, *en même temps* qu'il s'exprime dans son essence linguistique, se communique à l'être humain, et puis le langage humain qui lui répond en nommant ces choses qui se communiquent à lui. Que l'essence linguistique de l'être humain est son langage – de même que son essence spirituelle, puisque le nom est intégralement communicable –, cela signifie que, puisque ce langage est celui qui nomme, l'être humain se communique lui-même en nommant les choses. Ainsi se communique-t-il non pas *par* les mots, qu'il emploierait pour désigner le contenu de son essence spirituelle, mais bien *dans* son langage, c'est-à-dire immédiatement dans l'acte de nomination lui-même : « *il se communique en les nommant* »³⁰⁴. Cette différence du langage humain dans la création est fondamentale. D'une part, elle place l'être humain au sommet de la création en tant que la révélation dépend de son langage, mais,

301 « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie » (1916), in : *ODBA*, p. 260; *GS*, II, p. 138.

302 *O*, I, p. 149 et p. 152; *GS*, II, p. 145 et p. 147.

303 « La création divine (*Gottes Schöpfung*) s'achève (*sich vollendet*) lorsque les choses reçoivent leur nom de l'homme, cet homme seulement à partir duquel, dans le nom, le langage parle. » *O*, I, p. 148; *GS*, II, p. 144.

304 *O*, I, p. 147; *GS*, II, p. 143.

d'autre part, elle implique que l'être humain ne se définit pas à partir d'une nature donnée quelconque – ni par la simple vie (*bloßen Leben*) qui est en lui, ni par un état ou une qualité³⁰⁵–, mais par son activité langagière effective, par la pratique linguistique dans laquelle il médiatise le médium de la nature. Le langage qui est en lui n'est ni nature-sujet (*Subjekt-Natur*) ni nature-objet (*Objekt-Natur*), il est activité médiale³⁰⁶.

Le concept de nom (*Name*), tel qu'il est conçu dans ce contexte théologique, vise l'essence la plus intime du langage, ce que Benjamin nomme le *pur langage* (*reine Sprache*) : « ce *par* quoi rien ne se communique plus, et *en* quoi le langage se communique lui-même et de façon absolue. Dans le nom, l'essence spirituelle qui se communique est *le langage* »³⁰⁷. En parlant le langage qui nomme, l'essence spirituelle de l'être humain *est* le langage, et, de fait, il est le seul dont l'essence spirituelle soit entièrement communicable. Le mode sous lequel le nom est le point culminant de la révélation et l'achèvement du médium de la création est celui de médium du médium, de *langage du langage*³⁰⁸. L'être humain fait passer le langage imparfait des choses dans le langage du nom. Si tout langage supérieur est traduction des langages inférieurs, alors le langage qui nomme est traduction du langage imparfait des choses dans le langage parfait de l'être humain, il est révélation. Dans le nom, qui ignore l'inexprimable, « culminent [...] la totalité intensive du langage comme essence spirituelle absolument communicable, et la totalité extensive du langage comme essence qui universellement communique (dénomme) »³⁰⁹. En principe, il n'est rien qui ne soit traduisible dans le médium du nom, aussi bien du point de vue de l'intensité – dans le médium du nom, le degré de communicabilité est conduit à son point optimal – que de l'extension – dans le nom, chaque chose est traduisible, quel que soit son degré de communicabilité à l'origine. Pour reprendre les termes d'une certaine théologie, on dira que le langage des noms est *révélation* alors que le langage des choses est *manifestation* de Dieu, dans la mesure où celui-ci se communique dans la création.

305 O, I, p. 241; GS, II, p. 201.

306 Ainsi Benjamin tentera-t-il dans un bref texte programmatique de jeunesse, resté inédit de son vivant, de renouveler la philosophie transcendantale kantienne en fondant conjointement un concept d'expérience et de connaissance à partir du langage, « une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet », qui soit le lieu virtuel d'une traductibilité. O, I, p. 183 sq.; GS, II, p. 160 sq.

307 O, I, p. 147-148; GS, II, p. 144.

308 O, I, p. 148; GS, II, p. 144-145. Benjamin souligne que le génitif implique un rapport de médium, pas de moyen.

309 O, I, p. 149; GS, II, p. 145.

Aussi achevée que puisse être sa perfection, le langage humain n'est toutefois pas tout-puissant. La puissance propre au langage qui nomme est faite d'autant de limites (*Grenzen*), qui lorsqu'elles sont franchies s'avèrent funestes. Puissances et limites du langage humain sont à la fois une et double : elles sont communautés et limites vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des choses. Ce sont elles qui finalement complètent la hiérarchisation des langages à l'intérieur du langage en général, et achèvent d'y déterminer la place et le rôle du langage humain. C'est par le détour d'un commentaire des différents récits de la création contenus dans la *Genèse*³¹⁰ que Benjamin poursuit plus avant le déploiement de l'éventail du médium du langage. Le commentaire qu'il fait des différentes versions du récit de la création sert essentiellement à deux choses : à distinguer le langage humain du verbe divin d'une part et du langage des choses de l'autre.

En Dieu, il y a une correspondance absolue entre connaissance et création, entre nom et verbe (*Wort*). Le verbe de Dieu est immédiatement création, l'acte créateur de Dieu est langage. C'est ce qu'interprète Benjamin dans le rythme ternaire de la création de la nature : « Que soit fait – Il fit (créa) – Il nomma ». Mais s'il y a en Dieu passage de la toute-puissance créatrice de son langage comme verbe à la connaissance du créé dans le nom, passage du langage qui crée (*das Schaffende*) à celui qui achève (*das Vollendende*), c'est qu'en lui il y a fondamentalement circularité entre l'un et l'autre : « le nom est créateur parce qu'il est verbe, et le verbe de Dieu est savoir parce qu'il est nom »³¹¹. Identité dans laquelle on reconnaît l'immédiateté du langage des choses, bien que ce rapport d'immédiateté ne soit absolu qu'en Dieu, dans le nom propre des choses donné par Dieu, dont le verbe est *pur médium de la connaissance*. Mais, dans la mesure où elle est immédiatement création, cette connaissance divine est avant tout, de l'intérieur même de cette création, *connaissabilité* : « dans leurs noms, Dieu a rendu les choses connaissables (*erkennbar*) »³¹². Voilà pour ce qui est de la création de la nature : issues du verbe de Dieu, les choses sont connaissables en ce que Dieu les a nommées.

310 O, I, p. 152 sq.; GS, II, p. 147 sq. Comme Benjamin a soin de l'indiquer, ce n'est pas en tant que vérité révélée, comme intervention transcendante qu'il fait intervenir le texte de la Bible, mais en tant qu'elle présuppose avec lui « le langage comme une réalité dernière, inexplicable, mystique, *qui ne peut être observée que dans son développement* » (nous soulignons), dans la mesure où la création dans la *Genèse* est issue du Verbe de Dieu, où elle est elle-même verbe.

311 O, I, p. 153-154; GS, II, p. 148. Le commentaire que fait Benjamin de la différence entre le verbe de Dieu et le langage humain fait écho à l'idée kantienne d'un *entendement intuitif*, formulée à partir de l'entendement discursif fini de l'être humain.

312 O, I, p. 154; GS, II, p. 148 (traduction modifiée).

Sur le fond de cette création de la nature se détache celle de l'être humain. Avec lui apparaît un nouvel ordre dans la création. Contrairement à la nature, l'être humain n'a pas été créé à partir du verbe divin, il n'a pas été nommé par lui. Dieu lui insuffle plutôt le souffle, à lui dont il est dit qu'il a été fait de terre³¹³, seul lieu dans le récit de la création où une matière intervient. L'immédiateté de la manifestation divine dans les choses est troublée par cette matière et subit en quelque sorte un repli, qui la hisse à la puissance et dans lequel on reconnaît l'essence linguistique de l'être humain comme médium du médium. Parce qu'il n'a pas été nommé, parce qu'il n'est pas issu du verbe, l'être humain n'est pas soumis au langage de la création. Conjointement, à celui qui est affranchi du verbe est accordé le *don* du langage qui l'élève au-dessus de la nature³¹⁴. Ce don du langage, cette libération du langage en lui constitue une communauté avec le verbe divin et le distingue du langage des choses, donnant au langage une nouvelle signification. Cette supériorité lui vient exclusivement de son langage. Il est couronné maître de la nature³¹⁵ *dans la mesure* où il la nomme, *dans la mesure* où il parle le langage des noms. Mais cette communauté avec le verbe divin implique tout de suite une limitation. Alors que le verbe divin était médium de la création (*Medium der Schöpfung*), la parole humaine est quant à elle privée de ce pouvoir créateur (*Schöpferisches*). En se déposant dans le langage humain, le langage se vide de son actualité divine (*göttlichen Aktualität*). Là où l'infinité du verbe divin est absolument illimitée et créatrice, l'infinité propre au langage humain reste d'essence limitée et analytique³¹⁶. En Dieu, création et connaissance étaient identiques, le nom était immédiatement verbe. Si l'être humain est quant à lui créateur, ce n'est que dans le médium du nom. La puissance propre du langage humain se limite à ce médium, la libération de son langage n'a pour milieu que son pouvoir de connaître :

L'être humain est celui qui connaît (*der Erkennende*) dans le langage même dans lequel Dieu est créateur (*Schöpfer*). Dieu a créé l'homme à son image, il a créé celui qui connaît à l'image de celui

313 On a ici, à partir de cette antique idée théologique d'une terre de laquelle l'être humain serait fait (cf. l'étymologie ancienne d'*humanitas* que l'on reliait à *humus* et à *humilitas*), l'introduction discrète d'une série d'images qui parcourt toute l'œuvre de Benjamin pour figurer les modes d'objectivation de la pensée, en termes qui vont de la géologie à l'architecture et jusqu'à la météorologie. La vie humaine historique est un constant équilibre dans le médium terreux du langage humain, que celui qui le parle doit continuellement animer du souffle de sa vie (« le souffle (*Odem*), c'est-à-dire en même temps vie, esprit et langage », *O*, I, p. 152; *GS*, II, p. 147.). De cette terre dont sa nature est faite, l'être humain se fabrique une seconde nature, une nature babélique et cavernueuse qui rétroactivement pèse sur sa vie et menace de l'étouffer.

314 *O*, I, p. 153; *GS*, II, p. 148.

315 *O*, I, p. 148; *GS*, II, p. 144.

316 *O*, I, p. 155; *GS*, II, p. 149.

qui crée (zum Bilde des *Schaffenden*). [...] Tout langage humain n'est que le reflet du verbe dans le nom (*Reflex des Wortes im Namen*).³¹⁷

En télescopant la puissance propre du langage humain – son pouvoir infini de nommer – à l'intérieur de sa délimitation propre – sa limitation au médium du nom –, Benjamin propose une théorie du nom propre humain, qui tout en réunissant puissance et limite du langage humain propose une interprétation linguistique de l'interdit des images. Cette théorie du nom propre se présente comme théorie de la limite entre verbe infini et verbe fini. Le nom propre est pour ainsi dire la tache aveugle du langage humain, il est son pouvoir infini hérité de Dieu réfléchi dans la limitation qui le sépare de lui, et offre ainsi, comme à rebours et de l'intérieur du langage des noms, l'image (*Abbild*) du verbe divin lui-même : « le nom propre est verbe de Dieu sous des sons humains »³¹⁸. Il est le son qui remplit le vide du langage des noms qui se rabat sur lui-même. Le nom propre est le nom de ce qui est sans nom, de celui qui se retrouve à la fois riche et pauvre de devoir se nommer lui-même. Il y a par conséquent un anonymat essentiel de l'être humain, du fait de sa participation au verbe divin³¹⁹. Seule créature à ne pas avoir été nommée par Dieu, à l'être humain ne correspond au sens métaphysique aucune connaissance, et cette inconnaissabilité de principe se raccorde à la nature langagière de l'homme qui se détermine par son activité médiale : il se communique en nommant les choses, se fait connaître en les connaissant. L'anonymat humain est la marque d'une communauté avec le verbe divin qui distingue le langage humain du langage des choses : l'être humain est créateur *dans* son langage. Le nom propre est pour ainsi dire l'expression de cet anonymat et de cette possibilité créatrice de l'intérieur du verbe fini de la créature qui nomme.

À côté de cette première communauté du verbe créateur avec le langage humain, du détachement du langage en lui – dont le nom propre n'est en fin de compte que le stigmate –, l'être humain entretient une seconde communauté avec le verbe divin qui dans ce cas l'attache

317 *O*, I, p. 154; *GS*, II, p. 149.

318 *O*, I, p. 155; *GS*, II, p. 150 (traduction modifiée).

319 *O*, I, p. 155; *GS*, II, p. 150. « [A]u nom qu[e] les parents donnent à leurs enfants] ne correspond – au sens métaphysique, non étymologique – aucune connaissance [...] Pour un esprit rigoureux, aucun homme [...] ne devrait correspondre (étymologiquement parlant) à son nom ». Pour Benjamin, le pouvoir propre de son langage voue l'être humain à un anonymat métaphysique essentiel, garant même de sa moralité, et le nom propre témoigne davantage de cet anonymat qu'il ne le transgresse en réalité. Le nom propre demeurera l'objet d'une attention durable et de réflexions renouvelées qui prolongeront les linéaments de sa théorie de 1916. Tout particulièrement dans son travail de critique littéraire, le nom propre tiendra lieu de symptôme d'une détermination particulière de la langue dans une œuvre. À ce titre, l'exemple le plus imposant est très certainement l'essai sur *les Affinités électives* de Goethe, où Benjamin met en œuvre comme nulle part ailleurs une dialectique du nom propre.

irréremédiablement au langage des choses. En réalité, le *don* (*Gabe*) du langage fait à l'être humain est simultanément et avant tout une *tâche* (*Aufgabe*) qui lui est assignée : celle de nommer les choses³²⁰. Or, « la chose en elle-même n'a aucun verbe; créée à partir du verbe de Dieu, elle est connue dans son nom selon le verbe humain »³²¹. En nommant les choses, Dieu les a rendues connaissables, mais « c'est *dans la mesure* où il les connaît (*maßen der Erkenntnis*) que l'être humain leur donne un nom »³²². On a là le point de départ et le point d'arrivée du processus de révélation que doit achever l'être humain en son langage qui a fonction d'intermédiaire. Certes, dans sa perfection achevée, le nom est bien *l'ultime exclamation* (*der letzte Ausruf*) du langage, la plus haute essence spirituelle *en laquelle* le langage se communique intégralement, mais il est en même temps *la véritable interpellation* (*der eigentlich Anruf*) du langage, son *appel*. Et le nom n'est *l'ultime exclamation* que *pour autant* qu'elle répond *dans* l'homme à cet *appel* du langage des choses : « [c]ar il est interpellé (*es wird angesprochen*) dans le nom et s'exprime comme révélation (*spricht sich aus als Offenbarung*) ». Le verbe de Dieu dans la création s'adresse à la faculté humaine de connaître, au pouvoir de nomination dans l'homme : *en même temps* – c'est-à-dire immédiatement – que les créatures s'expriment elles-mêmes (*sich selbst ausprechen*), elles s'adressent à tout autre (*alles andere ansprechen*)³²³ – et tout spécialement à l'être auquel échoient le privilège et le pouvoir de nomination. Mais si la chose est sans verbe et s'il revient à l'être humain de nommer les choses, ce pouvoir de nomination comporte cependant une limite qui est concomitante à celle qu'il connaît vis-à-vis de Dieu :

