Walter Benjamin et la sécularisation

Ryohei Kageura

▶ **To cite this version:**

Ryohei Kageura. Walter Benjamin et la sécularisation. Philosophie. Université de Strasbourg, 2012. Français. NNT : 2012STRAC001 . tel-00712074

HAL Id: tel-00712074
https://theses.hal.science/tel-00712074

Submitted on 26 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Walter Benjamin et la sécularisation

Thèse soutenue publiquement

en vue de l'obtention du grade académique de

docteur en philosophie de l'Université de Strasbourg

par

Ryohei Kageura

Directeur de Thèse : Prof. Gérard Bensussan

Membres du Jury :

Prof. Gérard Bensussan

Prof. Arno Münster

Prof. Gérard Raulet

Introduction 11

Chapitre 1 : La sacralisation de la vie et sa déconstruction – une lecture de la *Critique de la violence* 15

Introduction 15

1 *Force de loi* de Jacques Derrida 15

1.1. Philosophie de l'extériorité 16

1.2. L'hésitation de Derrida 17

2. La violence mythique et la vie nue 20

2.1. *Homo sacer* et *Critique de la violence* 20

2.2. La violence en tant qu'origine du droit 21

2.3. Le rapport moyen/fin 22

2.4. La critique de la violence en tant que lecture de Hobbes 23

2.5. La lecture schmittienne du *Léviathan* 24

2.6. Violence fondatrice de droit et violence conservatrice de droit 26

2.7. La contradiction objective d'une situation de droit 27

2.8. Le destin en tant qu'ordre inconnaissable qui décide de l'exercice de la violence 30

2.9. La violence mythique 32

2.10. Comparaison avec *La Dictature* de Schmitt 33

2.11. L'état d'exception en tant qu'exclusion inclusive 35

2.12. Être-en-vigueur sans signifier 37

2.13. Forme simple de la loi, liberté et impératif catégorique chez Kant 38

2.14. Impératif catégorique et état d'exception 40

2.15. Le corps politique 43

2.16. La vie nue et sa sacralisation 44

2.17. La chute de l'autorité de l'Église et la sécularisation 45

2.18. La vie nue en tant que sacré sécularisé 45

2.19. *Homo sacer* chez Agamben 49

2.20. La vie nue en tant qu'intermédiaire entre la violence et le droit 52

2.21. Double fonction de la violence : mettre à mort et laisser vivre 53

3. Dialectique du droit et violence divine 54

3.1. Va-et-vient dialectique entre le droit et la violence 54
3.2. La *Critique de la violence* en tant que lecture de *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel 55
3.3. La rupture du va-et-vient dialectique du droit et de la violence 63
3.4. Messianisme marxien et dictature du prolétariat 63
3.5. Les remarques de Schmitt sur la dictature du prolétariat 64
3.6. La critique de Sorel sur la dictature du prolétariat 66
3.7. Grève générale prolétarienne et violence sans fin chez Sorel 69
3.8. La justice et la légitimité chez Benjamin 72
3.9. Le droit positif et la justice 73
3.10. Le droit naturel et la légitimité 74
3.11. La question de l'autorité moderne et la théorie de la représentation de Hobbes 76
3.12. La sécularisation et la question de la légitimité chez Schmitt 79
3.13. L'opposition de la justice et de la légitimité 81
3.14. La justice et le *Jetztzeit* 82
3.15. La justice en tant qu'inconditionné 83
3.16. La décision et la violence divine 85
3.17. Le mythe chez Sorel 88
3.18. La violence mythique chez Benjamin 91
3.19. La violence divine 95
3.20. La légende de Niobé 97
3.21. La révolte de Coré 99
3.22. La violence divine en tant que violence exterminatrice 101
3.23. Refus de l'idée de la légitimité 101
3.24. À quelle violence nazie appartient-elle : à la violence divine ou à la violence mythique ? 103
3.25. L'analyse du nazisme chez Arendt 104
3.26. La philosophie darwinienne de l'évolution et la théorie du droit naturel de Spinoza 106
3.27. La violence nazie en tant que violence conservatrice de la loi du meurtre 109
3.28. La violence ambiguë et la violence pure en tant que déconstruction 110
3.29. Expiation 112

Chapitre 2 : Langage et violence 115

Introduction **115**

1. Le langage dans *Critique de la violence* **116**

2. Langage et violence dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* **117**

2.1. Sur l'orientation de lecture de *Sur le langage en général et sur le langage humain* 117
2.2. Toute créature a son langage 121
2.3. La traduction de *Wesen* 122
2.4. L'immédiateté de l'être linguistique et de l'être spirituel 124
2.5. L'immanence de l'infini incommensurable dans l'être linguistique 125
2.6. La dénomination et le langage humain 126
2.7. La dénomination et conception bourgeoise du langage 127
2.8. L'identité immédiate du langage humain et de la communauté universelle de tous les langages 128
2.9. La révélation et le salut 129
2.10. Sur la notion de contenu 130
2.11. Sur la deuxième partie de *Sur le langage en général et sur le langage humain* 131
2.12. Les enjeux de la lecture de la *Genèse* pour Benjamin 133
2.13. Dénomination paradisiaque, nom et médium 134
2.14. Le langage de Dieu, le langage humain et leur ressemblance 135
2.15. Dénomination par Dieu et dénomination par l'homme 135
2.16. Nom propre 138
2.17. Le destin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* 139
2.18. Signe nu et conception 140
2.19. La double face du signe nu 141
2.20. Traduction 142
2.21. La traduction chez Hamann 144
2.22. La différence entre Hamann et Benjamin 145
2.23. La sortie du langage humain de l'immédiateté du langage divin 147
2.24. Connaissance et fondation du droit 147
2.25. Kierkegaard et Benjamin 149
2.26. Le bavardage chez Kierkegaard 150
2.27. Abstraction 152
2.28. La philosophie baconnienne et l'abstraction selon Hamann 154
2.29. Le refus baconien de l'abstraction selon Joseph de Maistre 155
2.30. L'abstraction et la recherche de la vérité selon Maistre 157

2.31. L’abstraction chez Hamann 159
2.32. Abstraction et bavardage chez Kierkegaard 161
2.33. L’abstraction chez Kierkegaard 162
2.34. Le nivellement et le On chez Heidegger 164
2.35. La libération du nivellement chez Heidegger 167
2.36. La déconstruction du langage humain chez Benjamin 168
2.37. La théorie d’art dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* 171

3. La théorie de l’autonomie de l’œuvre d’art selon Benjamin 173
3.1. Orientation de la lecture 173
3.2. L’expérience kantienne 174
3.3. La décadence de l’expérience à l’époque des Lumières 175
3.4. La certitude 177
3.5. La réflexion et l’intuition 178
3.6. La critique kantienne de Leibniz 179
3.7. La théorie de la connaissance et de l’expérience de Benjamin 180
3.8. L’autonomie de l’œuvre d’art par rapport à tout critère 181
3.9. L’autonomie de l’expérience 184
3.10. La réflexion en tant qu’expérience immédiate 185
3.11. Infinité de la réflexion 186
3.12. Une contradiction de la pensée de Fichte 188
3.13. La position chez Fichte 189
3.14. La différence entre le romantisme allemand et Hegel 192
3.15. La réflexion en tant qu’auto-connaissance infinie 195
3.16. La proximité entre le romantisme allemand et Spinoza 196
3.17. Monisme de l’expérience ou du langage 197
3.18. La notion kantienne de typique 199
3.19. La trichotomie du système kantien et la triplicité des catégories de la relation 201
3.20. Le concept infinitésimal chez Hermann Cohen 204
3.21. La grandeur intensive et la grandeur extensive chez Cohen 206
3.22. La réalité et l’origine chez Cohen 208
3.23. La mécanisation de l’intelligible chez Cohen 210
3.24. Cohen et Benjamin 212
3.25. Les trois catégories de la relation chez Cohen 215
3.26. La monadologie de Leibniz 220
3.27. La monadologie pour Cohen 223

3.28. L’expérience monadologique dans le romantisme allemand 226
3.29. Le concept de connexion dans le romantisme allemand 228
3.30. Le concept de critique dans le romantisme allemand 230
3.31. Le concept d’idée dans la « Préface épistémo-critique » 232
3.32. L’extrême et la clarté chez Benjamin 234
3.33. Ironie et roman dans le romantisme allemand 235
3.34. La continuité de l’absolu et du profane dans l’idée romantique 237

4. La théorie de sécularisation dans *Origine du drame baroque allemand* 239
4.1. Les deux modèles de la sécularisation dans *Origine du drame baroque allemand* 239
4.2. La tragédie grecque chez Benjamin 241
4.3. La tragédie grecque chez Rosenzweig 243
4.4. La différence entre Benjamin et Rosenzweig sur la tragédie grecque 245
4.5. L’absence d’expérience transcendante dans le drame baroque 247
4.6. L’état d’exception et le drame baroque 248
4.7. La théorie de la souveraineté baroque 249
4.8. Le souverain en tant que créature 251
4.9. Symbole 253
4.10. Allégorie 254
4.11. L’allégorie en tant que seuil qui tend vers la métaphysique 256
4.12. L’allégorie en tant que ruine 258
4.13. L’exclusion et le toucher 259
4.14. Mortification 260
4.15. Satan 262
4.16. Le savoir et le mal 264
4.17. Tristesse 265
4.18. Le salut dans le jeu de la tristesse 267
4.19. Sécularisation 268
4.20. Ange de l’Histoire 269
4.21. La conception baroque de la nature 270
4.22. Origine 272
4.23. L’événement et le temps messianique 274