Cette connaissance de la chose [...] n'est point création spontanée (*spontane Schöpfung*), elle ne naît (*geschieht*) point du langage comme elle de manière absolument illimitée et infinie, mais le nom que l'homme donne à la chose repose sur la manière dont elle se communique à lui.³²⁴

Dans le nom, le langage n'est plus création (*Schöpfung* ou *Schaffung*), il n'est pas non plus pure spontanéité (*Spontaneität*). Orientée vers le langage des choses, la connaissance dans le nom est *tout à la fois* réception et conception. Les termes utilisés par Benjamin, c'est-à-dire le verbe *empfangen* puis le nom *Empfängnis*, visent précisément cette double relation, cette nature pour ainsi dire amphibienne du langage humain. Le terme *empfangen* se trouve à la jonction de l'activité et de la passivité, de la spontanéité et de la réceptivité. Il signifie aussi bien *recevoir*,

320 O, I, p. 157-158; GS, II, p. 151.

321 O, I, p. 156; GS, II, p. 150.

322 O, I, p. 154; GS, II, p. 148 (nous soulignons). Ce *maßen* est le vis-à-vis du *sofern* du langage des choses.

323 O, I, p. 149; GS, II, p. 145.

324 O, I, p. 156; GS, II, p. 150 (traduction modifiée). Voir aussi O, I, p. 151; GS, II, p. 147.

accueillir que *concevoir*. Grammaticalement, on dira que c'est la voix moyenne qui revient au concept de médium³²⁵. On perçoit nettement cette double relation à l'œuvre dans l'usage du terme – qui est d'ailleurs le même en français qu'en allemand –, lorsque l'on dit d'une femme qu'elle conçoit (*empfängt*) un enfant, qu'elle le forme et qu'elle l'accueille en son sein³²⁶. Le langage humain reçoit le langage des choses en même temps qu'il conçoit le langage des noms : « il est pour une part celui qui conçoit (*empfangend*), mais qui conçoit à vrai dire le langage (*sprachempfangend*) »³²⁷.

En tant qu'il est spontanéité et conception, le langage humain est traduction. Il est traduction du langage des choses dans le langage supérieur des noms. Par conséquent, dans la mesure où la révélation dépend du langage humain, révéler c'est traduire. Ce concept de traduction – que l'on a souvent transposé hâtivement pour interpréter l'essai de 1923 sur la tâche du traducteur – précède ce que l'on entend en général par traduction, à savoir la traduction des œuvres littéraires entre les langues historiques, et se situe à un niveau plus fondamental qui le rapproche davantage de la perception³²⁸. L'acte de traduire « est orient[é] vers le langage des choses mêmes, lesquelles à leur tour silencieusement (*lautlos*), dans la muette magie de la nature, font rayonner (*hervorstrahlt*) le verbe de Dieu »³²⁹. Dans les choses, en effet, le langage n'est pas parfaitement exprimé, il est muet. Le langage des choses possède sa magie propre, une expressivité et une communicabilité propres, qui relève d'une communauté plus ou moins

325 Cf. Sybille Krämer, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, trad. par Anthony Enns, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015, p. 36.

326 Cet usage est bien à l'arrière-plan de celui qu'en fait Benjamin, pour qui le langage est toujours affaire d'érotisme, de fécondation, d'enfantement, mais aussi éventuellement de stérilité, de mort. Une conception qui a peut-être son origine lointaine chez Humboldt. Dans un court texte des années 1930 par exemple, Benjamin parlera des *noces archaïques* du langage pour nommer justement le passage du langage des choses au langage des noms, voir *O*, II, p. 350; *GS*, IV, p. 425.

327 *O*, I, p. 156; *GS*, II, p. 150. Cette double racine du langage humain sera encore à l'ordre du jour comme polarité de la mimésis dans le remaniement anthropologique de la conception du langage, opéré dans les années 1930 et centré sur la faculté mimétique et le concept de ressemblance : « [d]ans la mimésis somnolent étroitement enroulés l'un dans l'autre, comme deux cotylédons, les deux côtés de l'art : l'apparence et le jeu. » Walter Benjamin, « Fragments », trad. par Pierre Rusch, in : Patricia Lavelle (dir.), *Walter Benjamin*, Paris, Éditions de L'Herne, 2013, p. 127.

328 Si « percevoir c'est lire (*Wahrnehmung ist Lesen*) », comme le formule une note fameuse de la même époque (cf. Benjamin, *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, p. 655), et s'il s'agit de lire ce qui n'a jamais été écrit, alors cette lecture est toujours en même temps écriture. L'acte ancestral d'organisation du chaos muet du ciel étoilé dans le but de s'orienter en y traçant des figures sert plus d'une fois chez Benjamin de paradigme à cette lecture originaire, de même que plus tard l'imitabilité du ciel et son imitation par les danses rituelles serviront d'exemple à cette lecture. En tout cas, cette perception qui est à la fois lecture et écriture, perception et production de ressemblances, est ici traduction du langage des choses. Cette traduction est tout ensemble *contemplation* (*Anschauung*) et *dénomination* (*Benennung*), *O*, I, p. 158; *GS*, II, p. 152.

329 *O*, I, p. 156; *GS*, II, p. 150.

matérielle (*mehr oder minder stoffliche Gemeinschaft*)³³⁰ – plus ou moins, c’est-à-dire, une fois de plus, selon un degré déterminé de communicabilité. La traduction du langage des choses dans le langage humain accomplit le passage du langage imparfait (*unvollkommenen Sprache*) des choses dans un langage plus parfait (*vollkommenere*) des noms, la traduction du muet (*Stummen*) en sonore ou parlant (*Lauthafte*), du sans nom ou de l’anonyme (*Namenlosen*) en noms (*Namen*). L’être humain s’acquitte de sa tâche « [e]n concevant (*empfängt*) en lui le langage muet et anonyme des choses, en le faisant passer, dans les noms, aux sons »³³¹. Toutefois, pour qu’il y ait *traductibilité* du langage des choses, il doit y avoir communauté entre le langage matériel des choses et le langage spirituel des noms, une magie qui les apparente et garantit l’objectivité de la traduction de l’un à l’autre. Cette convergence, Benjamin la place en ce que l’un et l’autre proviennent du même verbe créateur, en ce qu’en Dieu le verbe qui crée et le nom qui connaît sont identiques. Cette identité n’est pourtant absolue qu’en Dieu, et c’est aller trop loin de parler d’harmonie préétablie, et même de transparence, pour désigner la communauté linguistique entre les choses et le langage humain³³².

Dans leur mutisme, les choses rayonnent silencieusement du verbe divin. Le nom donné aux choses par Dieu les a certes rendues *connaissables* (*erkennbar*), mais puisqu’il incombe à l’être humain la *tâche* de les connaître en les nommant ou en les traduisant, puisqu’en lui fut accordé le *don* d’un langage libéré, les choses dans leurs langages imparfaits, au degré d’intrication de communicabilité et d’opacité qui leur revient, comme tout à la fois abandonnées et confiées au langage humain, ne sont plus dans leur expressivité propre que le *germe* (*Keim*) du *nom connaissant*³³³. Dans la création, verbe et nom se sont pour ainsi dire détachés l’un de l’autre, et ce qu’il reste de nom dans les choses n’est en aucune façon la *solution toute faite* à la tâche de traduire dont le langage humain est le nom. On retrouve ici le rejet de la théorie mystique du langage et conjointement le rejet de l’identité posée *au point de départ* entre essence spirituelle et essence linguistique. Les choses deviennent ainsi les énigmes plus ou moins matérielles dont les noms dessinent les solutions. Mais ces solutions doivent être produites, elles ne sont pas données d’avance. Que les choses soient *connaissables* (*erkennbar*), qu’elles soient

330 Cf. *O*, I, p. 152; *GS*, II, p. 147.

331 Cf. *O*, I, p. 157-158; *GS*, II, p. 151.

332 Mosès, *L’Ange de l’Histoire*, p. 146-147.

333 *O*, I, p. 157; *GS*, II, p. 151. Après le reflet (*Reflex*) du miroir, le *germe* (*Keim*) forme la seconde métaphore de l’appareil métaphorique attaché au concept d’expression, cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, p. 300.

communicables (*mitteilbar*), qu'elles soient traduisibles (*übersetzbar*) – les suffixes *-bar* et *-barkeit* –, cela signifie que le déjà-là du langage des choses demande à être traduit, que cette traduction comporte une marge d'indétermination et qu'elle exige conséquemment une part de création et de différenciation³³⁴. Cette dénomination, en tant qu'elle conçoit dans le langage humain le nom virtuellement latent dans la chose, purifie voire décante le langage des choses de sa magie propre, du mutisme dont sa nature matérielle le lestait. Elle élimine l'indicible du langage qui est en lui. Cependant que cette élimination de la magie matérielle des choses est le fait d'une tout autre magie, de cette communauté immatérielle entre langage des choses et langage qui nomme et donc de la traductibilité du premier dans le second³³⁵. Tout indique qu'en 1916, à sa plus simple expression, cette communauté immatérielle s'établit par les sens, par le pouvoir (*Vermögen*) sensible d'être affecté par le langage matériel des choses. La sensibilité humaine est la surface d'inscription contiguë au langage matériel des choses, qui sourd de leur appartenance commune au monde et rend possible la traduction de son mutisme. C'est en tout cas – à côté des nombreuses références au geste de l'artiste au fil d'un texte qui porte sur le langage – ce qu'indique une citation de Hamann qui vient illustrer la communauté magique liant les hommes et les choses : « [t]out ce que l'être humain entendit au commencement, vit de ses yeux [...] et toucha de ses mains, était [...] verbe vivant; car Dieu était le verbe ». À ce qu'il perçoit silencieusement avec ses sens, à ce qu'il surprend en lui-même, il y répond en se le produisant dans son langage sonore, concevant en lui le langage des noms : « [c]e verbe à la bouche et au cœur, l'origine du langage fut aussi naturelle, aussi proche et facile qu'un jeu d'enfant »³³⁶.

334 Samuel Weber a pertinemment souligné la pérennité dans toute l'œuvre de Benjamin de ces constructions singulières de mots en *-bar* et en *-barkeit* (tels que *Kritisierbarkeit*, *Übersetzbarkeit*, *zitierbar*, *Erkennbarkeit*, *Reproduzierbarkeit*, *Wahrnehmbarkeit*, etc.), et, s'inspirant de Deleuze, interprète ces constructions dans le sens du *virtuel*. Ainsi, la *traductibilité* du langage des choses relèverait d'une virtualité contenue en elles, dont l'actualisation nécessite une forme de création et de différenciation. Weber, *Benjamin's -abilities*, p. 32 et p. 38 sq.

335 Ce phénomène de croisement incongru des différents types de magie du langage – qui suppose différentes communautés linguistiques à l'intérieur de la hiérarchie des langages et qui est certainement responsable d'une partie du malentendu entre Scholem et Benjamin sur le thème de l'élimination de la magie (*supra*, p. 34 sq.) – ressortira nettement des réflexions plus tardives de Benjamin sur la faculté mimétique où l'imitation prend jusqu'à un certain point la place de la traduction : « Imiter (*Nachahmen*) peut être un acte magique (*zauberischer Akt*); mais en même temps l'imitateur désenchanté (*entzaubert*) la nature, en la rapprochant du langage. » Walter Benjamin, « Fragments », p. 123; *GS*, II, p. 956 (*Ms 926*).

336 *O*, I, p. 158; *GS*, II, p. 151. Dans l'essai sur le conteur Leskov publié en 1936, Benjamin cite un texte de Valéry qui peut nous être utile ici. Il s'agit dans ce texte de la dimension contemplative du travail de l'artiste, de sa moitié passive, c'est-à-dire l'observation (*Beobachtung*), auquel Benjamin se réfère pour éclairer la manière par laquelle peut être *lu* « le niveau le plus bas de la création », « la nature pétrifiée, inanimée » : « L'observation de l'artiste peut atteindre une profondeur mystique. Les objets éclairés perdent leurs noms : ombres et clartés forment des systèmes et des problèmes tout particuliers, qui ne relèvent d'aucune science, ne se rapportent à aucune pratique, mais qui reçoivent toute leur existence et leur valeur de certains accords singuliers entre l'âme, l'œil et la main de quelqu'un,

L'activité humaine de connaissance, la tâche de traduire qui est assignée à l'être humain comporte une dimension morale, car elle est le parachèvement du processus de révélation, qui du langage muet d'une nature créée par le verbe de Dieu culmine dans le langage humain des noms. Son essence spirituelle étant immédiatement son langage, l'être humain devient lui-même plus parfait en s'acquittant de sa tâche plus parfaitement, il s'élève dans son langage à mesure que son langage traduit l'imperfection du langage des choses³³⁷. *Pour monter, il faut savoir descendre*. Ce processus dessine un itinéraire du langage à l'intérieur du médium différencié et hiérarchisé du langage en général, avec un point de départ et un point d'arrivée déterminés. Tout s'exprime et aspire à s'exprimer. Seul le nom cependant ignore l'inexprimable. Latent dans les choses, il pourrait se révéler dans le médium du nom qu'est le langage humain. On a là le commencement et la fin du processus de révélation, et c'est bien dans cette perspective qu'il faut lire l'autre citation de Hamann qui concluait le passage traitant spécialement de la révélation et qui en résume l'itinéraire, davantage que dans la perspective amorphe d'un tout langage sans rigueur ni articulation qui risque de tout confondre dans l'abîme d'un concept indifférencié : « *Langage, mère de la raison (Mutter der Vernunft) [...] et révélation (Offenbarung), son alpha et son oméga* »³³⁸.

né pour les surprendre en soi-même et se les produire. » Cf. O, III, p. 148-149; GS, II, p. 462-464 (nous soulignons). Si dans ce cas les choses perdent leurs noms, c'est qu'elles ont préalablement été nommées, et même davantage, c'est-à-dire, après la chute, mal nommées et surdénomées.

337 Le peintre Friedrich Müller cité par Benjamin : « Homme fait de terre, approche-toi, et, en contemplant (*am Anschauen*), deviens plus parfait (*vollkommener*), devient plus parfait par le verbe. » O, II, p. 158; GS, II, p. 152.

338 O, I, p. 151; GS, II, p. 147 (Benjamin souligne). Cet alpha et cet oméga appartiennent à toute une série de points initiaux et de points d'achèvement qui se recoupent : *Anruf/Ausruf, sich ansprechen/sich aussprechen, Aufgabe/Lösung, Strom/Mündung, Mutter der Vernunft/Offenbarung, Namenlos/Namen, lautlos/lauthaft, unvollkommen/vollkommener*, etc.

1.2 Chute

Mais voilà que le miroir semble absorber, et l'être qui se réfléchit en lui, et l'être qui regarde l'image. Le germe, ou le rameau, semble absorber, et l'arbre dont il provient, et l'arbre qui en provient. Et quelle est cette étrange existence, telle qu'elle est « prise » dans le miroir, telle qu'elle est impliquée, enveloppée dans le germe – bref l'exprimé, entité dont on peut dire à peine qu'elle existe ?

- G. Deleuze, *Le concept d'expression chez Spinoza*

La traductibilité du langage des choses dans le langage qui nomme, l'acte de dénomination qui répond à la latence muette du nom dans les choses, la connaissance achevée de la création dans le langage humain forment l'idée d'un langage paradisiaque, d'un optimum d'expression dans la création. À cette idée correspond celle d'un optimum du langage humain, lorsque, animé du *bienheureux esprit adamique*, celui-ci réalise sa vocation et son privilège de donner voix à ce qui est sans voix, de mener la création à son accomplissement et sa révélation³³⁹. Or, quoiqu'il en soit de la réalité historique d'une telle situation du langage dans le passé – laquelle réalité, d'ailleurs, ne paraît pas tellement intéresser Benjamin, sinon comme virtualité – le langage humain semble promis dès l'origine à déchoir de son état de perfection et à échouer dans la tâche de nomination qui lui est confiée. Le premier effet identifié par Benjamin qui témoigne de la chute hors de la langue paradisiaque, qui quant à elle devait être parfaite et unique, est la multiplication des langues humaines, multiplication qui semble la conséquence nécessaire de la hiérarchie des langages, plus précisément de l'espace infini les séparant les uns des autres :

Que le verbe muet dans l'existence des choses soit infiniment en deçà du verbe qui nomme dans la connaissance de l'être humain, comme, à son tour, celui-ci est tout à fait en deçà du verbe créateur de Dieu, voilà qui fonde la pluralité des langues humaines. [...] autant de traductions autant de langues, dès lors que l'homme est déchu de l'état paradisiaque, lequel ne connaissait qu'une seule langue.³⁴⁰

Le péché originel (*Sündenfall*) ouvre la voie à une différenciation infinie des langues, là où la création était pourtant destinée à se clore sur elle-même dans le reflet bienheureux de son nom. Dans son trajet, la nature, qui dans le continuum de ses métamorphoses aspirait à s'exprimer dans

339 O, I, p. 159 et p. 162; GS, II, p. 153 et p. 155.

340 O, I, p. 159; GS, II, p. 152 (traduction modifiée). Tout de suite, le texte ajoute que, quant à elle, la Bible n'envisage la multiplication des langues qu'après l'expulsion du paradis : l'épisode de la tour de Babel. Quant à lui, Benjamin tend à rapprocher ces deux moments, qui se rejoignent en fin de compte dans leur cause commune, le péché originel dans l'ordre du langage.

la parole humaine, se voit au contraire trahie et son flot de communication endigué par celui-là même qui dans son langage devait jouer le rôle de porte-voix. Tout se passe comme si la situation intermédiaire du langage humain ainsi que la responsabilité qu'elle implique vis-à-vis des choses vouaient celui-ci à trahir la création. D'une part, le langage humain est conception, à la fois spontanéité et réception. D'autre part, l'être humain se communique en nommant les choses. Il devient le langage qu'il crée en s'acquittant de sa tâche de traduire le langage des choses, se produit lui-même dans son activité de médiation. Il s'individue³⁴¹ en s'objectivant dans son langage, qui a cependant pour tâche de s'orienter sur le langage des choses et pour fin de le traduire. Les deux marges d'indétermination qui recourent et délimitent son activité langagière – le *sofern* et le *maßen* – basculent l'une dans l'autre pour former l'abîme de sa chute. L'être humain viole en même temps l'une et l'autre des limites qui définissaient la vocation de son langage : langage divin d'un côté et langage des choses de l'autre. Avec le péché originel naît la monstruosité d'un *verbe humain* (*menschlichen Wortes*), c'est-à-dire d'un *verbe* en lieu et place du *nom*, comme création (*Schöpfung*) dans le médium du nom, « imitation non créatrice du verbe créateur (*unschöpferische Nachahmung des schaffenden Wortes*) » et « parodie par le verbe expressément médiat (*mittelbaren Wortes*) du verbe expressément immédiat »³⁴². L'autre versant de cette autonomisation de la parole humaine dans sa dimension active, sa spontanéité sans attache, est tout naturellement l'abandon du langage des choses, « le rejet de cette intuition (*Anschauung*) des choses par laquelle se révèle aux hommes leur langage »³⁴³. L'homme parle mais n'écoute plus. Ou plutôt sa parole se soulève pour venir recouvrir le bruissement du langage imparfait des choses, et achève ainsi de le rendre impuissant. Ce sont là les deux gestes complémentaires de la faute qui forment ensemble l'espace vide dans lequel chute la créature coupable.

Avec pour arrière-plan cette situation intermédiaire, le péché originel se présente comme une spécification et une pétrification du médium du langage humain, spécification qui constitue une totalité intentionnelle de sens à l'intérieur de laquelle l'immédiateté expressive de la création se voit certes toujours traduite, mais mutilée et amortie. Cette totalité s'étend dans la création à la

341 « Hebbel était peut-être sur le droit chemin avec sa conception de l'individuation comme faute originelle (*Urschuld*) », cf. Walter Benjamin, « Trauerspiel et tragédie » (1916), in : *ODBA*, p. 257; *GS*, II, p. 135.

342 *O*, I, p. 159-160; *GS*, II, p. 152-153. Un *verbe humain*, c'est-à-dire une création là où il devait plutôt être nom et connaissance.

343 *O*, I, p. 162; *GS*, II, p. 154.

manière d'un monde sublunaire et parasitaire fonctionnant selon ses propres principes immanents, d'un langage désormais imparfait parmi les autres *et* pesant sur eux, dessinant le contour d'un cercle enchanté (*Bann*) et s'agençant à la manière d'un destin, à l'intérieur desquels cette création est traduite et ordonnée à l'aune de la signification qui se constitue et se sédimente en lui³⁴⁴. Il y a d'ailleurs au cœur de la pensée de Benjamin un rapport de parenté fondamentale entre le *verbe humain* et l'institution du droit³⁴⁵ – et par la même occasion du mythe, dont le droit n'est chez lui, dans sa structure temporelle, qu'une survivance – en tant que tous deux déterminent et délimitent le périmètre d'une légalité (*Gesetzlichkeit*) qui prescrit le champ de l'expression possible, qui est simultanément définition de frontières (*Grenzsetzung*), fondation de droit (*Rechtsetzung*) et fondation de pouvoir (*Machtsetzung*)³⁴⁶. La modalité propre de cette légalité, dans le cadre du commentaire que fait Benjamin du texte biblique, est celle que connaît la connaissance du bien et du mal à l'intérieur de la création. Il est dit dans la *Genèse* qu'au septième jour Dieu jugea bonne sa création, cependant que ce jugement divin précédait l'existence de l'opposition du bien et du mal telle qu'elle surgit véritablement avec le langage humain. Vis-à-vis de la création, dont l'être saturé est tout simplement hors de l'évaluation axiologique, la connaissance du bien et du mal est sans nom (*Namenlos*), elle est vaine (*nichtig*) et sans objet³⁴⁷, *entité dont on peut dire à peine qu'elle existe*. Abstrait de la sphère du nom et de sa magie propre, c'est-à-dire de l'expressivité et de la traductibilité du langage des choses, le verbe humain correspond à un moment dans le langage humain où celui-ci prétend se fonder autarciquement et bascule hors de l'existence concrète des choses sur lequel il devait pourtant reposer. La connaissance du bien et du mal est *bavardage* (*Geschwätz*)³⁴⁸, parole toujours au-delà

344 À la manière de la langue maternelle chez Humboldt : « Il n'existe pas de monde de la pensée qui ne soit un monde du langage et l'on ne voit du monde que ce qui est présupposé par le langage. [...] au sens de Humboldt, qui était convaincu que tout homme était placé pour la vie dans le cercle enchanté (*unterm Banne*) de sa langue maternelle. Selon lui, celle-ci [...] pense et voit à sa place. » Benjamin, *Fragments*, p. 196; *GS*, VI, p. 158.

345 Cf. notamment *O*, II, p. 249; *GS*, II, p. 349-350. Et dans le texte qui nous occupe ici, le droit semble partager son origine – son « origine mythique » – avec le *verbe humain*, cf. *O*, I, p. 161; *GS*, II, p. 154. Enfin, le rapport critique de Benjamin vis-à-vis de la philosophie kantienne trouve ici l'une de ses sources principales, dans cette question de la légalité de l'expérience possible, selon lui appauvrie et confinée chez Kant au prisme catégoriale des sciences de son temps, en particulier de la physique mathématique, excluant par conséquent ce qui relèverait de l'histoire et de la religion, cf. *O*, I, p. 180; *GS*, II, p. 158. Sur l'intrication des catégories politiques, incluant la sphère de la violence et du droit, et des catégories relevant de la philosophie du langage chez Benjamin, voir Sami Khatib, « Messianisches Medium. Benjamins Sprachpolitik », in : *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 8/n°2, 2014, p. 155-170.

346 *O*, I, p. 236; *GS*, II, p. 198.

347 *O*, I, p. 159-160; *GS*, II, p. 152-153. « Elle n'est pas un paraître, ni un être saturé, mais le reflet réel (*wirkliche Spiegelung*) de la subjectivité vide dans le bien. » *ODBA*, p. 253; *GS*, I, p. 407.

348 *O*, I, p. 160; *GS*, II, p. 153. Benjamin reprend expressément à son compte l'usage théologique du terme qu'en faisait Kierkegaard.

des choses et toujours en deçà de leur nom. C'est parler pour ne rien dire et parler abstraitement, à la fois une parole vaine et un néant qui parle, à la fois un concept vide et une apparence. *Flatus vocis* et mirage. C'est en tant que telle, sous le mode de cette demi-existence rampante qui constitue l'apparaître des choses et s'y enroule, que la connaissance du bien et du mal est elle-même le seul mal connu du paradis.

L'au-delà du nom, ce qui l'excède faute de l'exprimer, s'établit comme *connaissance extérieure* dans la sphère de la signification (*Bedeutung*), qui brise l'unité originaire et expressive du nom pour le faire entrer dans une relation sémiotique³⁴⁹. L'immédiateté du nom est ainsi redoublée dans la signification³⁵⁰ et ce qui cherchait à s'exprimer se voit figé et rattaché à un signe, qui à son tour tend à le méduser et à l'absorber. Dans l'institution de ce rapport, le langage humain a tendance à devenir un simple moyen de communication, à s'instituer en un système de purs signes (*bloßen Zeichen*), qui en même temps qu'il gagne en généralité se détache de l'expérience d'un moment singulier du temps auquel il devait pourtant son existence³⁵¹. Comme moyen qui s'institue dans l'expression inachevée du nom des choses, il n'est rien qui l'empêche de proliférer (*wuchern*), aucun terme ni aucune fin, et, à mesure que l'être humain s'enfonce dans l'abîme qu'il a ouvert, le rempli des langages tronqués qu'il se produit et qu'il incarne.

Le monde qui s'établit avec l'apparition du verbe humain a beau être originairement sans nom, sa vanité a néanmoins sa consistance propre et celle-ci pèse de tout son poids sur la création. Dans l'essai de 1916, c'est par son activité judiciaire, sa faculté de juger, que l'humanité tisse le réseau de significations et de relations qui constitue l'intentionnalité historique dans laquelle elle s'exprime. Le mot qui juge (*richtende Wort*), le jugement (*Urteil*), est à l'origine d'une magie d'un nouveau type, à l'origine d'une nouvelle immédiateté qui, à travers l'être humain, vient hanter le monde³⁵². Celles-ci se manifestent comme un verdict posé sur les

349 Cf. Lavelle, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, p. 75 sq.

350 Alors que l'essai « Sur le langage en général et le langage humain » en reste à un *quelque chose* (*etwas*) – « le mot doit communiquer *quelque chose* (en dehors de lui-même) », *O*, I, p. 160; *GS*, II, p. 153 –, un autre essai de 1916 est quant à lui plus précis en parlant du *double sens du verbe*, de sa *signification*, voir Walter Benjamin, « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie » (1916), in : *ODBA*, p. 260-261.

351 La théorie de la connaissance, en tant qu'elle renferme les conditions de possibilité de l'expérience et que, en même temps, elle est à son tour contenue en elles, sera toujours pour Benjamin composée de deux faces : « [l]a première est la question de la certitude (*Gewißheit*) d'une connaissance qui demeure (*bleibend*); la seconde celle de la dignité (*Dignität*) d'une expérience qui fut éphémère (*vergänglich*) ». *O*, I, p. 180; *GS*, II, p. 158. – À propos de l'usage que Benjamin fait de l'adjectif *bloß*, celui-ci signale le régime de l'univocité abstraite, d'une hypostase non dialectique dans l'ordre du langage humain : le vis-à-vis des *bloßen Zeichen* est la *bloße Natur*.

352 *O*, I, p. 160-161; *GS*, II, p. 153-154.

choses, la prédication d'un destin : en même temps que le langage humain se construit et s'organise, il *surdétermine* (*überbestimmt*) l'expérience possible et soumet les choses au pouvoir et à l'ordre qu'il institue. C'est le jugement qui dans son geste prédicatif vient assurer la médiation de l'expérience et qui du même pas préside à la constitution de l'unité synthétique et l'identité d'une conscience historique et langagière du monde, l'immédiateté et la magie d'une aperception historiquement produite avec laquelle l'humanité fait corps, jusque dans sa praxis qui érige ordre et partage du sensible. Avec l'inhibition du langage des choses dans la signification, surgit l'histoire proprement dite, le devenir dans lequel s'expriment et s'instituent, luttent et s'enchevêtrent vie et signification³⁵³, comme une flamme brûlant au-dessus des bûches qu'elle consume et des cendres consumées, pour reprendre une image récurrente du jeune Benjamin.

On trouve dans cette nouvelle magie³⁵⁴, dans la seconde immédiateté qui s'instaure avec le péché originel, les prémisses des concepts de destin (*Schicksal*) et de mythe chez Benjamin, ainsi que de leurs différentes variations³⁵⁵. Dans l'essai « Destin et caractère » publié en 1921, le concept de destin est défini comme « l'ensemble de relations qui inscrit le vivant dans le contexte de la faute (*Schuldzusammenhang des Lebendigen*) » :

Cet ensemble correspond à la nature (*natürlichen Verfassung*) du vivant, à cette apparence (*Schein*) qui n'est pas encore entièrement dissipée, dont l'être humain est assez éloigné pour ne s'y être jamais complètement immergé, mais sous la domination de laquelle il n'a pu que rester invisible dans ce qu'il avait de meilleur (*in seinem besten Teil*)³⁵⁶.