Conclusion de ce chapitre 2 277

Chapitre 3 : Théologico-politique de la modernité et l'art 279

Introduction **279**

1. Sécularisation chez Benjamin **280**
1.1. La sécularisation dans la onzième thèse *Sur le concept d'histoire* 280
1.2. La sécularisation dans *Fragment théologico-politique* 282
1.3. La sécularisation dans la première thèse de *Sur le concept d'histoire* 284

2. La théologico-politique chez Baudelaire et Joseph de Maistre **285**
2.1. Maistre et Benjamin 285
2.2. La condition de la vie moderne 287
2.3. Le flâneur et la physiologie 289
2.4. Défiance 290
2.5. Le péché originel et la modernité 291
2.6. La communauté des langages 292
2.7. La réaction contre la modernité 294
2.8. Le roman policier en tant que figuration des deux faces de la modernité 297
2.9. La révolution en tant que remède de la modernité satanique 297
2.10. La correspondance entre la théorie de la révolution et celle du roman policier 299
2.11. Le satanisme et le salut 301
2.12. Conclusion de la lecture du *Paris du second empire chez Baudelaire* 303

3. La condition des langues modernes et le messianisme **304**
3.1. La difficulté de la mémoire collective 304
3.2. Le récit 306
3.3. Le roman 309
3.4. L'information 310
3.5. L'histoire et la chronique 311
3.6. La mort en tant que condition de l'expérience collective 312
3.7. La perte du récit dans la modernité 314
3.8. L'exclusion des lieux à mourir 315
3.9. La mémoire et son impossibilité dans la modernité 317
3.10. Sur la philosophie de l'histoire de Benjamin 317
3.11. Le Messie correspond aux anonymes dans l'histoire. 319
3.12. La politique de l'empathie et les anonymes 321

3.13. L’arrêt de notre pensée 324
3.14. La philosophie de la rencontre 326
3.15. *Jetztzeit* 327

4. La politique de l’œuvre d’art 329
4.1. L’œuvre d’art à la rencontre de l’autre 329
4.2. Le point de vue hégélien sur l’art 330
4.3. La démocratisation de la réception des œuvres d’art 331
4.4. La contemplation et l’œuvre d’art auratique 333
4.5. Aura 334
4.6. Unicité et *hic et nunc* 335
4.7. La reproduction technique 336
4.8. La première technique 338
4.9. L’éternité et la perfectibilité 339
4.10. La seconde technique 341
4.11. Photographie 342
4.12. Magazine illustré 343
4.13. Film 344
4.14. La relation entre le film et son acteur 345
4.15. La relation entre le film et son spectateur 348
4.16. Habiter le choc 349
4.17. La politique surréaliste 351
4.18. La mémoire involontaire et le rêve chez Proust 355
4.19. L’inconscient dans *Quelques thèmes baudelairiens* 357
4.20. La politique fasciste 361
4.21. L’œuvre d’art au service du fascisme 362
4.22. L’art pour l’art 363
4.23. L’utilisation de l’œuvre d’art non auratique pour conserver la valeur cultuelle 365
4.24. La déconstruction du théologico-politique fasciste 367

Conclusion 368

Bibliographie 370

Introduction

Cette thèse de doctorat voudrait fournir une lecture cohérente de la théorie de l'art et de la théorie politique de Walter Benjamin. On discute souvent séparément ces versants théoriques. Aujourd'hui, Benjamin a beaucoup de lecteurs qui privilégient souvent le domaine esthétique. Pourtant, la philosophie de Benjamin consiste dans la liaison de ses idées sur l'art et sur la politique. Dans *Le Surréalisme*, il écrit que le surréalisme n'est pas un mouvement artistique mais politique. Il en est ainsi pour sa philosophie : celle-ci est à la fois philosophie de l'art et philosophie de la politique. C'est pourquoi cette thèse de doctorat a pour but d'élucider la liaison de la question de l'art et de la question de la politique dans la philosophie de Benjamin. Elle se compose des trois chapitres : dans le premier chapitre, nous lirons principalement la *Critique de la violence*, et par là, nous essayerons de clarifier la théorie de la politique de Benjamin ; dans le second chapitre, nous lirons principalement *Sur le langage en général et sur le langage humain*, *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* et l'*Origine du drame baroque allemand*, et par là, nous essayerons de clarifier la liaison de sa théorie de la politique et sa théorie de l'art ; dans le troisième chapitre enfin, nous lirons avant tout *Le Paris du second empire chez Baudelaire*, *Sur le concept d'histoire* et *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, et par là, nous essayerons d'élucider son idée sur le théologico-politique de la modernité et sur les tâches des œuvres d'art dans la politique moderne.

Dans cette série de lectures, nous essayerons de montrer que son idée de théologico-politique ou de sécularisation est décisive pour comprendre la liaison de sa théorie de l'art et de sa théorie de la politique : pour Benjamin, la politique et l'art modernes ne sont comprises que dans les rapports entre le théologique et le politque dans la modernité. Nous essayerons ainsi de montrer que l'élucidation de sa pensée du théologico-politique ou de la sécularisation fournit une clé de sa théorie de la politique et de sa théorie de l'art.

Par là, nous tenterons aussi d'expliquer pourquoi on peut trouver chez Benjamin deux idées qui ont été décisives pour la philosophie française comtemporaine : la déconstructions et la postmodernité, objets de débats animés dans les dernières décennies.

Jacques Derrida, un philosophe français qui a initié puis développé la déconstruction, a lié la déconstruction à la justice, qui est une des notions clefs de la *Critique de la violence* de Benjamin. Il dit : « elle [la déconstruction] opère elle-même à

partir d'une "idée de la justice" infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre. »[1] La justice est donc l'autre, qui rend la déconstruction possible. Derrida a ainsi montré une orientation de la lecture de Benjamin : nous pouvons comprendre la philosophie de Benjamin comme la philosophie de déconstruction ou de l'autre. Et il y a d'autres philosophes français qui ont développé cette orientation. Par exemple, Stéphane Mosès a écrit dans *L'Ange de l'Histoire* : « Pourtant, pour Rosenzweig, comme pour Benjamin et pour Scholem, la fin de la croyance en un sens de l'histoire n'entraîne pas l'abolition de l'idée d'espérance. Au contraire, c'est précisément sur les décombres du paradigme de la Raison historique que l'espérance se constitue en catégorie historique. L'utopie, qui ne peut plus désormais être pensée comme la croyance en l'avènement nécessaire de l'idéal au terme mythique de l'histoire, resurgit – à travers la la catégorie de la *Rédemption* – comme la modalité de son avènement *possible* à chaque instant du temps. Dans ce modèle d'un temps aléatoire, ouvert à tout moment à l'irruption imprévisible du nouveau, la réalisation imminente de l'idéal redevient pensable, comme l'une des possibilités offertes par l'insondable complexité des processus historiques. »[2] Selon Mosès, (comme Rosenzweig et Scholem) Benjamin est un penseur qui cherche l'utopie. Cependant, l'utopie dont il s'agit ici n'est pas l'utopie en tant que programme déterminé d'avenir, que critique Sorel et Benjamin (on traitera ce propos dans notre premier chapitre) ; mais elle est le temps aléatoire, imprévisible et insondable, en un mot, elle est l'avènement de l'autre. La philososphie de Benjamin est ainsi comprise avec l'idée de déconstruction.

En ce qui concerne la liaison de la postmodernité et de la philosophie de Benjamin, surtout Jean-François Lyotard, un philosophe français qui a popularisé la notion de postmoderne, a compris la philosophie de Benjamin comme celle de la postmodernité sans « grand récit ». Il y a beaucoup de philosophes français qui ont développé cette orientation de lecture de Benjamin. La théorie d'art de Benjamin est alors considérée comme la théorie de l'œuvre d'art dans l'époque postmoderne.

La déconstruction et la postmodernité sont ainsi les deux grandes lignes de la philosophie française contemporaine, et en même temps, elles sont les deux orientations de lecture de Benjamin. Cette thèse de doctorat vise à faire un pas dans cet état d'études de Benjamin. Ce que nous essayons de démontrer n'est pas seulement qu'on peut

---

[1] Derrida, Jacques, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris : Galilée, 1994, p. 55.

[2] Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire* (1992), Paris : Gallimard, 2006, p. 31-32.

trouver chez Benjamin ces deux grandes lignes de la philosophie française contemporaine, mais aussi que la philosophie de Benjamin montre leur entrecroisement. Généralement, on ne discute pas en même temps la déconstruction et la postmodernité, parce que le phénomène que traite l'idée de déconstruction est différent du phénomène que traite l'idée de postmodernité : l'idée de déconstruction est l'idée sur la séparation de la construction, alors que l'idée de postmodernité est l'interprétation de l'époque que nous vivons. Pourtant, on pourra trouver chez Benjamin l'entrecroisement de ces deux idées. Autrement dit, Benjamin nous apprendra comment nouer ces deux grandes lignes de la philosophie française contemporaine. On pourra ainsi clarifier l'importance de Benjamin dans la scène de la philosophie contemporaine.