Ce qu'il avait de meilleur, c'est sa vie *supra-naturelle*, c'est-à-dire celle qui le distingue d'entre toutes les créatures en tant qu'il parle le langage qui nomme. Or, dans la chute, son langage se

353 « [L]inhibition (*Hemmung*) de la nature comme une formidable stase (*Stauung*) du sentiment pour lequel, dans le verbe, se lève soudain un monde nouveau, le monde de la signification, du temps historique dépourvu de sentiment [...] L'histoire survient en même temps que la signification dans le langage humain, ce langage se pétrifie (*erstarrt*) dans la signification », cf. Benjamin, « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie », in : *ODBA*, p. 261; *GS*, II, p. 139.

354 Pour clore enfin la question de l'élimination de la magie (*supra* p. 34 sq.) : la liquidation de la magie dans les choses, de l'indicible en elles, se fera dans l'histoire conjointement à l'élimination de cette seconde magie qui redouble le mutisme des choses. Éliminer l'indicible dans l'histoire sera le fait de la critique et de la présentification, dont Benjamin dira qu'elles sont elles-mêmes des actes magiques. Une note manuscrite en marge des écrits sur la faculté mimétique parlera d'une ligne de développement (*Entwicklungslinie*) du langage dans laquelle la fonction magique du langage est liquidée au profit de sa fonction profane, plus proche quant à elle du saint (*Heilige*). Les œuvres de Brecht et Scheerbart sont toutes deux citées comme témoins de cette liquidation, Benjamin, « Fragments », p. 123; *GS*, II, p. 956. Voir aussi les remarques de Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, p. 75 sq.

355 Si le concept de destin, ou de fatalité, varie en fonction des contextes où il apparaît chez Benjamin, il demeure cependant relativement stable dans ses grandes lignes, ce dont témoignent d'un texte à l'autre les très nombreuses reprises littérales des passages le concernant.

356 *O*, I, p. 204; *GS*, II, p. 175 (traduction modifiée).

fige en écriture en même temps que sa vie sensible se fixe dans une image, dont les déterminations prescrivent les relations des êtres humains entre eux ainsi que leurs relations aux choses. Dans l'image, c'est-à-dire à l'intérieur du système de relations mythiques qui s'impose comme un seul destin, cette meilleure part doit demeurer invisible. Ou plutôt, comme le dit ailleurs Benjamin, elle demeure *infiniment peu apparente*. Dans le langage, l'être humain n'est pas lui-même une figure (*Gestalt*). Il est le principe de figuration, « principe de limitation, porteur même de son propre corps »³⁵⁷. Certes, il devient son langage, mais, en droit, il demeure dans sa vie, dans son activité de traduction et de médiation qui subsiste dans la confrontation des éléments mythiques entre eux, irréductible aux limitations de sa nature qui s'est sédimentée dans l'histoire³⁵⁸. Encore qu'il ne puisse s'en détourner abstraitement, puisqu'il fait corps avec elle et lutte en elle. Le destin n'est ni un fait purement naturel, ni un fait purement historique :

Quels que soient ses travestissements païens ou mythologiques, le destin n'a de sens que comme catégorie historico-naturelle (*naturgeschichtliche Kategorie*) [...] C'est la force élémentaire de la nature agissant dans le cours de l'histoire, qui lui-même n'est pas absolument de l'ordre de la nature, parce que l'état de la créature (*Schöpfungsstand*) réfléchit encore le soleil de la grâce (*Gnadensonne widerstrahlt*). Mais reflété dans le marais de la faute adamique (*adamitischen Verschuldung*). [...] Le noyau de l'idée de destin, c'est [...] cette conviction que la faute [...] déclenche la causalité en se manifestant [...] comme l'instrument du destin dans son cours irrésistible.³⁵⁹

La force du destin ne tient qu'à la culpabilité. En renonçant à la magie propre du langage qui nomme – ce soleil de la grâce néanmoins reflété –, l'être humain se livre à la culpabilité d'une vie seulement (*bloß*) naturelle et s'enferme dans son état de créature. Créature déchue, il se confine à l'immanence close de son nouveau langage opaque et terreux, dans l'espace mesuré de son verbe sans ouverture aucune sur l'au-delà³⁶⁰.

La constitution historique d'un sujet de l'expérience, de sa « nature », est toujours corrélative d'une détermination réciproque de l'objet. Regard et paysage sont homogénéisés l'un à l'autre. La légalité qui prescrit l'expérience possible est un cercle ou une surface qui, en tant qu'ils y sont co-constitués et réciproquement, circonscrit l'espace clos où se rencontrent la

357 *O*, I, p. 122; *GS*, II, p. 125. D'où la distinction que tente Benjamin au début des années 1920 entre deux aspects du corps : *Körper* et *Leib*. Voir Benjamin, *Fragments*, p. 84 sq.; *GS*, VI, p. 78 sq.

358 « C'est dans le destin que réside la résistance latente contre le cours imprévisible (*unabsehbar*) du devenir historique. Là où il y a destin, un morceau d'histoire est devenu nature » *RCC*, p. 73; *GS*, II, p. 249-250 (traduction modifiée).

359 *ODBA*, p. 137-138; *GS*, I, p. 308 (traduction modifiée). On peut penser ici au concept de crise chez Marx.

360 Dans les théâtres baroques qui accueillait les *Trauerspiele*, qui mettaient en scène ce langage de la chute et composaient dans cette immanence rigoureuse et désespérée, Benjamin remarque que : « [l]a clé de voûte est recouverte d'une massive couche de stuc ornemental », et que « dans les tableaux baroques les nuées [...] se dirigent vers la terre ». *ODBA*, p. 79-80; *GS*, II, p. 258-259.

créature humaine et le monde créaturel des choses. Avec le péché originel, s'établit une nouvelle immédiateté qui forme, fixe et encastre l'un dans l'autre une intériorité et un monde extérieur, une subjectivité et la structure d'une objectivité correspondante, l'endroit et l'envers d'une même expérience possible³⁶¹.

Cette détermination réciproque est à l'origine du motif critique de l'unité fonctionnelle du lié et du liant chez Benjamin, dont la première apparition est formulée dans le champ de l'esthétique, dans les remarques méthodologiques sur la teneur (*Gehalt*) qui ouvrent l'essai de 1915 : « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin »³⁶². Cette teneur, qui est à la fois l'objet et le résultat de la critique, est l'unité synthétique, la structure spirituelle et sensible qui constitue la forme interne (*innere Form*) et l'*a priori* d'une l'œuvre, et dont celle-ci est en même temps le témoin. Le critique doit en assurer la présentation en en déployant le détail dans un commentaire, à l'issue duquel se dessine l'idée ou le noyau poétique (*Gedichtete*), c'est-à-dire les relations qui structurent et tiennent ensemble l'œuvre et qui en même temps l'excèdent comme image purifiée. Cette teneur comme unité fonctionnelle du lié et du liant, dont on reconnaît la structure dans le concept de destin, sera à l'origine d'une série d'images servant à figurer le geste critique chez Benjamin. Parmi lesquelles celle du sceau (*Siegel*) avec ses faces concave et convexe³⁶³ et celle de la chaussette enroulée sur elle-même³⁶⁴. Dans cette dernière image, l'enveloppe (*Tasche*) – la forme – et l'enveloppé (*Mitgebrachtes*) – le contenu – sont une seule et même chose, et en même

361 Il est tout à fait significatif que, dans le séminaire qu'il donnera sur le *Trauerspielbuch* lors de l'été 1932, Adorno inaugurera la discussion de l'ouvrage de son ami avec la question de la spécification historique et expressive de l'intention chez Benjamin. En l'intégrant à une généalogie certes un peu sommaire, dans le prolongement de Husserl et de Hans Cornelius, Adorno définit l'intention chez Benjamin comme : l'acte d'un *Je dirigé sur l'objet* (Husserl) qui est en même temps une *fonction symbolique* (Cornelius), mais cet acte est pour Benjamin encore davantage, il est en plus *expression* (*Ausdruck*), « und zwar Ausdruck von dem jeweiligen Verhältnis vom »Ich« und dem »ontologischen Entwurf« der Wirklichkeit. Das Wort »jeweilig« deutet darauf hin, daß die Bestimmung der Intention bei Benjamin von einem geschichtsphilosophischen Ansatz her erfolgt, insofern als jedes Gefühl, mithin jede Intention eine *bestimmte* Antwort des Menschen auf einen *bestimmten* Anruf der Wirklichkeit ist, vorgezeichnet durch die geschichtsphilosophische Konstellation zwischen Wirklichkeit und Subjektivität. » Cf. Adorno, « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Protokolle », p. 53. Cette idée d'une constellation historico-philosophique qui détermine l'intentionnalité et dessine les coordonnées virtuelles d'une présentation comme critique immanente, idée qui aura tant d'importance dans la pensée de Benjamin et celle d'Adorno, s'esquisse ici dès les premiers écrits métaphysiques de Benjamin.

362 *O*, I, p. 91 sq.; *GS*, II, p. 105.

363 En particulier au début de l'essai sur les *Affinités électives* de Goethe, qui là accompagne l'image du bûcher dans l'exposé sur le commentaire et la critique.

364 On trouve cette image à deux endroits au moins, dans le texte en prose « Armoires » dans *Enfance berlinoise*, ainsi que dans l'essai sur Proust où elle figure aussi bien la structure du monde onirique et l'attrape du moi, *O*, II, p. 140-141; *GS*, II, p. 314. Voir le commentaire qu'en propose Patricia Lavelle : cf. *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, p. 29 sq.

temps une troisième, lorsqu'elle se déploie et que le sortilège se rompt : la frêle réalité d'une image, ou bien encore l'expérience bouleversante de la sobre réalité d'une chaussette.

Dans le commentaire du récit de la chute, la structure de détermination réciproque de l'expérience se présente en l'espèce d'une double trahison, au même titre que la faute et la culpabilité sont doubles :

La culpabilité n'accompagne pas seulement le sujet de la contemplation [...] qui trahit le monde pour l'amour du savoir, mais aussi l'objet de sa contemplation. Cette vision [est] fondée dans la doctrine de la chute de la créature, entraînant la nature avec elle³⁶⁵

Le péché originel n'affecte pas uniquement l'être humain, qui a trahi la vocation traductrice de son langage en parodiant le verbe créateur. Avec lui, le coupable entraîne la nature dans sa chute³⁶⁶. Certes, l'homme n'appelle plus les choses par leurs noms, mais le langage des choses continue néanmoins à être traduit. Le langage humain demeure malgré tout celui qui nomme. Il les nomme, mais dans un langage qui s'est détourné d'elles, un langage qui orgueilleusement rejette sa source divine, à l'aune duquel la création sera désormais mesurée arbitrairement (*willkürlich*). Pour sa part, l'être humain subit doublement l'effet de sa chute : premièrement, en tant que créature, mal nommée parmi les autres, et deuxièmement en tant que créature sublime détentrice du langage qui nomme, mais dont la tâche a été dévoyée³⁶⁷. Quant à elle, la création voit sa parole coupée et son mutisme redoublé :

Avec le péché originel, avec la parole de Dieu maudissant le labeur des champs, la vision (*Ansehen*) de la nature s'altère profondément. Maintenant commence pour elle cet autre mutisme (*andere Stummheit*), auquel nous pensons lorsque nous parlons de la profonde tristesse de la nature. C'est une vérité métaphysique que toute la nature commencerait à se plaindre si on lui prêtait le langage³⁶⁸

Benjamin donne deux significations à cette énigmatique plainte de la nature. Plainte et mutisme forment ensemble les deux versants dialectiques de la tristesse. D'abord, la nature se plaindrait d'être muette, d'être privée de langage (*sprachlos*). C'est une souffrance pour elle de ne pouvoir

365 ODBA, p. 242; GS, I, p. 398. *L'Origine du drame baroque allemand* redéplie, à renfort de nombreuses citations littérales sans guillemets, la philosophie du langage de 1916 ainsi que sa doctrine de la chute et de la tristesse. C'est ce qui justifie ici le recours à ce texte plus tardif.

366 Ce motif sera repris dans les essais sur la faculté mimétique des années 1930 sous la forme d'une évolution et d'une transformation historique, non seulement des forces mimétiques, mais également des objets mimétiques, O, II, p. 360; GS, II, p. 211. Croisement dont les tensions historiques ouvrent le champ pour ainsi dire magnétique des tâches de la dialectique benjaminienne.

367 C'est cette situation duelle qui est à l'origine de la dialectique du martyr et du tyran dans l'ouvrage sur le *Trauerspiel*. En 1916, cela apparaît à travers le double rôle de la créature humaine dans l'histoire, que symbolise le personnage du roi dans le *Trauerspiel* : « le roi est tout ensemble homme – une fin (*Ende*) de la nature – et roi – porteur et symbole de la signification. » Benjamin, « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie », in : ODBA, p. 261; GS, II, p. 139.

368 O, I, p. 162; GS, II, p. 155.

s'exprimer pleinement, et c'est pour cela qu'elle y aspire. Sa plainte est l'expression de la tristesse de ne pouvoir s'exprimer. On voit poindre déjà la seconde signification de la plainte de la nature, qui est comme le renversement et l'aggravation du premier sens que lui donne Benjamin³⁶⁹. La plainte se présente positivement comme l'expression propre de la tristesse, l'expression réduite à son degré zéro. La nature se plaindrait, tout simplement. Sa plainte est l'expression *immédiate* de la tristesse : « l'expression impuissante (*ohnmächtige*), la plus indifférenciée, du langage ». La nature est triste de ne pouvoir s'exprimer, elle se plaint d'être muette; mais c'est la tristesse de la nature qui la rend muette, sa plainte est *l'expression* de sa tristesse. Certes l'expression impuissante, mais l'expression tout de même. Le mutisme de la nature, sa magie propre fut redoublée avec la chute, mais ce nouveau mutisme et cette tristesse alourdie, que le verbe humain lui a imposés dans sa *surdénomination* (*Überbenennung*)³⁷⁰, est lui-même *l'expression* redoublée de cette nature, faisant désormais corps avec cette nouvelle magie, cette nouvelle immédiateté qui s'est élevée dans la création. Sur cette seconde nature bavarde, historique et babélienne, plane silencieusement la brume de la tristesse redoublée de la nature : « la tristesse remplit le monde sensible (*sinnliche Welt*) dans lequel nature et langage se rencontrent ». L'expérience et le monde avec elle se gorgent comme une éponge des traits fatidiques de la tristesse. Avec l'histoire, le mutisme originaire du langage s'élève à une puissance supérieure. – Avec la chute, le processus de révélation, c'est-à-dire la tâche de traduire, n'a pourtant pas disparu. Elle n'a pas à être délaissée. Elle ne s'en trouve pas moins profondément transformée et le rayonnement silencieux de la création irrémédiablement infléchi. Dans la vie historique dans laquelle l'humanité l'a entraînée et à laquelle elle s'est définitivement amalgamée, la nature demeure à l'état de fragment, de *Torso*³⁷¹. Elle est inachevée. L'énigmatique mutisme de la nature attendait sa résolution (*Lösung*), la plainte silencieuse de la nature trahie cherchera désormais sa délivrance et sa rédemption (*Erlösung*) : « c'est pour la délivrer que vit et parle *l'être humain* dans la nature »³⁷². Cependant que ni l'être humain ni la nature ne sont restés

369 O, I, p. 163; GS, II, p. 155.

370 O, I, p. 163; GS, II, p. 155. La surdénomination est présentée par Benjamin comme le fondement linguistique de toute tristesse : « [C]e qui est triste se sent de part en par connu par l'inconnaissable (*Unerkennbaren*) ». On peut comprendre cet inconnaissable de deux manières : premièrement, à l'être humain ne correspond en principe aucune connaissance. Deuxièmement, le verbe humain déchu est sans nom. Il va sans dire que la tristesse aggravée de la nature trouve sa cause funeste dans ce second inconnaissable, le langage qui lui fait violence.

371 Benjamin, « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie », in : *ODBA*, p. 261; GS, II, p. 137. « [C]e minuscule fragment de nature que nous sommes habitués à nommer « nature ». » Benjamin, *Sens unique*, p. 163; GS, IV, p. 148.

372 O, I, p. 163; GS, II, p. 155 (traduction modifiée). Benjamin souligne.

les mêmes. La nature s'est fait histoire, elle s'est inextricablement mêlée à son cours. La vie humaine qui devait achever la révélation a quant à elle chuté, et ce qui devait être en elle un flot continu de traductions et de métamorphoses purificatrices débouchant sur le nom s'est au contraire sédimenté et réifié en une nature babélique, qui dans son endiguement hors du temps, s'est spatialisé et empilé à la manière de *terrasses*, s'élevant les unes sur les autres à perte de vue :

Là où se compliquent les choses, là ne peuvent que se confondre (*verwirren*) les *signes*. L'asservissement du langage dans le bavardage aboutit presque inévitablement à l'asservissement des choses dans la folie. C'est dans cet abandon des choses, qui fut l'asservissement, que naquit le projet de la tour de Babel et, en même temps, la confusion des langues (*Sprachverwirrung*).³⁷³

Ce motif de la plainte de la nature, de l'expressivité muette de sa tristesse, préfigure le thème méthodologique et historiographique de la vigilance portée aux extrêmes et au négatif, à ce qui dans l'expérience historique, de manière presque indiscernable, fait objectivement symptôme dans la structure du sensible, ce qui est méprisé, sans voix, opaque, *inexpressif*, déformé : le *plus faible et le plus insignifiant*, « les thèmes les moins séduisants », « ce que les phénomènes ont de plus singulier, de plus bizarre, [...] les tentatives les plus faibles (*ohnmächtigsten*), les plus maladroites comme [...] les manifestations les plus décadentes des époques tardives »³⁷⁴.

Les langages des choses sont en eux-mêmes incommensurables. Quand même bien le langage humain cherche-t-il à s'arroger envers et contre tous le rôle de parole créatrice et à s'instaurer en mesure de toute chose, l'incommensurabilité de chaque langage provoque en lui et par devers lui des distorsions, des traces intempestives de ce qui, tout s'intégrant au cercle enchanté du langage humain qui le traduit, l'excède cependant et sème les résidus et les interstices qui réitérent, de l'intérieur du monde historique, l'appel (*Anruf*) et la tâche renouvelée de révélation³⁷⁵. Ces marques silencieuses, ces torsions – un rien à peine, d'infimes choses qui bruissent³⁷⁶ – seront les prises du travail critique d'interprétation.

373 O, I, p. 162; GS, II, p. 154. Cette confusion reviendra à la dérobée dans le motif de la cour royale dans les *Trauerspiele*, de même que reviendra sous différentes formes celui de constructions en terrasses.

374 ODBA, p. 43, p. 234 et p. 44; GS, I, p. 225, p. 390 et p. 227 (traduction modifiée). C'est notamment à partir de ce motif qu'il faut lire l'un des plus beaux textes de Benjamin, sobre et sublime, le texte sur la figure du petit bossu (*das buckliche Männlein*), issue de la littérature populaire enfantine, qui conclue *Enfance berlinoise*.

375 À propos de l'incommensurabilité du langage des choses qui fait symptôme dans la surface configurée du langage humain, voir les remarques judicieuses de Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, p. 18-22.

376 « [I]l suffit que les plantes bruissent pour qu'on y entende une plainte », O, I, p. 163; GS, II, p. 155.

Jamais cependant il ne s'agira de retrouver un paradis perdu d'avant la chute, l'immédiateté originaire du face-à-face d'une création vierge et d'un langage adamique vierge lui aussi³⁷⁷. Le concept benjaminien d'origine est dialectique. L'origine n'est pas pureté, mais purification, renouvellement du travail de traduction à même l'histoire : restauration (*Restauration, Wiederherstellung*) et inachèvement (*Unvollendetes, Unabgeschlossenes*), ce qui surgit dans le devenir et le périr (*dem Werden und Vergehen Entspringendes*), un tourbillon (*Strudel*) dans le fleuve du devenir³⁷⁸. Renouvellement de la traductibilité, de l'intérieur d'une nature déchu, déformée, et à partir d'un verbe humain déchu, et déformé lui-aussi. C'est ce qui plus haut s'est appelé critique immanente et présentification : théorie matérialiste de la révélation.

2. *La philosophie comme critique littéraire : révélation et interdit des images*

Ce qui nous conduit, pour conclure ce chapitre, à présenter succinctement certaines catégories de la philosophie de l'art de Benjamin, qui s'avèrent intimement liées à sa philosophie du langage, à l'entrelacement du motif de la chute et de la révélation. Ces catégories furent la plupart du temps formulées en termes polémiques, à l'encontre de postures identifiées dans le champ de l'esthétique allemande, et plus particulièrement à l'encontre de celles dont la tendance allait vers la confusion (*Verwirrung*) entre vie et œuvre, rompant en cela avec la hiérarchie des langages et transgressant les limites du langage humain³⁷⁹. – Contre la conception mythique et héroïque de l'artiste proposée par Gundolf dans sa monumentale biographie de Goethe, qui en métamorphosant l'œuvre d'art en vie ainsi que réciproquement la vie de l'artiste en œuvre affectait de manière blasphématoire l'artiste au rôle de véritable Créateur (*Schöpfer*), Benjamin soutient que si effectivement l'artiste est un créateur d'œuvres, il ne saurait cependant assumer le même rapport que celui de Dieu vis-à-vis des créatures : « l'artiste est moins cause première

377 Une note de 1933 qui fait retour sur le texte de 1916 l'écrit expressément : « L'expiation de l'atteinte faite au nom réside dans le mot qui juge (*richtende Wort*), qui est en même temps la racine de l'abstraction », Benjamin, « Fragments », p. 124 (*Collection Scholem, 1933*). Ce qui informera le caractère oblique du concept et du jugement dans la méthode de Benjamin, à l'encontre de l'attitude qui voudrait revenir à une immédiateté indifférente au concept.

378 Voir *ODBA*, p. 43-45; *GS*, I, p. 225-227.

379 On peut mesurer l'à-propos critique de cette posture s'opposant à l'identification entre vie et image, à une époque où l'on constate de toute part une frénésie et une expansion du champ de l'esthétique, qui dans ses tendances les plus funestes aboutira à l'esthétisation du politique mise en œuvre par le régime nazi, dans lequel se croiseront la volonté de mise en forme des masses, les politiques eugénistes et la biologisation de l'art, avec entre autres la catégorie d'*entartete Kunst*.

(*Urgrund*) ou créateur (*Schöpfer*), qu'origine (*Ursprung*) ou faiseur d'image (*Bildner*), et, à coup sûr, son œuvre n'est d'aucune façon sa créature (*Geschöpf*), mais plutôt l'image qu'il a faite (*Gebilde*) ». Et si les œuvres ont bien leur vie propre, celle-ci demeure incomparable à la vie de la créature en tant que, pour sa part, elle participe pleinement à l'intention rédemptrice³⁸⁰ et son effet n'est pas causal mais relève du registre de l'intensité. Ailleurs, Benjamin s'attaque à l'esthétique nihiliste du jeune Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*. Si Nietzsche avait bel et bien contribué à penser la tragédie en des termes historiques plutôt qu'en termes d'ethos et de morale, telle qu'elle l'était chez ses prédécesseurs, sa conception du mythe, encore inspirée par la métaphysique de Schopenhauer et l'esthétique de Wagner, le faisait chuter dans l'abîme de l'esthétisme et ruinait ainsi sa compréhension historique et concrète de la tragédie, la prise qu'il avait sur sa teneur matérielle (*Sachgehalt*) : « pour le véritable créateur de ce monde, écrit Nietzsche, nous sommes déjà des images et des projections artistiques [...] ce n'est que comme *phénomène esthétique* que l'existence et le monde, éternellement, *se justifient* ». Or, pour Benjamin la vie humaine ne saurait être réduite à un phénomène esthétique – apparences qui prennent forme et se dissipent –, elle en serait même plutôt l'opposée :

Quand c'est l'art qui occupe ainsi le centre de l'existence, au point que l'être humain devient une manifestation (*Erscheinung*) de l'art au lieu d'être reconnu comme son fondement (*Grund*) – non comme son créateur (*Schöpfer*), mais dans son existence, un éternel reproche devant les formations de l'art (*als den ewigen Vorwurf ihrer Bildungen*) – toute réflexion sobre (*nüchterne Besinnung*) disparaît.³⁸¹

La conception benjaminienne de l'artiste place donc celui-ci au croisement de deux définitions apparemment contradictoires : il est un faiseur d'images (*Bildner*) et, en même temps, dans son existence un éternel reproche (*Vorwurf*) face aux images. Il est un reproche face aux images précisément là où il est producteur d'images.

Benjamin critique également ce qu'il nomme la théorie épigonale de la tragédie qui, dans le sillage de l'idéalisme allemand³⁸², abandonnant les contenus historiques concrets de la tragédie, élaborait « une théorie de l'ordre éthique du monde (*sittliche Weltordnung*) » se rattachant aux

380 O, I, p. 330; GS, I, p. 159 (traduction modifiée). Voir l'importante note de travail qui décline dans le détail les différences entre les catégories relevant de l'esthétique et celles relevant de la création, GS, I, p. 828 sq. (Ms 803f). Au sujet de l'intention rédemptrice, voir C, I, p. 295-296 (lettre à Rang, 9.12.1923).

381 ODBA, p. 108; GS, I, p. 281-282 (traduction modifiée). Cf. Alexandra Richter, « Énigme, origine, bonheur : Walter Benjamin, lecteur de Nietzsche », in : Isabelle Alfandary et Marc Goldschmit (éd.), *L'énigme Nietzsche*, Paris, Manucius, 2019, p. 70-76.

382 Voir ODBA, p. 105-111; GS, I, p. 279-284. Les principaux auteurs visés sous l'appellation de théorie épigonale de la tragédie sont Carl W. F. Solger et Johannes Volkelt. Antonia Birnbaum voit une cible indirecte à la critique de Benjamin dans la théorie hégélienne de la tragédie, voir : *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, p. 41-57.

concepts de faute et d'expiation, pour ensuite rattacher cette théorie, dans le cadre d'une dramaturgie naturaliste, à l'enchaînement naturel des causes et des effets comme concept de destin³⁸³. Outre l'exclusion de la philosophie de l'histoire au profit d'une théorie des sentiments généraux, c'est l'hypothèse de cette théorie que rejette Benjamin : « selon laquelle il faut recourir aux actes et aux comportements qu'on rencontre dans les personnages littéraires pour expliquer les problèmes de morale »³⁸⁴. Le double préjugé à l'arrière-plan de cette hypothèse est premièrement que la sphère où s'exerce l'essence morale de l'humanité puisse être reproductible dans une image (*abbildbar*), et deuxièmement que des thèses morales abstraites, tirées des comportements des personnages littéraires (*erdichtete Personen*), puissent saisir adéquatement le contenu des œuvres. Or, les personnages littéraires, en tant qu'ils n'ont d'existence que dans la littérature, comme les figures tissées d'une tapisserie, diffèrent essentiellement de la figure humaine réelle :

« Tu ne feras pas d'image taillée » – voici qui ne concerne pas seulement le culte des idoles (*Götzendienstes*). [...] l'interdit qui repose sur la représentation du corps (*Verbot der Darstellung des Leibs*) prévient l'illusion (*Anschein*) qui ferait croire à la possibilité de reproduire (*abzubildern*) la sphère dans laquelle l'essence morale de l'homme peut être perceptible (*wahrnehmbar*); toute moralité est liée à la vie dans son sens drastique : là où elle s'institue dans la mort, le lieu du danger par excellence. Et cette vie qui nous concerne moralement, c'est-à-dire dans notre singularité, apparaît (*erscheint*) comme négative du point de vue de toute figuration artistique³⁸⁵

Dans ce contexte, l'interdit des images n'est évidemment pas le refus pur et simple de la représentation artistique en tant que telle, au nom de cette vie qui s'institue et lutte dans la mort et dans la signification. L'interdit des images prévient plutôt la confusion entre vie et œuvre, entre personne vivante – singulière, charnelle et participant à l'intention de rédemption – et personnage littéraire, en même temps qu'il s'intègre à une définition de l'œuvre d'art comme modalité historique de l'image qui a incorporé en elle cet interdit, ou tel que le formulera Adorno : « un mythe tourné contre lui-même »³⁸⁶.