En ce qui concerne la postmodernité, Benjamin explique son interprétation de l'époque par son idée théologico-politique, dont la notion principale est la sécularisation. Et il y a déjà des travaux sur son idée théologico-politique. On peut comprendre comme un tel travail, par exemple, *Le désenchantement de l'art : La philosophie de Walter Benjamin* (1992) de Rainer Rochlitz. Ce livre propose de comprendre la grande ligne des œuvres de Benjamin comme le « désenchantement du monde », comme le titre l'indique. Cette expression de « désenchantement de l'art » est empruntée à l'expression célèbre de Max Weber : désenchantement du monde. Celle-ci est définie chez Weber comme « l'élimination de la magie en tant que technique de salut ». Elle indique la chute de l'autorité spirituelle et la fin de la théologico-politique du Moyen Âge. De là, Weber s'interroge sur la forme moderne de la théologico-politique : alors que la philosophie des Lumières considère que la modernité est sortie de la religion, Weber considère le capitalisme comme une structure conditionnée par l'éthique du protestantisme. Ce que propose Rochlitz est de lire la théorie de l'art de Benjamin sous ces lumières, et de considérer celui-ci comme un philosophe du théologico-politique de l'art moderne. Cependant, Benjamin a appris la théorie du théologico-politique plutôt de Carl Schmitt que de Weber. Alors que Weber étudie la sécularisation dans la vie économique, Carl Schmitt étudie la sécularisation dans la vie politique. Carl Schmitt ne considère pas la sécularisation comme le retrait du religieux, mais comme un transfert de la structure théologique dans le champ du politique. La politique moderne ne s'émancipe pas du théologico-politique. Depuis Schmitt, cette notion de sécularisation est bien discutée en Allemagne surtout. Karl Löwith et Hans Blumenberg critiquent fortement cette thèse schmittienne de la sécularisation. Ils considèrent comme illégitime la sécularisation comme le transfert de l'esprit chrétien dans la sécularité. Ils affirment alors la rupture avec cette idée de sécularisation. De même qu'eux, Benjamin a refusé l'idée schmittienne de sécularisation. Pourtant, à la différence d'eux, Benjamin a essayé

de redéfinir la sécularisation : la sécularisation n'est pas le transfert de la théologie dans la politique, mais elle est l'exclusion complète de la théologie de la politique.

Cette notion de sécularisation rend possible l'entrecroisement de l'idée de déconstruction et de l'idée de postmodernité. La sécularisation de Benjamin consiste à radicaliser la postmodernité, alors que la sécularisation de Schmitt consiste à réactionnairement réinstaller le « grand récit » dans la postmodernité. Et cette radicalicalisation de la postmodernité marque la fin des « grands récits ». C'est aussi la fin de la totalisation d'un système d'idées. C'est seulement alors que nous pouvons répondre à l'autre en tant que le dehors de notre système d'idées. Chez Benjamin, l'idée de postmodernité est indissociable de l'idée de déconstruction. Et c'est son idée de sécularisation qui rend cette indissociabilité possible. C'est pourquoi cette thèse de doctorat vise à élucider la sécularisation chez Benjamin, et à redéfinir l'œuvre d'art en tant que l'activité de l'homme dans cette sécularisation. Par là, nous pourrons fournir une nouvelle vue sur la relation entre la déconstruction et la postmodernité.

Chapitre 1 :

La sacralisation de la vie et sa déconstruction – une lecture de la *Critique de la violence*

Introduction

Ce chapitre vise à clarifier une des œuvres principales de Benjamin, la *Critique de la violence* (1921). Cette œuvre consiste dans la mise en évidence de la méta-physique du droit. Il s'agit ici de l'origine du droit et ce qui fonde et conserve le droit. Opposé à Hans Kelsen, Benjamin pense que c'est quelque chose qui ne serait pas réduit au droit et que c'est la violence (*Gewalt*). La critique de la violence est donc l'élucidation de la méta-physique du droit.

Il paraît que la *Critique de la violence* est une des œuvres les plus lues de Benjamin. Mais on devrait dire qu'il y a peu de travaux qui la traitent intensivement. C'est parce que, semble-t-il, la plupart des lecteurs de Benjamin s'intéressent à sa philosophie de l'art, et que la *Critique de la violence* ne concerne pas l'art. En réalité, même si celle-ci est traitée, ce n'est que partiellement chez la plupart des lecteurs de Benjamin. En fait, les travaux sur la *Critique de la violence* qui méritent la réflexion ne sont, semble-t-il, que les deux travaux suivants : *Force de loi* (1994) de Jacques Derrida et *Homo sacer I. le pouvoir souverain et la vie nue* (1995) de Giorgio Agamben. Ce chapitre s'appuie donc sur les paradigmes d'interprétation de cette œuvre ouverts par ces deux travaux : la philosophie de l'extériorité (Derrida) et la vie nue en tant que sécularisation du sacré (Agamben). De là, ce chapitre tente de démontrer les thèses suivantes : 1) Le système du droit moderne s'appuie sur la sacralisation de la vie ; 2) L'extériorité de ce système se définit au contraire en tant que désacralisation de la vie ; 3) Et ce système est toujours hanté par son extériorité.

1 *Force de loi* de Jacques Derrida

1.1. Philosophie de l'extériorité

Tout d'abord, on se réfère à la *Force de loi* de Derrida. Il semble que ce texte a exercé une grande influence sur les chercheurs contemporains de Benjamin. Le plus important des éléments de ce texte est de mettre Benjamin dans la généalogie d'un courant philosophique, et sous l'influence de Derrida, ils considèrent désormais Benjamin comme un philosophe plus ou moins lié à ce courant. Celui-ci est le courant de la philosophie de l'extériorité : Levinas, Rosenzweig, voire le dernier Schelling. Dans *Force de loi*, Derrida propose (non explicitement, mais évidemment) la thèse suivante : la philosophie de Benjamin est celle de l'extériorité.

Dans sa *Critique de la violence*, Benjamin distingue la violence fondatrice du droit dite « mythique » et la violence destructrice du droit dite « divine ». Derrida appelle la violence mythique violence *grecque*, la violence divine violence *juive* : « Il y a ensuite la distinction entre la violence fondatrice du droit qui est dite "mythique" (sous-entendu : grecque, me semble-t-il) et la violence destructrice du droit (*Rechtsvernichtend*), qui est dite divine (sous-entendu : juive, me semble-t-il). »[3] Qu'est-ce que Derrida veut dire par là ? Le juif signifie, semble-t-il, le religieux, et le grec le philosophique, parce que Derrida dit : « Si l'on se fie au schéma benjaminien, le discours déconstructif sur l'indécidable est-il plutôt juif (ou judéo-christiano-islamique) ou plutôt grec ? Plutôt religieux, plutôt mythique ou plutôt philosophique ? »[4] Évidemment (bien que ce ne soit pas explicitement) Derrida considère la violence mythique comme la philosophie, la violence divine comme la religion. L'opposition entre la violence mythique et la violence divine est donc interprétée en tant que l'opposition entre la philosophie et la religion.

Derrida consacre à la lecture de la *Critique de la violence* la seconde partie de son texte, « Prénom de Benjamin ». Cette seconde partie a été rédigée pour le colloque organisé à la Cordozo Law School sous le titre « *Deconstruction and the Possibility of Justice* ». Mais elle n'a pas été prononcée à ce colloque. Elle a été lue à l'ouverture d'un autre colloque sur le nazisme, organisé à l'Université de Californie à Los Angeles sous le titre « *Nazism and the "Final Solution" : Probing the Limits of Representation* ». Benjamin a écrit sa *Critique de la violence* en 1921. Chronologiquement, cette œuvre n'a rien à voir avec le nazisme. Derrida joins donc un avant-propos et un post-scriptum

[3] Derrida, Jacques, *Force de loi : le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris : Galilée, 1994, p. 79.

[4] *Ibid.*, p. 131.

à son texte « Prénom de Benjamin », et dans ce post-scriptum, il tente de relier la problématique du nazisme et la *Critique de la violence*, et il interprète le nazisme selon sa lecture de cette œuvre. Cette interprétation du nazisme permet de clairement comprendre l'interprétation derridienne de Benjamin : la violence divine est *l'autre*. Derrida définit le nazisme comme la violence mythique qui exclut l'autre : « Car ce que le nazisme, comme achèvement de la logique de la violence mythologique, aurait tenté de faire, c'est d'exclure l'autre témoin, de détruire le témoin de l'autre ordre, d'une violence divine […]. »[5] La violence divine est ainsi identifiée à l'autre témoin, c'est-à-dire à *l'autre*. Et le nazisme est une incomparable violence mythique, parce que cette violence mythique consiste dans l'exclusion de la violence divine, du juif et de l'autre, alors que ceux-ci sont hétérogènes à la violence mythique en général. Pour Derrida, l'exclusion de l'hétérogénéité caractérise le nazisme et sa violence. Derrida continue : « Autrement dit, on ne peut pas penser l'unicité d'un événement comme la "solution finale", comme extrême pointe de la violence mythique et représentationnelle, à l'intérieur de son système. Il faut tenter de le penser depuis son autre, c'est-à-dire depuis ce qu'il a tenté d'exclure et de détruire, d'exterminer radicalement et qui le hantait à la fois du dehors et du dedans. »[6] Le nazisme est un système qui insiste sur sa totalité et qui ne reconnaît absolument pas son extériorité. La politique contre le nazisme est donc la politique d'à partir de son extériorité qu'il a tenté d'exterminer radicalement. Concernant la lecture derridienne de la *Critique de la violence*, on peut ici schématiser ainsi : violence mythique/violence divine, philosophie/religion, système/extériorité. La philosophie est un système, alors que la religion est l'extériorité de ce système. Pour sa totalité, ce système de la philosophie veut exclure son extériorité, qui, par son existence même, menacerait toujours la totalité de ce système philosophique. Selon Derrida, la *Critique de la violence* est une recherche sur l'extériorité de la philosophie en tant que système. Derrida définit ainsi la philosophie de Benjamin en tant que la philosophie de l'extériorité.