L'œuvre d'art authentique n'est pas pour Benjamin la pure et simple répétition des significations qui constituent le mythe. Elle les présente plutôt comme teneur matérielle (*Sachgehalt*), tout en y opposant un contrepoint déterminé par un retournement (*Umwendung*)

383 ODBA, p. 105-106; GS, I, p. 279.

384 ODBA, p. 110; GS, I, p. 283.

385 ODBA, p. 111; GS, I, p. 284 (traduction modifiée).

386 Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1995, p. 45. Cf. Jacques-Olivier Bégot, « Une critique « exemplaire » : les *Affinités électives* de Walter Benjamin », in : *Cahiers philosophiques*, n°156, 2019, p. 54 sq.

critique du matériau dans la forme³⁸⁷. Par conséquent, elle ne cherche pas elle-même à produire un effet comme moyen en vue d'une fin. Elle n'est pas maîtrise de la nature, mais par la négative « *maîtrise du rapport* de l'humanité à la nature »³⁸⁸. Elle n'est pas non plus une opération magique, avec laquelle la conception mythique de Gundolf tendait à la confondre. Elle ne partage pas la prétention de l'invocation magique (*Beschwörung*), qui voudrait faire naître le monde du néant, alors qu'elle ne fait en réalité que produire une apparence en combinant les éléments du chaos. Quant à elle, la forme artistique ensorcelle (*verzaubert*) le chaos, la durée d'un instant, pour en faire un monde : l'œuvre comme totalité. Mais celle-ci ne doit pas être confondue avec le vivant. Elle n'en a que le dehors et ce dehors, pour être davantage qu'une pure apparence (*bloßer Schein*) et conserver son statut d'œuvre d'art, doit être momentanément suspendu³⁸⁹. Ce qui dans la forme suspend l'apparence et interrompt l'harmonie, dans une dramaturgie quasi gestuelle de la forme, c'est ce qui devait apparaître négativement du point de vue des formations de l'art et qui nous concernerait moralement. Benjamin nomme cette puissance critique : l'inexpressif (*das Ausdruckslose*)³⁹⁰.

Cette vie fonde le mystère de l'œuvre, cette paralysie (*Erstarren*) la teneur de l'œuvre. [...] l'inexpressif contraint l'harmonie frémissante à suspendre son vol et, par cette protestation, en éternise le tremblement. [...] L'inexpressif est cette puissance critique (*kritische Gewalt*) qui peut, non point sans doute séparer, au sein de l'art, l'apparence (*Schein*) et l'essence (*Wesen*), mais empêcher, du moins, qu'elles se confondent. [...] C'est lui qui brise en toute belle apparence ce qui survit (*überdauert*) en elle comme héritage du chaos : la fausse totalité, celle qui s'égare – la totalité absolue. N'achève l'œuvre que ce qui la brise, pour faire d'elle une œuvre morcelée (*Stückwerk*), un fragment (*Fragmente*) du vrai monde, le débris (*Torso*) d'un symbole.³⁹¹

Pour son concept d'inexpressif – que l'on peut comprendre comme le stigmatisme redoublé de la nature qui sur le corps de l'œuvre revient au-devant de l'intention –, Benjamin s'appuie sur les remarques sur la tragédie de Hölderlin et sa notion de *transport tragique*. Dans sa vacuité et son absence de lien, à la manière de la césure qui vient troubler et suspendre le rythme

387 « Le vrai mystère de l'art du maître consiste [...] à détruire la matière par la forme. » Schiller cité par Benjamin, *O*, I, p. 122; *GS*, II, p. 126 (traduction modifiée). Voir aussi *RCC*, p. 101; *GS*, II, p. 272.

388 Benjamin, *Sens unique*, p. 215; *GS*, IV, p. 147 (nous soulignons).

389 *O*, I, p. 362-363; *GS*, I, p. 180-181.

390 Sur l'*Ausdruckslose* et son suffixe privatif qui renvoient à la théologie négative et à l'esthétique du sublime, voir : Winfried Menninghaus, « Das Ausdruckslose : Walter Benjamins kritik des Schönen durch das Erhabene », in : Uwe Steiner (dir.), *Walter Benjamin (1892-1940) zum 100. Geburtstag*, Bern, Peter Lang, 1992, p. 33-76.

391 *O*, I, p. 363; *GS*, I, p. 181 (traduction modifiée). Voir aussi *O*, I, p. 383; *GS*, I, p. 194. La dernière phrase est une réappropriation critique par Benjamin de vers de Friedrich Schlegel, qu'il citait dans sa thèse sur le romantisme : « Que l'œuvre, si cher acquise, garde pour toi son prix; / Mais si tu l'aimes, à toi de lui donner la mort, / Pensant à cette œuvre qu'aucun mortel n'achève : / De la mort du particulier éclot la figure du tout. » *CCR*, p. 131; *GS*, I, p. 84-85.

mesuré des vers, le transport tragique interrompt et déchire la succession des représentations (*Wechsel der Vorstellungen*) pour qu'apparaisse non plus leur passage continu, mais en contrepoint la représentation elle-même : la fausse totalité qui se prétendant absolue s'égaré, mais transfigurée cependant dans l'interruption de son envoûtement comme fragment du vrai monde³⁹². Benjamin rattache cette interruption à la notion de *sobriété* (*Nüchternheit*) hölderlinienne, qu'il fait totalement sienne. Cette puissance critique agissant dans le mystère de l'œuvre fonde sa teneur de vérité (*Wahrheitsgehalt*), qui sobrement brise le charme symbolique de l'identification entre essence et apparence³⁹³. Elle est le détail vivant qui perce à travers la structure du mythe. C'est ce domaine séparé, ce « noyau lumineux (*Lichtkern*) à teneur rédemptrice (*erlösenden Gehalt*) », qui distingue la véritable œuvre d'art de la littérature magique et du mythe, qui quant à lui identifie teneur de vérité et teneur matérielle, fait se confondre éléments symboliques et pragmatiques³⁹⁴.

Cette teneur de vérité n'est pas immédiatement perceptible dans l'œuvre. Elle en est le nécessaire secret, la secrète protestation apparaissant négativement dans sa forme. Elle ne relève donc pas immédiatement de son contenu, mais de sa présentation. Encore que son contenu ne puisse être contourné. L'inexpressif appelle un travail de traduction qui prend la forme d'un travail critique sur l'œuvre, d'une extraction critique que Benjamin conçoit comme proprement philosophique. En tant qu'ils relèvent tous les deux de la vérité, art et philosophie authentiques sont chez Benjamin deux activités apparentées et complémentaires³⁹⁵. Elles auraient leur origine commune dans leur connaissance *et* leur opposition déterminée au mythe qui fonde la vérité :

392 *O*, I, p. 364; *GS*, I, p. 181-182. Cf. aussi *O*, I, p. 394; *GS*, I, p. 200-201. « Le mystère (*Mysterium*) est, dans le drame, cet élément qui l'élève au-dessus du domaine de son langage propre, jusqu'à un domaine plus haut et que ce langage ne peut atteindre. Il ne peut donc jamais s'exprimer en parole, mais seulement dans la représentation (*Darstellung*). »

393 Voir l'importante lettre à Herbert Belmore du 27 février 1917, *C*, I, p. 123 (traduction modifiée). « La véritable critique [...] est comme une substance chimique qui lorsqu'elle s'attaque à une autre la décompose pour en dévoiler la nature profonde, mais ne la détruit pas. [...] La critique des choses de l'esprit consiste à distinguer l'authentique de l'inauthentique. [...] Quiconque rayonne (*strahlt*) en abondance de ce rayonnement (*Strahlen*) finit par entamer ces divines entreprises de démasquages que nous appelons la critique. » Qu'il nous soit permis ici une conjecture quant à la provenance de ce rayonnement : que cette idée énigmatique d'un rayonnement (*Strahl*) de la critique soit en fait une citation du rayonnement du visage de Moïse, lorsqu'il redescend du mont Sinaï et qu'il doit se couvrir d'un voile pour transmettre la révélation aux enfants d'Israël. Le verbe *strahlen* est bel et bien celui qu'emploie la traduction de la Bible proposée par Leopold Zunz, version dont on sait de Scholem qu'elle avait la préférence de Benjamin (voir *HA*, p. 25).

394 Voir *O*, I, p. 329; *GS*, I, p. 158.

395 Voir *O*, I, p. 349 *sq.*; *GS*, I, p. 172.

le mythe ne fait place ni à la vérité ni [...] à l'erreur. [...] Et pour que la vérité puisse être présente, il faut connaître le mythe, à savoir son indifférence destructrice (*vernichtenden Indifferenz*) à l'égard de la vérité. C'est pourquoi, en Grèce, l'art véritable et la philosophie véritable [...] ne naissent qu'à la fin du mythe (*Ausgang des Mythos*), car l'un et l'autre se fondent sur la vérité, exactement au même degré, ni plus ni moins.³⁹⁶

La teneur de vérité de l'œuvre ne peut être formulée indépendamment d'une connaissance de sa teneur matérielle, qui implique une compréhension approfondie de la situation historique où elle a vu le jour : « seulement dans le déploiement commenté et critique de l'œuvre (*kritischen, kommentierten Entfaltung des Werkes*) »³⁹⁷. Teneur de vérité et teneur matérielle sont dans un rapport de solidarité essentielle, en rapport de *contraste* l'une avec l'autre, et plus leur lien sera étroit dans l'œuvre, plus celle-ci sera significative et le contrepoint opéré par l'inexpressif déterminé. Par conséquent, la critique philosophique se doit de passer par le commentaire de la teneur matérielle de l'œuvre, par sa présentation, pour rejoindre dans la critique sa teneur de vérité. Elle doit déployer dans le détail cette teneur matérielle, l'envers et l'endroit, pour s'acheminer insensiblement, à travers le retournement de la forme, jusqu'à l'expérience philosophique de la teneur de vérité :

L'objet de la critique philosophique, c'est de montrer que la fonction de la forme artistique est précisément celle-ci : faire des teneurs matérielles historiques (*historische Sachgehalt*), qui constituent le fondement de toute œuvre significative, des teneurs de vérité philosophiques (*philosophischen Wahrheitsgehalten*).³⁹⁸

Cette teneur de vérité est une *idée* ou un *nom* – l'*empreinte divine* (*göttliche Prägung*) de la teneur matérielle, le *sceau* (*Siegel*) qui la présente³⁹⁹ – déterminant la position d'une œuvre ou d'une forme dans l'histoire de la philosophie. En tant que telle, elle est bien le renouvellement de la tâche de dénomination, le soleil de la grâce reflété dans le marais de la faute adamique⁴⁰⁰. Celle-ci doit cependant être réalisée à rebours, à l'encontre du destin et du mythe, et même du droit. La critique est ainsi *mortification des œuvres*, l'établissement d'un savoir en elles⁴⁰¹. Elle fait apparaître les totalités mortes et mythiques qui ont pesé et qui pèsent sur la vie qui les a produites. Elle brise la magie, la fausse immédiateté, et suspend les effets de ses charmes en la

396 *O*, I, p. 334; *GS*, I, p. 163. Il va sans dire que ce jugement historique est pour le moins schématique. Quoi qu'il en soit, Benjamin placerait cette naissance dans la tragédie attique d'un côté et dans les dialogues platoniciens de l'autre.

397 *ODBA*, p. 109; *GS*, I, p. 285 (traduction modifiée). Voir aussi *O*, I, p. 274 sq.; *GS*, I, p. 126 sq.

398 *ODBA*, p. 195; *GS*, I, p. 358 (traduction modifiée).

399 Voir *O*, I, p. 278; *GS*, I, p. 128.

400 De nouveau, la lettre à Rang du 9 décembre 1923 : « [l]a philosophie doit nommer les idées comme Adam la nature, afin de les dominer, elles qui sont un retour de la nature. [...] On en viendrait ainsi à une théorie des diverses sortes de textes. » *C*, I, p. 296.

401 *ODBA*, p. 195; *GS*, I, p. 357-358.

faisant apparaître en tant que telle, c'est-à-dire en faisant connaître l'indifférence déterminée du mythe vis-à-vis de la vérité, en le faisant voir comme fausse totalité et cependant fragment du vrai monde⁴⁰² :

finalement la connaissance achevée du contenu matériel des choses existantes coïncide avec celle de leur teneur de vérité. La teneur de vérité se révèle être celle du contenu concret. Néanmoins, leur distinction [...] n'est pas inutile dans la mesure où tendre à l'immédiateté n'est nulle part plus susceptible d'égarer qu'ici⁴⁰³

Les œuvres peuvent être définies, avec le concours de la critique philosophique qui les achève en les brisant, comme des dispositifs qui ruinent l'immédiateté mythique, morcellent et mortifient la totalité organique de l'intentionnalité. Elles renversent les images de la tristesse. Dans cette perspective, une forme aura tout particulièrement intéressé Benjamin : la forme allégorique du *Trauerspiel*, sur laquelle il voulut jeter une nouvelle lumière. Méprisé et déformé par l'oubli, Benjamin tenta d'en réaliser le sauvetage. Le *Trauerspiel* avait d'emblée été conçu comme ruine, comme fragment. Ainsi pourrait-il peut-être – comme *organon* de l'histoire contribuant « à voir dans le temps où elles sont nées le temps qui les connaît »⁴⁰⁴ – fournir des ressources critiques dans le temps qui était le sien, une époque si prompte par ailleurs à confondre vie et image.

402 Cf. Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, p. 40-41. « Ce qui reste sauf, c'est le droit de l'image dans la fidèle exécution de son interdiction. [...] La négation déterminée ne rejette pas les représentations imparfaites de l'absolu, les idoles, en leur opposant comme le fait le rigorisme, l'Idée avec laquelle elles ne peuvent rivaliser. La dialectique révèle bien plutôt que chacune des images est écriture. Elle enseigne à déchiffrer dans chacun de ses traits l'aveu de sa fausseté, – aveu qui la prive de son pouvoir en l'attribuant à la vérité. » Pour une excellente mise en rapport du motif politique de l'interdit des images entre Benjamin et Adorno, voir Rebecca Cormay, « Materialist Mutations of the *Bilderverbot* », in : David Michael Levin (dir.), *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, Cambridge et al., MIT Press, 1999, p. 337-378.

403 O, I, p. 279; GS, I, p. 128.

404 Cf. *supra*, p. 59.

EN GUISE DE CONCLUSION : L'ACTUALITÉ DU *TRAUERSPIEL*

Des yeux immensément tristes dominant ce paysage fait pour eux, où s'ouvre la conque d'une grande oreille.

- W. Benjamin, « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort »

Dans l'essai de 1916, non destiné à la publication, au détour d'un commentaire de la *Genèse*, Benjamin a esquissé les linéaments du thème philosophique de l'histoire-nature (*Naturgeschichte*) qui atteindra son déploiement le plus ample et le plus explicite dans l'*Origine du drame baroque allemand* et qui nourrira l'ensemble de son travail critique, jusque dans les objets les plus éloignés de ce contexte théologique où il a vu le jour. Il ne faut en tout cas pas beaucoup forcer les éléments de ce texte de jeunesse pour les voir se combiner d'eux-mêmes les uns aux autres et composer ainsi l'image schématique qui informera la méthode et le mode philosophique des travaux à venir, même si ceux-ci dénatureront à leur tour profondément cette image initiale. Et il est d'autant plus facile de céder à cette apparence rétrospective que Benjamin a lui-même semé derrière lui les nombreux éléments qui témoignent de cette continuité.