1.2. L'hésitation de Derrida

Cependant, il faut aussi souligner une hésitation de Derrida. Certes, cette

[5] *Ibid*., p. 141.

[6] *Ibid*., p. 141.

définition est évidente. Mais elle n'est pas explicite. Certes, Derrida veut identifier la violence divine de Benjamin à l'autre. Et il le fait évidemment. Mais il hésite à le faire explicitement.

Il le veut : dans la première partie de la *Force de loi*, « Du droit à la justice », il schématise des rapports entre le droit et la justice comme suit : droit/justice, calculable/incalculable, fini/infini, règle/altérité, déconstructible/indéconstructible ; et le droit en tant que programme calculable est indissociable de la justice en tant qu'excès incalculable du droit : « Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable […]. L'ordre de ce *il faut* n'appartient proprement ni à la justice ni au droit. Il n'appartient à l'un des deux espaces qu'en le débordant vers l'autre. Ce qui signifie que, dans leur hétérogénéité même, ces deux ordres sont indissociables : en fait et en droit. »[7] Et ce *il faut* est la déconstruction. La déconstruction est l'expérience de l'infinité de l'altérité absolue dans le système du droit. Et dans la seconde partie de la *Force de loi*, Derrida tente de chercher ce motif de déconstruction dans la *Critique de la violence* de Benjamin.

Mais Derrida hésite à identifier la violence divine de Benjamin à l'autre ou à l'altérité. Derrida se pose la question suivante (la citation déjà faite) : « Si l'on se fie au schéma benjaminien, le discours déconstructif sur l'indécidable est-il plutôt juif (ou judéo-christiano-islamique), ou plutôt grec ? Plutôt religieux, plutôt mythique ou plutôt philosophique ? »[8] Évidemment, il est juif. L'indéconstructibilité de la violence divine juive rend possible la déconstruction de la violence mythique grecque. Mais, étrangement, Derrida ne répond pas à ces questions : « Si je ne réponds pas à des questions de cette forme, ce n'est pas seulement parce que je ne suis pas sûr que quelque chose comme *la* déconstruction, au singulier, existe ou soit possible. C'est aussi parce que je crois que les discours déconstructifs tels qu'ils se présentent dans leur irréductible pluralité participent de façon impure, contaminante, négociée, bâtarde et violente à toutes ces filiations – disons judéo-grecques pour gagner du temps – de la décision et de l'indécidable. Et puis que le Juif et l'Hellène, ce n'est peut-être pas tout à fait ce que Benjamin veut nous faire croire. »[9] Derrida hésite ainsi à identifier la violence divine à la justice indéconstructible, et la violence mythique au droit déconstrutible. C'est parce qu'il semble à Derrida que l'exemple de la violence divine pris par Benjamin ressemble trop au système du nazisme : l'extermination des Juifs.

---

[7] *Ibid*., p. 62.

[8] *Ibid*., p. 131.

[9] *Ibid*., p. 131-132.

Benjamin prend un épisode de l'ancien testament comme l'exemple de la violence divine, où le jugement de Dieu anéantit la bande de Coré. Derrida dit : « cette violence divine qui détruirait le droit au cours, là je recite Benjamin, d'un "processus non-sanglant qui frappe et fait expier" ("A la légende de Niobé on peut opposer comme exemple de cette violence le jugement de Dieu contre la bande Coré (Nombre XVI, 1, 35). Il frappe des privilégiés, des Lévites, les frappe sans les avoir avertis, sans menace, et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même, il est en même temps expiateur et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non-sanglant et le caractère expiateur de cette violence."). Quand on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, comment entendre sans frémir cette allusion à une extermination qui serait expiatrice parce que non-sanglante ? On est terrifié à l'idée d'une interprétation qui ferait de l'holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu. C'est à ce point que ce texte, malgré toute sa mobilité polysémique et toutes ses ressources de renversement, me paraît finalement ressembler trop, jusqu'à la fascination et jusqu'au vertige, à cela même contre quoi il faut agir et penser, faire et parler. »[10] Aux yeux de Derrida, cet épisode de l'extermination de la bande de Coré ressemble trop à la violence mythique du nazisme : l'extermination des Juifs. Derrida hésite donc à identifier la violence divine de Benjamin à l'autre.

Derrida veut définir la philosophie de Benjamin comme celle de l'extériorité. Mais il l'hésite. Alors, il présuppose que le système du nazisme consiste dans l'extermination des Juifs, et que l'exemplaire de la violence mythique est le système du nazisme. Selon ces présuppositions, certes, on ne pourrait pas distinguer la violence mythique qui consiste dans l'extermination des Juifs, et la violence divine dont l'exemple est l'épisode de l'anéantissement de la bande de Coré. Mais on peut s'interroger sur la pertinence de ces présuppositions même de Derrida sur la violence mythique : la violence mythique que décrit Benjamin, dans *Critique de la violence*, consiste-elle vraiment dans l'extermination de tel ou tel groupe ? Nous répondons : non. Ce que nous allons démontrer désormais, c'est que la violence mythique ne consiste pas dans l'extermination de tel ou tel groupe, mais qu'elle consiste dans la *sacralisation de la vie*. Ce que nous allons faire ici, c'est de rejeter les présuppositions derridiennes sur la violence mythique pour défendre la thèse derridienne : La philosophie de Benjamin est celle de l'extériorité. Pour défendre cette thèse derridienne, nous allons nous interroger sur ce qu'est exactement le système de la violence mythique chez Benjamin.

[10] *Ibid.*, p. 145-146.

Nous allons démontrer que c'est la sacralisation de la vie, et que la violence divine est la violence qui invalide ce système de la sacralisation de la vie.

2. La violence mythique et la vie nue

2.1. *Homo sacer* et *Critique de la violence*

Pour cela, ensuite, on se réfère à l'ouvrage principal de Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. En analysant la notion benjaminienne de « la vie nue » [*die bloßen Leben*], cet ouvrage offre la meilleure lecture de la *Critique de la violence*, surtout de la violence mythique, parce qu'il clarifie le système de la violence mythique en tant que le système de la « vie nue ». Cet ouvrage est lu surtout par les foucaldiens parce que là, Agamben lie ce système de la « vie nue » à ce que Michel Foucault nomme la « bio-politique » dans le dernier chapitre de la *Volonté de savoir*. Pourtant, si cet ouvrage est considéré comme une interprétation de l'idée foucaldienne de bio-politique, sans doute, les foucaldiens réagiraient contre Agamben. C'est parce que celui-ci considère le bio-pouvoir comme l'origine du pouvoir souverain, alors que Foucault considère le bio-pouvoir comme ce qui est irréductible au pouvoir souverain. Pour Foucault, le bio-pouvoir consiste dans de nouvelles technologies de pouvoir qui ne se présentent plus exclusivement dans le code du droit et de la souveraineté. Foucault propose donc d'abandonner la théorie de la souveraineté et du droit, qui masquerait ces nouveaux modes d'exercice du pouvoir : « On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et de l'institution monarchique ont dessinée. Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. Il faut bâtir une analytique du pouvoir qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code. »[11] Les foucaldiens étudient donc la microphysique du pouvoir au lieu de la théorie du pouvoir souverain. Et ils n'apprécieraient pas Agamben, qui tente de rapporter la théorie du pouvoir souverain au bio-pouvoir. En un mot, Agamben n'est pas lecteur de Foucault, mais de Benjamin. La notion de « vie nue » n'est pas une variation

[11] Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, p. 118-119.

du bio-pouvoir, qui serait étudié exclusivement par la microphysique du pouvoir. La « vie nue » est une notion qu'introduit Benjamin dans sa *Critique de la violence* pour décrire la production de la violence mythique : c'est la « vie nue » qui produit la violence mythique. Il est sûr que la vie est le point d'ancrage du pouvoir pour Foucault et pour Agamben. Mais, pour celui-ci, ce pouvoir est le pouvoir souverain ou la force de loi, alors que, pour celui-là, il est le bio-pouvoir, qui ne serait pas réductible au domaine du droit. Ce que fait Agamben dans *Homo sacer*, ce n'est pas une réinterprétation de la notion foucaldienne de bio-pouvoir, mais une lecture de la *Critique de la violence* de Benjamin, qui est la méta-physique du droit. Et c'est une des meilleures lectures de la *Critique de la violence*. Ce qu'élucide Agamben, c'est que la « vie nue » est le point d'ancrage du système de violence mythique. Précisément parlant, Agamben clarifie les deux points suivants : 1) La structure d'exclusion inclusive caractérise la violence mythique ; 2) La « vie nue » rend cette structure possible.

2.2. La violence en tant qu'origine du droit

Pour comprendre la fécondité de l'*Homo sacer*, il faut commencer à lire la *Critique de la violence*. La question principale de la *Critique de la violence* est : l'origine du droit ou la source ultime d'autorité du droit se situe-t-elle à l'intérieur du système de droit ou à son extérieur ? Hans Kelsen répond : l'origine du droit se situe à son intérieur, et il ne reconnaît pas son extérieur : « en accord avec le caractère dynamique de l'unité des ordres juridiques, une norme est valable si et parce qu'elle a été créée d'une certaine façon, celle que détermine une autre norme ; cette dernière constitue ainsi le fondement immédiat de la validité de la première. Pour exprimer la relation en question, on peut utiliser l'image spatiale de la hiérarchie, du rapport de supériorité-subordination : La norme qui règle la création est la norme supérieure, la norme créée conformément à ses dispositions est la norme inférieure. L'ordre juridique n'est pas un système de normes juridiques placées toutes au rang, mais un édifice à plusieurs étages superposés, une pyramide ou hiérarchie formée (pour ainsi dire) d'un certain nombre d'étages ou couches de normes juridiques. »[12] Pour Kelsen, l'origine du droit est ce qu'il appelle *norme supérieure*. Cette norme supérieure se situe à l'intérieur

[12] Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, traduction française de la 2e édition de la « Reine Rechtslehre », par Charles Eisenmann, Paris : Dalloz, 1962, p. 299.

d'un système de droit, et d'autres normes juridiques sont créées conformément aux dispositions de cette norme supérieure. Le système de droit peut être considéré comme une pyramide qui met la norme juridique originelle au sommet. Une telle idée est exemplaire pour l'idée du droit positif sur l'origine du droit.

D'un autre côté, aux côtés de Carl Schmitt, Benjamin répond : l'origine du droit se situe à son extérieur, et celui-ci est la violence (*Gewalt*). Pour prouver cette thèse, il traite d'un cas de conciliation des conflits, qui est un thème pris surtout dans le domaine du droit international. La conciliation des conflits est un lieu de la production du droit, qui est toujours animé. Benjamin analyse ce thème comme suit : « Il est nécessaire avant tout d'établir qu'une élimination des conflits entièrement dénuée de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat de caractère juridique. Car ce dernier, si pacifiquement qu'il ait pu être conclu, conduit en dernière analyse à une violence possible. Il donne, en effet, à chaque contractant le droit de recourir de manière ou d'autre à la violence contre l'autre contractant dans le cas où il ne respecterait pas le contrat. »[13] Même si la violence n'est pas immédiatement présente lors de la conclusion d'un contrat, celui-ci doit présupposer la violence pour se valider. Donc, « le pouvoir qui garantit le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par violence dans le contrat lui-même, conformément au droit. »[14] Benjamin fait ainsi remarquer la présence latente de la violence dans tout contrat. Le droit et la violence sont indissociables, et c'est seulement la violence qui peut produire le droit. Donc la violence est l'origine du droit.

2.3. Le rapport moyen/fin

Benjamin tente d'élucider la violence selon le rapport moyen/fin. Pour lui, la violence est un moyen qui sert à telle ou telle fin : « Pour ce qui est d'abord du premier, il est clair que le rapport fondamental le plus élémentaire de tout ordre de droit est celui de fin et de moyen. Et aussi que la violence ne peut se trouver d'abord que dans le domaine des moyens, non dans celui des fins. »[15] Et suivant la théorie du droit positif

---

[13] Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, 2000, p. 225 ; GS 2 : 190 (*Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt am Main : Surhkamp, 1991, p. 190).

[14] *Ibid*., p. 225 ; GS 2 : 190.

[15] *Ibid*., p. 210 ; GS 2 : 179.

(« la théorie positiviste du droit peut être acceptée comme hypothèse de départ, dans la mesure où elle opère une distinction fondamentale entre les différents types de violence, indépendamment des cas de leur application »[16]), il distingue les deux types de violence : la violence légale ou légitime[17], moyen qui sert à la fin légale ; la violence illégale ou illégitime, moyen qui sert à la fin « naturelle » hors du droit : « Étant donné que la reconnaissance des forces du droit se manifeste le plus évidemment par la soumission, en principe sans résistance, à leurs fins, le principe de distinction des violences doit se fonder sur la présence ou sur l'absence d'une reconnaissance historique universelle de leurs fins. On peut appeler fins naturelles, celles à qui manque cette reconnaissance, et les autres, fins légales. »[18] La fin légale est une fin historiquement reconnue comme fin du droit existant, alors que la fin naturelle n'est pas reconnue comme la fin du droit existant.

2.4. La critique de la violence en tant que lecture de Hobbes

Concernant le terme de fin naturelle, Benjamin ne l'appelle pas seulement illégitime, mais *naturelle*. Ce fait montrerait qu'il se réfère implicitement au jusnaturalisme comme la théorie de l'État de Hobbes, malgré qu'il déclare qu'il se réfère à la théorie du droit positif comme hypothèse de départ. La violence de la fin naturelle correspondrait à la violence qui serait exercée en état de nature, alors que la violence de la fin légale correspondrait à la violence qui appartiendrait exclusivement à l'État après le contrat, appelée *pouvoir souverain*. S'il en est ainsi, ce lexique fin naturelle/fin légale montre aussi une lecture benjaminienne de *Léviathan* de Hobbes : l'état de nature hobbesien n'est pas une condition préjuridique sans rapport avec l'État de droit, et il existe parallèlement à l'état social aussi longtemps qu'existe la violence, dont un des deux modes correspond à la violence de l'état de nature.

---

[16] *Ibid*., p. 213 ; GS 2 : 181.

[17] En français, la « violence » est censée agir contre l'ordre juridique. Mais le mot allemand *Gewalt* ne l'est pas forcément. Il est si difficilement traduisible. On renvoie ici à l'explication de Derrida du mot *Gewalt* : « "violence" mais aussi "force légitime", violence autorisée, pouvoir légal, comme lorsqu'on parle de *Staatsgewalt*, le pouvoir d'État » (Derrida, *Force de loi*, p. 74).

[18] Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 214 ; GS 1 : 182.

2.5. La lecture schmittienne du *Léviathan*

Cette thèse que montre la *Critique de la violence* de Benjamin (que l'état de nature existe parallèlement à l'état social) serait renforcée par ce que Hobbes dit lui-même dans le chapitre 17 du *Léviathan*. Selon ce chapitre, certes, l'état de nature n'existe pas dans l'État, mais il subsiste hors de l'État ; En outre, l'État nécessite l'état de nature à son extérieur afin de conserver sa sécurité intérieure : « Il n'est pas non plus suffisant, pour leur sécurité, dont les humains désirent qu'elle soit assurée leur vie durant, qu'ils soient gouvernés et conduits par un seul jugement, uniquement pendant le temps déterminé d'une bataille ou d'une guerre. Car, bien qu'ils aient obtenu une victoire par leur effort unanime contre un ennemi extérieur, après coup cependant, soit parce qu'une partie d'entre eux tient celui-ci pour un ennemi, et l'autre pour un ami, la différence de leurs intérêts desserrera nécessairement les liens, et ils se feront à nouveau la guerre entre eux. »[19] L'état social à l'intérieur d'un État nécessite ainsi l'état de nature entre les États, parce que l'état de nature extérieur donne à l'état social intérieur sa raison d'être. Ce dualisme des états social et naturel s'appuie sur la distinction entre l'intérieur et son extérieur. Cependant, cet extérieur n'est pas, faut-il souligner, l'extérieur en tant que l'altérité absolue, mais l'extérieur qui apparaît dans l'économie ou le calcul de l'intérieur. Hobbes comprend l' « ennemi commun » en tant que tel extérieur, parce qu'il peut donner à la communauté sa raison d'être en opposition avec elle. L'ennemi commun est donc l'extérieur intérieur, qui pourrait servir à la conservation de l'intérieur.

On pourrait dire que Carl Schmitt fait de ce chapitre 17 du *Léviathan* sa théorie politique : la communauté politique se fait et se conserve en opposition avec son extérieur intérieur, c'est-à-dire l'ennemi. Dans son œuvre sur *La notion de politique*, Carl Schmitt prend la communauté chrétienne pour un exemple de l'établissement de la communauté politique. L'important, c'est qu'elle ne peut pas positivement se définir par elle-même, par sa propre doctrine ; elle ne peut le faire que négativement, en opposition avec son ennemi. La communauté chrétienne ne peut se définir qu'à travers l'antagonisme entre l'Islam et elle. En distinguant l'ordre politique et l'ordre religieux, Schmitt affirme que l'antagonisme religieux décisif n'est pas d'ordre religieux, mais

[19] Hobbes, *Léviathan : ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, 2000, p. 284-285.

qu'il est d'ordre politique : « des antagonismes religieux, moraux ou autres peuvent devenir politiques en s'aggravant et provoquer le regroupement de combat en amis et ennemis. Mais si ce regroupement de combat vient à se réaliser, l'antagonisme décisif n'est plus d'ordre purement religieux, moral ou économique, il est politique. »[20] La communauté politique se fait en même temps que se fait la distinction entre amis et ennemis. Cette distinction entre amis et ennemis n'a rien à voir avec l'ordre religieux, qui pourrait positivement définir telle ou telle communauté. Car dans l'ordre religieux du christianisme, l'ennemi est l'objet, non à combattre, mais à aimer. La *Bible* dit : « Aimez vos ennemis ». La communauté chrétienne, en tant que communauté politique, ne se définit pas positivement par sa doctrine selon laquelle elle doit aimer ses ennemis. Carl Schmitt l'explique par l'exemple de la lutte entre le christianisme et l'Islam : « dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre. L'ennemi au sens politique du terme n'implique pas une haine personnelle, et c'est dans la sphère de la vie privée seulement que cela a un sens d'aimer son ennemi, c'est-à-dire son adversaire. »[21] La communauté chrétienne se définit donc négativement, en opposition ou en conflit avec l'Islam. La communauté nécessite ainsi son extérieur. Cependant, cet extérieur n'apparaît pas en tant que l'altérité absolue, qui est de nature à la détruire, mais l'extérieur qui sert à conserver son économie ou son calcul. Et ce qu'élucide Benjamin dans sa *Critique de la violence*, c'est qu'une telle extériorité caractérise la violence en général, qui inclut les violences naturelle et légale. Le droit ne peut exister sans la violence comme une telle extériorité ; pour se maintenir, il exerce la violence, malgré que celle-ci soit hors de son ordre. Et elle peut être la violence exercée par le droit existant ou la violence exercée par un nouveau droit qui apparaîtrait après l'abolition du droit existant. Cela signifie : non seulement, la violence de la fin naturelle existe parallèlement à la violence de la fin légale, mais celle-ci est identique avec celle-là ; en provoquant l'état de nature, elles maintiennent toutes les deux l'état social. Ce chapitre tente désormais de le clarifier.