À propos de cette continuité, nous nous contenterons de faire deux remarques. – Il ne faut en effet pas déployer un très grand effort pour relier l'essai de 1916 sur le langage à tous les textes qui lui succèdent jusqu'au point culminant de sa reprise dans l'*Origine du drame baroque allemand*. Outre le fait que Benjamin a lui-même indiqué cette continuité dans l'épigraphe de la version publiée de cet ouvrage⁴⁰⁵, son texte regorge quant à lui de citations littérales sans guillemets, en particulier dans la dernière partie portant sur la forme allégorique du *Trauerspiel*, et tout spécialement dans la dernière section qui déploie une théologie du mal et de la faute. Mais surtout, l'essai sur le langage a lui-même été composé dans la même phase d'écriture que deux autres petits textes, auxquels nous nous sommes référés ici : « *Trauerspiel* et Tragédie » et « Sur le langage dans le *Trauerspiel* et dans la tragédie ». Dans ces deux textes, Benjamin esquisse et anticipe d'une manière tout à fait remarquable les grandes lignes de l'ouvrage sur le drame

405 « Conçu en 1916 Composé en 1925/À ma femme, aujourd'hui comme alors. »

baroque allemand⁴⁰⁶. Bien qu'il se soit entre autres appuyé sur des commentaires mystiques de la *Genèse* pour l'opuscule sur le langage, dans la tradition de Jacob Böhme⁴⁰⁷, l'intérêt de Benjamin pour la forme du *Trauerspiel* n'y est cependant pas pour rien dans la formulation de sa philosophie du langage, en particulier dans les réflexions sur la tristesse et la plainte qui s'y trouvent. Il nous est permis de supposer que même déployée en des termes relevant de la théologie, la philosophie du langage du jeune Benjamin ne s'est pas développée complètement hors-sol, et qu'elle a pris forme à partir de réflexions historiques et philosophiques – et nous pourrions même dire comparatistes – sur la différence essentielle entre tragédie et *Trauerspiel*, entre tragique et tristesse, et donc à partir de formes historiques de perceptions artistiques⁴⁰⁸. Apparaissent déjà dans ces deux textes, mais affectée à la forme du *Trauerspiel*, certaines pièces maîtresses de l'essai sur le langage, tout particulièrement celles qui relèvent de la chute et de la tristesse :

l'essence du *Trauerspiel* est déjà contenue dans l'antique sagesse que toute nature commencerait à se plaindre si on lui conférait la parole. [...] Dans le *Trauerspiel*, la tristesse se conjure (*beschwört sich*) elle-même, mais c'est aussi pour se sauver (*erslöst sich*) elle-même. [...] Il est le lieu où, dans l'art, sont proprement conçus le verbe et le discours (*Empfängnis des Wortes und der Rede*); l'ouïe (*Vermögen des Gehörs*) et la parole (*der Sprache*) pèsent encore d'un poids égal et puis, finalement, tout bascule vers l'écoute de la plainte (*Ohr der Klage*) [...] le *Trauerspiel* rassemble l'infinie résonance de son timbre.⁴⁰⁹

Une écoute pour laquelle la conque d'une grande oreille ne serait pas de trop. Le *Trauerspiel* incarne ce qu'il pourrait rester de la révélation après la chute. L'idée que dans le *Trauerspiel* la tristesse se conjurerait elle-même, mais pour se sauver, pourrait être mise en exergue du livre sur le drame baroque, et en réalité de toute l'œuvre de Benjamin. En tout cas, que les termes de sa philosophie du langage n'aient pas une totale préséance sur ses objets, et qu'ils puissent même en provenir pour une large part, cela permettrait d'élucider la circularité présente dans l'*Origine du*

406 Nous dirions que les principales divergences se trouvent, si l'on écarte le recours autrement plus fervent aux textes baroques eux-mêmes : dans la transformation de la théorie de la tragédie, pour laquelle il est redevable à Nietzsche, Rosenzweig, Lukács et en particulier à Rang, dans la théorie de la souveraineté et son rapport à la sécularisation, qu'il reprend en partie de Schmitt, dans la théorie et l'histoire de la mélancolie, reprise surtout de Saxl et Panofsky, mais avant tout dans l'élaboration de la théorie de l'allégorie et sa charge critique à l'encontre des concepts classique et romantique de symbole.

407 Voir Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Il n'est en outre pas surprenant que de soit Jacob Böhme qui fournisse les éléments d'une théorie linguistique du baroque dans le *Trauerspielbuch*.

408 La chronologie de la rédaction de ces textes proposée par les éditeurs va en tout cas dans ce sens, qui situe la rédaction de « *Trauerspiel* et tragédie » et « La signification du langage dans le *Trauerspiel* et la tragédie » entre juin et novembre 1916, et place nettement celle de « Sur le langage en général et le langage humain » en novembre 1916. Voir *GS*, II, p. 925 et p. 927-928.

409 *ODBA*, p. 260 et p. 262; *GS*, II, p. 138-140.

drame baroque allemand, souvent remarquée, entre son objet, la conjuration de la tristesse de l'intérieur du langage de la tristesse dans l'allégorie, et sa méthode, une critique immanente orientée vers une dénomination oblique dans la *préface épistémocritique*. Le devenir nature de l'histoire qui connaît son retournement dans la forme allégorique, lui-même présenté allégoriquement à partir d'une dialectique supposant l'histoire-nature. Mais peut-être cette question de la préséance est-elle insoluble posée en termes d'alternative, et qu'une ligne de fuite dans l'actualité de son auteur saurait mieux y répondre.

Ce qui nous amène à notre seconde remarque concernant l'actualité du *Trauerspiel*. – En juillet 1917, dans une lettre adressée à Ernst Schoen, Benjamin écrivait à propos de l'œuvre de l'auteur baroque Andreas Gryphius :

L'œuvre de cet homme est un emblème du grave danger qui nous menace aujourd'hui : étouffer ou au moins laisser s'obscurcir désespérément la flamme de la vie; méditer sur les années passées me donne la lumière.⁴¹⁰

L'intérêt pour la forme du *Trauerspiel* apparaît ici préformé dans l'expérience du temps présent et du danger qui pèse sur lui⁴¹¹. On pourrait multiplier les traits de cette actualité et des périls qui la constituent, nous n'en relèverons ici que trois, particulièrement prégnants dans les réflexions de Benjamin.

Premièrement, la Grande Guerre comme témoin d'une destruction des formes traditionnelles de l'expérience et avec elle du dépérissement de la faculté d'échanger des expériences. Deuxièmement, l'intensification de l'industrialisation et de la technicisation dans le capitalisme avancé entraîne, avec l'avènement des médias de masse et de la presse écrite comme instruments de domination, un bouleversement dans l'ordre du langage, le transforme en verbiage (*Phrase*) : « transformé de simple reproduction (*Abdruck*) en instrument de production »⁴¹². Troisièmement, l'émergence au début du XX^e siècle de l'expressionnisme comme forme de perception et de pratique artistiques, avec sa vision antithétique, son traitement excessif et violent

410 C, I, p. 130. L'image de la flamme chez le jeune Benjamin vise ce qu'il nomme la vie ou le vivant dans l'histoire, et qui signifie aussi bien la dignité de ce qui passe, de ce qui est périssable, et la capacité, certes infléchie mais toujours possible, de nommer et de traduire. Il va sans dire que l'un et l'autre sont orientés l'un vers l'autre, et qu'ils sont tous deux ensembles porteurs d'avenir à l'encontre de l'éternel retour du même.

411 « Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. » O, III, p. 431; GS, I, p. 695.

412 O, II, p. 230 sq. et p. 242; GS, II, p. 335 sq. et p. 345 (traduction modifiée). Dans cet essai sur Karl Kraus, Benjamin présente celui-ci en satiriste opposant aux nouvelles à sensation des quotidiens, toujours identiques, « les « Nouvelles » éternellement neuves de l'histoire de la Création : une plainte incessante, éternellement renouvelée. »

du langage et sa recherche désespérée d'un nouveau pathos. Sans que celles-ci se recourent parfaitement, Benjamin n'a pas manqué d'indiquer les frappantes analogies entre les littératures expressionniste et baroque allemande : l'utilisation des lamentations, l'outrance (*Forcierung*) verbale et le maniérisme, le désir de recréer une langue rustique qui soit le pendant de la violence des événements historiques et surtout un vouloir artistique qui n'arrive pas à réaliser des œuvres achevées. Ces analogies participent objectivement à l'actualité du drame baroque et au renouveau de sa lisibilité historique⁴¹³. La présentation de sa forme pourrait contribuer à l'actualisation de ce qui échappe au présent, et participerait éventuellement à écarter le danger dont l'œuvre de Gryphius est l'emblème. Il y a dans l'essai sur Karl Kraus, publié en 1931, une remarquable caractérisation de l'expressionnisme, qui place ce phénomène artistique sous le signe de la culpabilité, cette *puissance sans nom*, et où l'œil prévenu pourra reconnaître en filigrane d'une miniature médiévale – qui, par ailleurs, a tout d'une formule de pathos (*Pathosformel*) warburgienne – le montage historique entre l'expressionnisme, le langage de la chute et de la tristesse, la tour de Babel ainsi que l'endroit et l'envers de la teneur matérielle dont le *Trauerspiel* fut le témoin :

il faut dire un mot à propos de ce sentiment de culpabilité (*Schuldgefühl*) par lequel la conscience la plus personnelle rejoint de toute évidence la conscience historique. Cela nous ramènera toujours à l'expressionnisme [...] on composait des décors, des phrases, des peintures « condensés », « échelonnés » ou « escarpés ». L'influence [...] des miniatures médiévales sur leur imaginaire est évidente. Or, en examinant leurs personnages [...] on est frappé par quelque chose d'énigmatique, non seulement dans leurs yeux largement ouverts et dans les plis insondables de leurs vêtements, mais dans leur expression tout entière. Comme s'ils étaient atteints par le haut mal, ils se penchent les uns sur les autres dans une course toujours précipitée. Avant toute autre chose, ce « penchant » peut se lire comme la profonde émotion humaine dont frémissent à la fois l'univers de ces miniatures et les manifestes de cette génération d'écrivains. Mais ce n'est là qu'un aspect pour ainsi dire concave de ces phénomènes, ce qu'on voit en regardant ces personnages en face. C'est un tout autre phénomène qui se présente lorsqu'on les regarde de dos. [...] ces dos s'échelonnent (*staffeln sich*) en terrasses (*Terassen*) de nuques, d'épaules humaines qui, réellement condensées en gradins escarpés (*zu steilen Stufen geballt*), conduisent moins au ciel que vers le bas, sur et même sous cette terre. [...] on peut les escalader tels des blocs erratiques entassés ou des marches grossièrement taillées. Quelles que soient les forces qui ont mené le combat des esprits sur ces épaules, nous pouvons en désigner une grâce à l'expérience que nous avons pu faire de l'état dans lequel se trouvaient les masses vaincues immédiatement après guerre. [...] l'expérience et le nom de cette puissance sans nom (*namenlosen Macht*) devant laquelle se courbaient les dos des hommes : la culpabilité (*Schuld*). « Ce qui rend une masse obéissante digne de compassion, écrit Kraus dès 1912, ce n'est pas qu'elle soit exposée au danger par une volonté qui lui est inconnue, mais qu'elle le soit par une faute qui lui est inconnue (*unbekanntes Schuld*). »⁴¹⁴

413 Voir *ODBA*, p. 52-55; *GS*, I, p. 234-236. Au sujet de l'actualité du *Trauerspiel* comme phénomène analogue à l'expressionnisme, voir également le témoignage d'Asja Lacis : Hildegard Brenner, *Asja Lacis : Profession Révolutionnaire*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1989, p. 73-75.

414 *O*, II, p. 251-252; *GS*, II, p. 350-351.

Il s'agit bien là de l'apparition des deux faces du sceau de la tristesse, telles qu'elles sont déployés dans l'*Origine du drame baroque allemand*. L'aspect convexe : la théorie historique de la mélancolie. L'aspect concave : l'anthropologie politique du drame baroque et l'immanence close du devenir nature de l'histoire.

Tout sentiment est lié à un objet *a priori* et sa phénoménologie est la présentation de cet objet. La théorie de la tristesse [...] ne peut donc se déployer que dans la description de ce monde qui s'ouvre au regard du mélancolique. Car les sentiments, aussi flous qu'ils puissent sembler à l'introspection, répondent, comme comportement moteur, à une structure objectale du monde.⁴¹⁵

Ces deux faces sont celles du monde, tel qu'il s'est complètement refermé sur lui-même dans le verbe humain, désespérément emprisonné dans le reflet de la signification. Cette teneur matérielle connaît cependant un tournant virtuel dans la forme allégorique du *Trauerspiel*. La vision allégorique qui disperse le monde dans une prolifération de fragments de signification, où tout devient allégorique, rassemble en même temps le fonds avec lequel il pourrait présenter l'image de son propre aveuglement, l'abolir à mesure qu'il le reconnaît, marquant le début de la fin de la tristesse :

Dans l'image que l'allégorie donne du monde, la perspective subjective est totalement incluse dans l'économie du tout. [...] De cette façon, l'extase ardente (*glühende Extase*) se trouve sauvée (*gerettet*), sécularisée dans la sobriété du concret (*säkularisiert im Nüchternen*) [...] la subjectivité avouée et donnée en spectacle devient la garantie formelle du miracle, parce qu'elle proclame l'action de Dieu lui-même.⁴¹⁶

Et pourtant, le drame baroque allemand n'arriva pas à produire cette image qui aurait su transcender l'immanence désespérante de son regard mélancolique : « [il] n'a jamais été capable [...] de faire jaillir en son cœur le regard fulgurant de la conscience de soi (*Silberblick der Selbstbesinung*) »⁴¹⁷. Il n'a pas su se saisir la constellation historico-philosophique de son temps. Il n'a pas su la nommer. Il échoua, comme on a pu dire de Kafka qu'il avait échoué. Mais du fait même de cet échec à figurer positivement l'image du tout, il fut plus responsable vis-à-vis des choses. La vision allégorique offrit à Benjamin une contre-image de l'esthétique classique et de

415 ODBA, p. 150-151; GS, I, p. 318.

416 ODBA, p. 253; GS, I, p. 409. Sur l'illumination profane, *supra* p.23 sq. ; et sur « l'illuminisme de Marx », *supra* p. 31 sq.