2.6. Violence fondatrice de droit et violence conservatrice de droit

[20] Schmitt, Carl, *La notion de politique / Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris : Flammarion, 1992, p. 74.

[21] *Ibid*., p. 67-69.

Toute violence sert au droit. La violence légale est un moyen qui sert à la conservation du droit. Benjamin l'appelle donc la *violence conservatrice de droit* [*rechtserhaltende Gewalt*]. D'un autre côté, la violence illégale sert aussi au droit. Elle est considérée comme un moyen qui sert à la fondation d'un nouveau droit en détruisant le droit existant. Benjamin l'appelle donc la *violence fondatrice de droit* [*rechtsetzende Gewalt*]. Ce que veut dire Benjamin par là, c'est que la violence illégale se situe aussi dans l'économie du droit, et que la distinction de la violence selon les fins n'est finalement que la distinction de ses fins : conserver le droit existant ou fonder un nouveau droit. Selon Benjamin, il faut abandonner l'idée selon laquelle la violence illégale est exclusive du droit : « On dira qu'un système de fins légales ne pourrait pas se conserver s'il était encore possible, dans un domaine quelconque, de viser des fins naturelles au moyen de la violence. Mais ce n'est là, dans un premier temps, qu'une affirmation purement dogmatique. »[22] La violence illégale sert au droit à la manière de la fondation d'un nouveau droit. La distinction de la violence selon le critère des fins n'est donc pas essentielle pour la critique de la violence. Pour Benjamin, la critique de la violence a besoin « d'un critère plus précis, d'une distinction dans le domaine des moyens eux-mêmes, abstraction faite des fins auxquelles ils servent. »[23] Cette distinction dans le domaine des moyens eux-mêmes n'est finalement pas la distinction entre violence conservatrice de droit et violence fondatrice de droit, mais la distinction entre violence mythique et violence divine. On tentera de clarifier cette seconde distinction plus tard. En tout cas, la distinction des violences selon leurs fins n'est pas essentielle, et donc, les fins auxquelles la violence sert n'importent pour les rapports

---

[22] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 215 ; GS 2 : 182.

[23] *Ibid.*, p. 211 ; GS 2 : 179. Dans son unique lecture de la *Critique de la violence*, Judith Butler considère la violence divine comme la violence sans fin : « La sorte de la violence qu'il [Benjamin] appelle "divine" n'est pas justifiée à travers une série de fins, mais elle constitue un "moyen pur". » (Butler, « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence" », *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World*, éd. Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan, New York : Fordham University Press, 2006, p. 211). Nous sommes d'accord avec Butler à ce propos. Mais sa conclusion sur ce propos est contradictoire. Elle essaie d'expliquer la violence divine par la notion de désir : « *Le désir de libérer la vie d'une culpabilité garantie à travers le contrat légal avec l'État – ce serait un désir qui provoque une violence contre la violence, celle qui cherche à libérer la vie d'un contrat à mort avec la loi, la mort de l'âme vivant par la force dure de la culpabilité.* » (*ibid.*, p. 211). Le désir peut-il être distingué de la fin ?

entre violence et droit. Certes, le contenu du droit est changeable selon les fins de violences exercées. Mais l'exercice de la violence ne touche aucunement le système même dans lequel la violence assure l'existence du droit. Dans ce sens, la violence illégale sert au système de droit, de même que la violence légale. Par conséquent, toute violence sert au droit.

2.7. La contradiction objective d'une situation de droit

Mais en même temps, toute violence est dangereuse pour le droit. La violence légale est aussi dangereuse pour le système de droit que la violence illégale. Selon Benjamin, la monopolisation de la violence par le droit ou par l'État et l'interdiction de la violence à l'individu caractérisent la maxime générale de la législation européenne actuelle, et elles sont nécessaires pour protéger le droit. Benjamin dit : « […] il faudra peut-être prendre en considération la surprenante possibilité que l'intérêt du droit à monopoliser la violence, en l'interdisant à l'individu, ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-même. »[24] Le droit ne veut pas seulement interdire à l'individu d'user de la violence de fin naturelle, mais d'user de la violence de fin légale. C'est parce que la violence conservatrice de droit est aussi dangereuse pour le droit que la violence fondatrice de droit. La monopolisation de la violence par le droit ne vise pas à pouvoir refouler la violence de fin naturelle par son omnipotence, mais à minimiser la fréquence des usages de n'importe quelle violence.

Pourquoi la violence de fin légale est-elle aussi dangereuse pour le droit que la violence de fin naturelle ? C'est parce que toute violence est hors du droit : « Que la violence, lorsqu'elle ne se trouve pas entre les mains du droit chaque fois établi, ne constitue pas une menace pour lui par les fins auxquelles elle peut viser, mais bien par sa simple existence hors du droit. »[25] Quand le droit exerce la violence pour sa fin, il se suspend par lui-même, pour lui-même. Alors, cette violence ne se trouve plus entre les mains du droit par le fait que celui-ci est suspendu. Dans ce sens, elle sert de nouveau à la fin naturelle, et elle n'est plus distinguée de la violence fondatrice de droit. Selon le cas, elle s'opposerait de nouveau au droit *par sa simple existence hors du droit*, malgré

[24] *Ibid*., p. 215 ; GS 2 : 182.

[25] *Ibid*., p. 215 ; GS 2 : 182.

qu'elle soit exercée par le droit. Benjamin appelle une telle situation la « contradiction objective d'une situation de droit » [*sachliche Widerspruch der Rechtslage*][26]. Et Benjamin la voit dans le droit de grève et dans le droit de guerre.

La grève est une violence légale. Certes, la grève n'est pas la violence physique : elle n'est qu'une activité suspendue. « Mais l'élément de violence dans une telle suspension de l'activité, dès lors que cette suspension s'accompagne du projet de reprendre ensuite, en principe, telle quelle, l'activité suspendue, sous certaines conditions qui, ou bien n'ont rien à voir avec elle, ou bien n'en modifient qu'un aspect extérieur. »[27] La grève est donc une violence, voire une violence de fin légale, parce que le droit de grève est juridiquement autorisé. Ici, Benjamin fait remarquer que, selon le cas, cette violence s'oppose au droit et à l'État malgré sa légalité, et que c'est le cas de la grève générale révolutionnaire : « Ici les travailleurs invoqueront toujours leur droit de grève, tandis que l'État qualifiera cette invocation d'abus, car, à ses yeux, le droit de grève n'a pas été entendu "ainsi", et il édictera ses mesures d'exception. »[28] Aux yeux des travailleurs, la grève générale révolutionnaire est légale (parce que le droit de grève est juridiquement autorisé), alors que, aux yeux de l'État, elle est illégale. Ici, Benjamin voit la *contradiction objective d'une situation du droit* dans laquelle par sa simple existence hors du droit, la fin de la violence légale ne serait plus distinguée de la fin illégale, c'est-à-dire de la fin naturelle : « Cette différence d'interprétation exprime la contradiction objective d'une situation du droit dans laquelle l'État reconnaît une violence dont les fins, en tant que fins naturelles, sont parfois traitées par lui avec indifférence, mais dans un cas critique (celui de la grève générale révolutionnaire) provoquent sa réaction hostile. »[29] La grève s'oppose toujours à l'État, malgré qu'elle soit reconnue par l'État, parce qu'elle est une violence, qui est hors du droit. Et elle ne serait plus distinguée de la violence fondatrice de droit : « Or la grève montre qu'elle a ce pouvoir, qu'elle est en mesure de fonder ou de transformer des relations de droit […]. »[30] La violence conservatrice de droit a toujours la possibilité de fonctionner en tant que violence fondatrice de droit, si celle-là est exercée par le droit. L'État craint cette fonction de la violence, et selon le cas, il provoque sa réaction hostile contre la grève. Le droit de grève contient ainsi essentiellement la contradiction objective d'une

[26] *Ibid*., p. 217 ; GS 2 : 184.

[27] *Ibid*., p. 217 ; GS 2 : 184.

[28] *Ibid*., p. 217 ; GS 2 : 184.

[29] *Ibid*., p. 217 ; GS 2 : 184.

[30] *Ibid*., p. 218 ; GS 2 : 185.

situation du droit.

En plus, Benjamin voit aussi cette contradiction objective d'une situation du droit dans le droit de guerre. « Le militarisme consiste à imposer en toute chose l'usage de la violence comme moyen pour les fins de l'État. »[31] Le militarisme est considéré comme une application de la violence comme moyen pour des fins légales. « Car la soumission des citoyens aux lois – ici à la loi du service militaire universel – est une fin légale. »[32] La violence exercée dans la guerre est donc une violence légale. Le militarisme force des citoyens à légalement user de la violence meurtrière. Là, le droit se suspend, en exerçant la violence meurtrière, qui se trouve hors de l'ordre de droit. Dans ce sens, cette violence viserait à la fin hors du droit, c'est-à-dire à la fin naturelle, malgré qu'elle soit une violence conservatrice de droit. Elle ne serait plus distinguée de la violence illégale. Une telle violence a toujours la possibilité de fondation d'un nouveau droit. Benjamin souligne alors le fait que depuis les conditions primitives qui connaissent à peine les ébauches de relations de droit public, la guerre produit toujours la « paix ». Celle-ci est un acte qui met un terme à la guerre par la fondation d'un nouveau droit : « Disons plus : le mot "paix", lorsqu'il est pris comme corrélatif du mot "guerre" […], désigne justement une sanction de ce genre, nécessaire pour toute victoire, sanction *a priori* et indépendante de toutes les autres relations de droit. Elle consiste en ce que les nouveaux rapports sont reconnus comme nouveau "droit" […]. »[33] Au moment de la « paix », une violence conservatrice de droit devient une violence qui fonde un nouveau droit indépendamment de toutes relations de droit existant et suspendu, et ce nouveau droit pourrait donc être incompatible avec le droit existant. Benjamin voit ainsi, dans le droit de guerre, la contradiction objective d'une situation du droit : « La possibilité d'un droit de guerre repose exactement sur les mêmes contradictions objectives dans la situation du droit que la possibilité du droit de grève : des sujets de droit sanctionnent des violences dont les fins restent, pour ceux qui les sanctionnent, des fins naturelles et, de la sorte, peuvent entrer en conflit, dans les cas critiques, avec leurs propres fins naturelles ou légales. »[34] Les propres fins des sujets de droit sont toujours légales pour le droit interne. Si Benjamin dit ici : « leurs propres fins naturelles ou légales », c'est parce que, semble-t-il, Benjamin est conscient que l'État vit à la fois la sphère de droit interne et celle de droit international, c'est-à-dire l'état

[31] *Ibid*., p. 220 ; GS 2 : 186.

[32] *Ibid*., p. 220 ; GS 2 : 186.

[33] *Ibid*., p. 219 ; GS 2 : 185-186.

[34] *Ibid*., p. 218 ; GS 2 : 185.

social de son intérieur et l'état de nature de son extérieur, et que le droit de guerre concerne ces deux sphères. En tout cas, l'important, c'est que la violence conservatrice de droit a toujours la possibilité d'entrer en conflit avec le droit, malgré qu'elle soit la violence sanctionnée et reconnue par celui-ci.

2.8. Le destin en tant qu'ordre inconnaissable qui décide de l'exercice de la violence

Les cas de droit de grève et de droit de guerre montrent la *contradiction objective d'une situation du droit* : par définition, la violence conservatrice de droit est assujettie au droit, qu'elle ne saurait modifier d'elle-même, parce que le droit est le fondement de son existence ; pourtant, dès que le droit l'exerce, elle devient illimitée, loin d'être assujettie à celui-ci, parce qu'il doit se suspendre lui-même par lui-même pour exercer la violence, laquelle élimine essentiellement l'application du droit. Par conséquent, la violence conservatrice de droit devient toute-puissante : elle pourrait revalider le droit existant et suspendu, ou bien, elle pourrait aussi fonder un autre droit et un autre ordre juridique de même que la violence fondatrice de droit. Et, si elle tente de fonder un nouveau droit, le droit existant pourrait exercer une autre violence conservatrice de droit contre elle pour se protéger (c'est le cas de l'opposition entre l'État et le peuple sur le droit de grève). Cependant, cet exercice de cette seconde violence provient d'une détermination hors du calcul du droit, parce que l'application des règles juridiques à la première violence est suspendue. Si l'État se détermine à considérer comme criminels des travailleurs qui exercent le droit de grève, cette détermination n'est qu'arbitraire et contingente. Celle-ci ne peut pas être déduite du calcul du droit, parce que celui-ci suspend l'application de son ordre à la grève. Le droit ne peut pas préalablement déterminer quand et où sa violence contre la violence s'exercerait. Ce caractère indéterminé de l'exercice de la violence conservatrice de droit est menaçant pour les gens qui agissent selon les lois, parce qu'ils ne pourraient pas préalablement savoir quelles actions légales provoqueraient la violence de l'État exercée contre eux. Autrement dit, toute action légale pourrait provoquer l'exercice de la violence conservatrice de droit contre elle. Benjamin dit : « […] la violence conservatrice du droit est une violence menaçante. Plus précisément, sa menace n'a pas le sens d'une dissuasion, comme l'interprètent des théoriciens libéraux mal informés. La dissuasion au sens exact du terme inclurait une détermination qui contredit à l'essence

de la menace et n'est obtenue par aucune loi, puisque l'espoir existe de se soustraire à ses prises. La loi se présente par là même comme plus menaçante, à la manière du destin dont il dépend que le criminel tombe sous le coup de la loi. »[35] Selon Benjamin, la notion de *destin* [*Schicksal*] caractérise ce caractère indéterminé de l'exercice de la violence conservatrice de droit. Par cette notion de destin, Benjamin présupposerait l'existence d'un ordre supérieur au droit qui est inconnaissable, mais qui domine le droit et les hommes. Certes, une détermination de l'exercice de la violence conservatrice de droit n'est qu'un pur accident dans le système de droit, mais elle est nécessaire et déterminée dans un ordre supérieur au droit, appelé destin. Benjamin voit la première figure du destin dans les lois non écrites au temps primitif, en disant : « Des frontières fixées et définies demeurent, au moins dans les temps primitifs, des lois non écrites. L'homme peut les transgresser sans le savoir, et être ainsi soumis à expiation. Car toute intervention du droit que provoque la transgression de la loi non écrite et inconnue s'appelle expiation et se distingue d'un châtiment. Mais de quelque façon malchanceuse qu'elle puisse frapper l'ignorant, l'expiation, au sens du droit, n'est pas un accident, c'est un destin, lequel ici se montre, une fois encore, dans son ambiguïté voulue. »[36] Selon Benjamin, la définition des frontières est le phénomène originaire de toute violence fondatrice de droit.[37] Alors que les frontières en tant que lois sont définies, elles demeurent inconnaissables, parce qu'elles sont des lois non écrites. On a donc toujours la possibilité de les transgresser sans le savoir, et on n'a pas de moyen d'échapper à cette transgression. C'est l'ordre juridique inconnaissable qui détermine celle-ci unilatéralement. Benjamin appelle cet ordre le *destin*. Le destin est une loi qui est en vigueur, mais qui est inconnaissable et insaisissable. Personne ne peut échapper au destin, parce que personne ne peut connaître celui-ci, alors qu'il est en vigueur et omniprésent. Et le destin impose d'expier la transgression des frontières inconnaissables. Concernant la notion d'expiation, on l'étudiera à la fin de ce chapitre. En tout cas, selon Benjamin, cette ambiguïté du destin caractérise des déterminations incalculables de l'exercice de la violence conservatrice de droit.

2.9. La violence mythique

[35] *Ibid*., p. 222 ; GS 2 : 188.

[36] *Ibid*., p. 237 ; GS 2 : 198-199.

[37] *Ibid*., p. 236 ; GS 2 : 198.

Cependant, non seulement l'exercice de la violence conservatrice de droit est incalculable, mais l'exercice de la violence fondatrice de droit est aussi incalculable, parce que la fin naturelle, à laquelle sert l'exercice de celle-ci, est hors de l'ordre juridique. Toute violence est donc la violence du destin. L'exercice de cette violence est indéterminé dans l'ordre du droit, mais il est déterminé dans un ordre supérieur et insaisissable. Suivant le destin, qui est une loi qui est en vigueur sans sa lisibilité, la violence fonde et conserve le droit. Le destin est ainsi l'origine du droit, et sous le destin, la violence fondatrice de droit n'est pas distinguée de la violence conservatrice de droit. Benjamin voit l'archétype de la violence du destin dans le mythe grec. En appelant cette violence du destin la *violence mythique* [*mythische Gewalt*], Benjamin considère la légende de Niobé comme un exemple remarquable de l'exercice de la violence mythique. La violence exercée par Apollon et par Artémis est un mélange des violences fondatrice et conservatrice de droit : « Certes il pourrait sembler que la conduite d'Apollon et d'Artémis fût un simple châtiment. Mais leur violence fonde un droit bien plutôt qu'elle ne punit une infraction à un droit existant. Si l'orgueil de Niobé lui attire le malheur, ce n'est point parce qu'il viole le droit, mais parce qu'il provoque le destin – pour un combat où ce dernier ne peut que vaincre et, tout au plus, ne génère un droit qu'en triomphant. »[38] Selon l'interprétation de la légende de Niobé par Benjamin, Niobé provoque le destin, qui exerce la violence et qui manifeste l'existence de sa loi non écrite. Et cette manifestation est considérée comme la fondation et la généralisation d'un nouveau droit, parce que celui-ci n'est qu'invisible avant l'exercice de la violence par le destin. Et ce nouveau droit sanctionne et légitime cette violence. Par sa légitimation, cette violence est désormais considérée comme une violence conservatrice de droit : « Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir [*Macht*], une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. »[39] La fondation

[38] *Ibid*., p. 234 ; GS 2 : 197.