417 Benjamin propose une interprétation du personnage d'Hamlet qui pointe dans la direction d'une réussite du drame baroque, mais il est vrai dans le compromis de l'œuvre achevée : « Il s'agit d'Hamlet. Le mystère du personnage est contenu dans sa traversée ludique, et par là même mesurée, de toutes les stations de cet espace intentionnel, de même que le mystère de sa destinée (*Schicksals*) est enfermé dans le déroulement d'une action homogène à son regard. [...] ce n'est pas le spectacle joué pour lui qui peut le satisfaire, mais sa propre destinée et rien d'autre. Sa vie, objet exemplaire offert à sa tristesse, renvoie, avant de s'éteindre, à la Providence chrétienne, au sein de laquelle les images de la tristesse s'inversent pour devenir celles d'une existence bienheureuse. » ODBA, p. 169; GS, I, p. 334-335.

son concept de symbole, ainsi qu'un sobre correctif aux réflexions infinies du romantisme. Elle fut assurément à l'origine de l'esthétique matérialiste qu'il élaborera par la suite et du concept d'œuvre d'art qui s'y rattache⁴¹⁸. Mais avant tout – en ce qui nous concerne ici –, elle contribua comme modèle et comme constellation philosophique à cette périlleuse *médiation* entre philosophie du langage et matérialisme historique :

Dans le champ de l'intuition allégorique, l'image (*Bild*) est fragment (*Bruchstück*), rune (*Rune*). Dès qu'elle est touchée par la lumière de la science théologique (*Gottesgelahrtheit*), sa beauté se volatilise. Le faux-semblant (*falsche Schein*) de la totalité se dissipe. Car l'*eidos* s'éteint, la parabole dépérit, le cosmos qui y est contenu se dessèche. Dans les rébus arides qui subsistent se trouve une idée (*Einsicht*) que peut encore saisir celui qui remue des pensées confuses.⁴¹⁹

Si le *Trauerspiel* n'a pas su se saisir de cette idée, n'a pas su *nommer* le monde qui était le sien et animer momentanément les significations mortes éparpillées autour de lui, il a néanmoins nourri le modèle de la méthode philosophique qui s'essaya à le nommer lui. Les traits de cette méthode furent exposés dans la préface de l'ouvrage. Celle-ci se présente comme tâche adamique renouvelée⁴²⁰, où l'accès immédiat à la révélation lui est interdit. La révélation doit désormais procéder par détour : elle cherche à présenter la vérité en renonçant au cours ininterrompu de l'intention et s'abîme dans le détail de la teneur matérielle de son objet⁴²¹. En rejetant ascétiquement la perspective du tout, elle se laisse conduire par la présentation discontinue de ses différentes *strates de sens* (*Sinnstufen*), et dans sa rythmique constamment renouvelée cherche au revers de l'intention à composer l'image morcelée de sa teneur de vérité⁴²². La vérité est quant à elle définie comme la mort de l'intention (*Tod der Intention*), l'idée ou le nom comme absence d'intention (*Intentionslosigkeit*). Mais cette mort est dialectique, elle se retourne vers la résurrection. Ce qu'elle laisse paraître n'est qu'un fragment du monde réel. La vérité se présente comme le sceau qui scelle le cachot de la tristesse, produite au jour de manière immanente à partir de ses faces concave et convexe : « cette *pesanteur* transcendante (*transzendente Wucht*) »,

418 Voir Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 35 sq. et p. 92 sq.

419 ODBA, p. 189; GS, I, p. 352 (traduction modifiée).

420 Voici la formulation de la tâche, qui rappelle la définition du monde messianique : « c'est ainsi que le monde réel (*reale Welt*) pourrait être l'objet d'une tâche (*Aufgabe*) à accomplir : il s'agirait en ce sens de pénétrer si profondément dans tout le réel (*alles Wirkliche*) qu'une interprétation objective du monde s'y découvrirait. » ODBA, p. 46; GS, I, p. 228.

421 « Le principe essentiel de leur méthode, c'est la présentation. La méthode est détour. La présentation comme détour – tel est donc le caractère propre de la méthode du traité. Son premier signe caractéristique, c'est qu'il renonce au cours ininterrompu de l'intention. » ODBA, p. 24; GS, I, p. 208.

422 ODBA, p. 25; GS, I, p. 208. Une version manuscrite de ce passage (GS, I, p. 926-927) affirme l'origine théologique du thème méthodologique des *Sinnstufen*, et confirme la relation déterminée – présentée ici – que ce thème entretient avec la mystérieuse *doctrine des quarante-neuf degrés de sens* de la lettre à Rychner.

« un pouvoir qui *marque de son empreinte* l'essence de cette expérience (*die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt*) »⁴²³. Sa présentation, quant à elle, « n'est pas un dévoilement (*Enthüllung*) qui détruit le mystère (*Geheimnis*), mais une révélation (*Offenbarung*) qui lui rend justice. [...] l'embrasement du voile [...] où la forme atteint son plus haut degré de lumière. »⁴²⁴

Voilà bien le travail de la critique philosophique, la nomination adamique reflétée dans le marais de la faute. Dans le *Trauerspiel*, le voile qui s'embrace est le voile du deuil et de la tristesse (*Trauer*) qui s'est déposé sur le monde et qui l'étrangle. Benjamin s'est attaché à bâtir la grande oreille qui devait pouvoir recueillir sa plainte, sauver la résonance de son timbre dans le présent qui était le sien, que puisse être nommée cette *puissance sans nom* qui nous entraîne, et qu'ainsi soient maintenus tous deux ensembles révélation et interdit des images.

423 ODBA, p. 25 et p. 33; GS, I, p. 208 et p. 216 (traduction modifiée). Nous soulignons.

424 ODBA, p. 28; GS, I, p. 211.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Walter Benjamin

- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, éd. par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1977.
- _____, *Briefe I-II*, éd. par Gershom Scholem et Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.
- _____, *Œuvres I-III*, trad. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- _____, *Critiques et recensions I-II*, trad. par Marianne Dautrey *et al.*, Paris, Klincksieck, 2018.
- _____, *Correspondance I-II*, trad. par Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- _____, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
- _____, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. par Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Flammarion, 1986.
- _____, *Origine du drame baroque allemand*, trad. par Sibylle Müller, Paris, Flammarion, 1985.
- _____, *Sens unique. Précédé de Enfance berlinoise*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1988.
- _____, *Sens unique*, trad. par Frédéric Joly, Paris, Payot & Rivages, 2013.
- _____, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Cerf, 1989.
- _____, *Écrits autobiographiques*, trad. par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, Christian Bourgois, 1990.
- _____, *images de pensée*, trad. par Jean-François Poirier et Jean Lacoste, Paris, Christian Bourgois, 1998.
- _____, *Romantisme et critique de la civilisation*, trad. par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2010.
- _____, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. par Jean Lacoste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1982.
- _____, *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, trad. par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- _____, *Illuminations. Essays and Reflections*, éd. par Hannah Arendt, New York, Schocken Verlag, 1969.

Benjamin, Walter et Adorno, Theodor W., *Correspondance 1928-1940*, trad. par Philippe Ivernel et Guy Petitemange, Paris, Gallimard, 2006.

Benjamin, Walter et Adorno, Gretel, *Correspondance*, trad. par Christophe David, Paris, Le Promeneur, 2007.

Benjamin, Walter et Scholem, Gershom, *Théologie et utopie : correspondance 1933-1940*, trad. par Didier Renault et Pierre Rusch, Paris, Éditions de l'éclat, 2010.

Autres

Adorno, Theodor W., *Sur Walter Benjamin*, trad. par Christophe David, Paris, Gallimard, 1999.

_____, *L'actualité de la philosophie*, trad. par Jacques-Olivier Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008.

_____, *Dialectique négative*, trad. par Gérard Coffin et al., Paris, Payot & Rivages, 2003.

_____, *Minima Moralia*, trad. par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003.

_____, *Alban Berg. Le maître de la transition infime*, Paris, Gallimard, 1989.

_____, « Salut à Gershom Scholem. Pour son 70^e anniversaire », in : Maurice Kriegel (dir.), *Gershom Scholem*, Paris, Éditions de L'Herne, 2009, p. 171-175.

_____, « Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Protokolle », in : Theodor W. Adorno Archiv (éd.), *Frankfurter Adorno Blätter IV*, München, edition text + kritik, 1995, p. 152-177.

_____, *Théorie esthétique*, trad. par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1995.

Adorno, Theodor W. et Horkheimer, Max, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

Agamben, Giorgio, « Langue et histoire. Catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin », in : *La Puissance de la pensée*, trad. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 33-48.

_____, « Walter Benjamin et le démonique. Bonheur et rédemption dans la pensée de Benjamin », in : *La Puissance de la pensée*, trad. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 177-201.

_____, « L'idée du langage », in : *La Puissance de la pensée*, trad. par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 23-33.

_____, *Le temps qui reste*, trad. par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2004.

Arendt, Hannah, *Walter Benjamin, 1892-1940*, trad. par Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Paris, Allia, 2014.

Barthes, Roland, *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

Bégot, Jacques-Olivier, *Walter Benjamin. L'histoire désorientée*, Paris, Belin, 2012.

_____, « Une critique « exemplaire » : les *Affinités électives* de Walter Benjamin », in : *Cahiers philosophiques*, n°156, 2019, p.41-57.

Biale, David, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, trad. par Jean-Marc Mandosio, Paris, Éditions de l'éclat, 2001.

Birnbaum, Antonia, *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2008.

Brenner, Hildegard, *Asja Lacis : Profession Révolutionnaire*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1989.

Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, Free Press, 1979.

Bürger, Peter, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

Caygill, Howard, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londres & New York, Routledge, 1998.

Cormay, Rebecca, « Materialist Mutations of the *Bilderverbot* », in : David Michael Levin (dir.), *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, Cambridge et al., MIT Press, 1999, p. 337-378.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

_____, « Freud et la scène de l'écriture », in : *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions de Minuit, p. 293-340.

Dumont, Augustin, *De l'Autre imprévu à l'Autre impossible. Essais sur le romantisme allemand*, Zürich, Lit Verlag, 2016.

Eiland, Howard et Jennings, Michael W., *Walter Benjamin : A Critical Life*, Cambridge & London, Belknap, 2014.

Garber, Klaus, « Étapes de la réception de Benjamin », in : Heinz Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 917-984.

Goldschmit, Marc, *L'écriture du messianique. La philosophie secrète de Walter Benjamin*, Paris, Hermann, 2010.

Habermas, Jürgen, « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », in : *Théorie et Pratique 1*, trad. par Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, p. 187-235.

_____, « L'actualité de Walter Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation » (1972), in : *Revue d'esthétique*, n°1, 1981, p. 107-130.

Hanssen, Beatrice, *Walter Benjamin's Other History*, London, University of California Press, 2000.

Heißenbüttel, Helmut, « Vom Zeugnis des Fortlebens in Briefen », in : *Merkur*, XXI/228, 1967, p. 232-244.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

Khatib, Sami, « Messianisches Medium. Benjamins Sprachpolitik », in : *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 8/n°2, 2014, p. 155-170.

_____, « The Messianic Without Messianism », in : *Anthropology & Materialism* [en ligne], n°1, 2013 [consulté le 22 octobre, 2020].

Klossowski, Pierre, *Les méditations bibliques de Hamann. Avec une étude de Hegel*, Paris, Éditions de Minuit, 1948.

Kouvélakis, Stathis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

Krämer, Sybille, *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, trad. par Anthony Enns, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015.

Küpper, Thomas et Skrandies, Timo, « Receptiongeschichte », in : Burckhard Lindner (éd.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart et Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2011, p. 17-56.

Ladmiral, Jean-René, « *Die Aufgabe des Übersetzers – Sur l’horizon théologique qu’implique métaphysique linguistique et littéraire immanente à l’esthétique de la traduction de Walter Benjamin* », in : Klaus Garber et Ludger Rehm (éd.), *Global Benjamin*, Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992, Bd. I, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1999, p. 298-316.

Landauer, Gustav, *La révolution*, trad. non signée, Paris, éditions Champ Libre, 1974.

Lavelle, Patricia, *Religion et histoire. Sur le concept d’expérience chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 2008.

_____(dir.), *Walter Benjamin*, Paris, Éditions de L’Herne, 2013.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin : Avertissement d’incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d’histoire »*, Paris, Éditions de l’éclat, 2014.

Marx, Karl, *Le Capital*, Livre I, trad. par Jean-Pierre Lefebvre *et al.*, Paris, PUF, 1993.

Menninghaus, Winfried, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

_____, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____, « Das Ausdruckslose : Walter Benjamins kritik des Schönen durch das Erhabene », in : Uwe Steiner (dir.), *Walter Benjamin (1892-1940) zum 100. Geburtstag*, Bern, Peter Lang, 1992, p. 33-76.

Mertens, Bram, *Dark Images, Secret Hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Peter Lang, Bern, 2007.

Mitchell, William J. T., *Iconologie. Image, texte, idéologie*, trad. par Maxime Boidy et Stéphane Roth, Paris, Éditions Amsterdam/Les Prairies ordinaires, 2018.

Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 2006.

Palmier, Jean-Michel, *Walter Benjamin. Un itinéraire théorique*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Pinchard, Bruno, *Marx à rebours*, Paris, Kimé, 2014.

Pinotti, Andrea, « Le regard pontife. L'histoire des images à l'épreuve de la morphologie », in : Emmanuel Alloa (éd.), *Penser l'image II. Anthropologie du visuel*, Les presses du réel, 2015, p. 77-101.

Raulet, Gérard, *Le caractère destructeur : esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997.

Richter, Alexandra, « Énigme, origine, bonheur : Walter Benjamin, lecteur de Nietzsche », in : Isabelle Alfandary et Marc Goldschmit (éd.), *L'énigme Nietzsche*, Paris, Manucius, 2019, p. 63-80.

Rochlitz, Rainer, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, trad. par Paul Kessler, Calmann-Lévy, Paris, 1981.

_____, *Benjamin et son ange*, trad. par P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1995.

_____, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. par Marie-Madeleine Davy, Paris, Payot, 1977.

_____, « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », in : *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, trad. par Maurice Kriegel, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 249-256.

_____, *La kabbale*, trad. non signée, Paris, Gallimard, 2003.

Stanguennec, André, *La philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 2011.

Taubes, Jacob, *La théologie politique de Paul*, trad. par Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Seuil, 1999.

- Tiedemann, Rolf, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, Arles, Actes Sud, 1987.
- _____, « L'art de penser dans la tête des autres. Brecht – commenté par Benjamin », in : Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*, trad. par Philippe Ivernel, Paris, La fabrique, 2003, p. 210-246.
- Weber, Samuel, *Benjamin's -abilities*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2008.
- Weigel, Sigrid, *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*, trad. par Chadwick Truscott Smith, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- Wohlfarth, Irving, « Walter Benjamin : le « médium » de l'histoire », in : *Études germaniques*, Paris, n°1, 1996, p. 99-157.
- _____, « L'esthétique comme préfiguration du matérialisme historique : *La théorie du roman et Origine du drame baroque allemand* », in : Gérard Raulet et Josef Fürnkäs (éd.), *Weimar, le tournant esthétique*, Paris, Anthropos, 1998, p. 121-142.
- _____, « L'attendant, le venant, le pensant, l'écrivain, le lisant, le voyant, le noyant, le sauvant, le maintenant... Sur quelques types d'illumination profane chez Walter Benjamin », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2013/3, n°79, p. 343-362.
- Wizisla, Erdmut, *Benjamin and Brecht. The Story of a Friendship*, trad. par Christine Schuttleworth, London & New York, Verso, 2016.