[39] *Ibid*., p. 235-236 ; GS 2 : 197-198.

d’un nouveau droit n’est ainsi pas le congédiation de la violence qui manifeste ce droit, mais la légitimation de cette violence au nom de « pouvoir ». La légende de Niobé montre que sous le destin, la violence fondatrice de droit n’est pas distinguée de la violence conservatrice de droit. La violence de destin est donc la violence mythique, c’est-à-dire qu’elle est à la fois violence fondatrice de droit et violence conservatrice de droit.

2.10. Comparaison avec *La Dictature* de Schmitt

Il semble que la comparaison entre Benjamin et Carl Schmitt sert à clarifier ce que veut dire Benjamin par la notion de violence mythique : alors que l’idée schmittienne sur la souveraineté distingue la violence fondatrice de droit et la violence conservatrice de droit, Benjamin pense que sous le règne du destin en tant que loi non écrite, la distinction de la violence selon le critère des fins n’a aucun sens. Benjamin et Schmitt s’intéressent tous les deux à l’état d’exception, c’est-à-dire à l’état où se suspend le droit. Alors que Benjamin l’examine par la notion de violence, Schmitt le fait par la notion de dictature. Dans *La Dictature* (1921), Schmitt distingue la « dictature de commissaire » et la « dictature souveraine ». Cette distinction de la dictature correspond à la distinction benjaminienne entre violence conservatrice de droit et violence fondatrice de droit ; la dictature de commissaire a pour but de conserver le droit existant, alors que la dictature souveraine est révolutionnaire. Schmitt décrit le changement historique de concept de dictature : le concept originaire de dictature est celui de dictature de commissaire, alors que le concept moderne de dictature est celui de dictature souveraine. Selon Carl Schmitt, à l’origine, la dictature est une invention de la République romaine. Et le dictateur a un pouvoir illimité pendant les périodes de péril en vue de restaurer la Constitution, provisoirement suspendue : « Le dictateur, qui est désigné par le consul, sur requête du Sénat, a pour mission de mettre fin à la situation périlleuse qui est la raison de sa nomination, soit en menant une guerre (*dictatura rei gerendae*), soit en réprimant une sédition intérieure (*dictatura seditionis sedandae*) ; par la suite, il a également été désigné pour régler des affaires particulières, telles que l’organisation d’une assemblée du peuple (*comitiorum habendorum*), le plantage du clou qui, pour des raisons religieuses, devait être l’acte du *praetor maximus* (*clavi figendi*), la direction d’une enquête, la détermination des jours fériés, etc. Le dictateur est nommé pour six mois, mais selon une louable coutume de l’époque républicaine,

après avoir rempli sa mission, il abandonne sa charge dès avant l'expiration de ce délai. »[40] La dictature de commissaire a ainsi un pouvoir illimité de légiférer dans une situation périlleuse, en suspendant la loi, et elle abandonne sa charge extraordinaire après avoir rempli sa mission de mettre fin à la situation périlleuse. La fin de la dictature de commissaire est la conservation de droit, malgré que son moyen soit la suspension du droit. La dictature de commissaire correspond donc à la violence conservatrice de droit en terme de Benjamin. La dictature souveraine, quant à elle, s'oppose à la dictature de commissaire sous l'aspect des fins : la fin de la dictature souveraine est la fondation d'un nouveau droit. La dictature souveraine crée un état d'exception en vue d'instaurer une Constitution nouvelle : « La dictature souveraine, quant à elle, voit dans l'ordre existant, pris dans son ensemble, l'état de choses auquel elle entend mettre fin par son action. Elle ne suspend pas une Constitution en vigueur en vertu d'un droit fondé sur celle-ci, c'est-à-dire conforme à la Constitution ; elle cherche au contraire à instaurer l'état de choses qui rendrait possible une Constitution qu'elle considère comme étant la Constitution véritable. Elle n'invoque donc pas la Constitution en vigueur, mais une Constitution à établir. »[41] La suspension du droit par la dictature souveraine n'est pas provisoire ni temporaire, mais ce droit ne peut plus se mettre en vigueur, parce que la dictature souveraine fonde un nouveau droit. La fin de la dictature souveraine est la fondation du droit. La dictature souveraine correspond donc à la violence fondatrice de droit en terme de Benjamin. Et pour Benjamin, la distinction de ces deux dictatures selon le critère des fins n'a aucun sens ; pour Benjamin, la dictature de commissaire ne serait pas distinguée de la dictature souveraine. Ce que dit Benjamin par la notion de *contradiction objective d'une situation du droit*, c'est que la dictature de commissaire même est au-dessus de la Constitution, quand elle est effectuée par la Constitution. Certes, la fin de la dictature de commissaire est la conservation du droit ; mais la suspension du droit lui permet d'avoir un pouvoir illimité de légiférer, qui ne nécessite pas la référence au droit. Donc ce n'est pas l'État qui maîtrise le dictateur de commissaire, malgré que sa mission soit de servir à la conservation de l'État et du droit existant. Au contraire, c'est le dictateur de commissaire qui maîtrise l'État. Objectivement, bien sûr, il peut conserver le droit, mais il peut aussi fonder un nouveau droit. Une telle situation est ce que Benjamin appelle la contradiction objective d'une situation de droit. Carl Schmitt lui-même dit : « Celui qui maîtrise l'état d'exception a

---

[40] Schmitt, Carl, *La Dictature*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris : Seuil, 2000, p. 23-24.

[41] *Ibid*., p. 142.

donc la maîtrise de l'État, parce que c'est lui qui décide quand se produit cette situation et ce qu'il est nécessaire de faire en fonction des circonstances. »[42] La dictature de commissaire et la dictature souveraine maîtrisent toutes les deux l'État, parce qu'elles maîtrisent toutes les deux l'état d'exception. Et la décision de l'état d'exception ne peut aucunement être déduite du système de droit, parce que la décision de suspendre le droit est incommensurable avec la normalité du droit. Cette décision est incalculable pour le droit. Benjamin appelle celui qui décide de l'état d'exception le « destin ». Pour Benjamin, le destin est un ordre transcendant et métaphysique qui décide l'état d'exception selon sa loi non écrite. Et pour Carl Schmitt, celui qui décide de l'état d'exception est le « souverain ». Dans son œuvre sur la *Théologie politique* (1922), qui a été publiée un an plus tard que son œuvre sur *La Dictature* et la *Critique de la violence* de Benjamin, Schmitt définit ainsi le souverain : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle. »[43] Pour la notion schmittienne de souverain et pour la notion benjaminienne de destin, il s'agit de l'existence d'un ordre transcendant et métaphysique qui peut intervenir dans l'ordre de droit, malgré qu'il soit hors de cet ordre. Hors de l'ordre de droit, l'ordre transcendant peut décider le moment de suspendre le droit. Concernant la notion de décision, dans sa *Critique de la violence*, Benjamin l'utilise de la façon schmittienne. On le verra en détail plus tard.

2.11. L'état d'exception en tant qu'exclusion inclusive

Maintenant on est prêt à clarifier la lecture de Benjamin par Agamben. Agamben considère la *Critique de la violence* de Benjamin comme un travail de recherche sur la souveraineté : « Pour avoir exposé sans réserve le lien irréductible qui unit la violence et le droit, la *Critique* benjaminienne de la violence constitue la prémisse nécessaire, et aujourd'hui encore inégalée, de toute recherche sur la souveraineté. »[44] Agamben insiste ainsi sur l'indissociabilité entre la *Critique de la violence* de Benjamin et les idées schmittiennes sur la souveraineté. Comme nous

---

[42] *Ibid*., p. 36.

[43] Schmitt, Carl, *Théologie politique : 1922, 1969*, trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris : Gallimard, 1988, p. 15.

[44] Agamben, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris : Seuil, 1997, p. 73.

l'avons vu, selon Schmitt, le souverain est celui qui peut proclamer l'état d'exception et suspendre ainsi la validité du droit. Donc, pour Agamben, la *Critique de la violence* est un travail de recherche sur l'état d'exception. Et Agamben considère l'état d'exception comme l'état dans lequel la norme se maintient en relation avec l'exception dans la forme de la suspension : « L'exception est une espèce de l'exclusion. Elle est un cas singulier qui est exclu de la norme générale. Mais ce qui caractérise proprement l'exception, c'est que ce qui est exclu n'est pas pour autant absolument sans rapport avec la norme ; au contraire, celle-ci se maintient en relation avec elle dans la forme de la suspension. *La norme s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant.* L'état d'exception n'est donc pas le chaos qui précède l'ordre, mais la situation qui résulte de sa suspension. En ce sens l'exception est vraiment, selon son étymologie, *prise dehors* (*ex-capere*) et non pas simplement exclue. »[45] La violence est exercée avec la suspension du droit. Alors, certes, la violence est exclue de l'ordre juridique, parce qu'elle ne pourrait être exercée sans la suspension de la validité de la loi. Mais cela ne signifie pas qu'elle n'est une puissance purement extérieure au droit ; elle est incluse dans l'ordre juridique au sens où le droit se réfère à elle. Agamben souligne ainsi une telle structure de l'inclusion paradoxale de ce qui est exclu. Et il l'appelle « *exclusion inclusive* »[46]. L'exclusion inclusive caractérise la relation entre le droit et la violence dans l'état d'exception. La violence est l'origine du droit, mais précisément parlant, elle ne l'est que si elle est impliquée dans la sphère du droit à travers l'état d'exception. C'est ce que veut dire Agamben par cette notion d'exclusion inclusive : « Si l'exception est la structure de la souveraineté, alors la souveraineté n'est ni un concept exclusivement politique, ni une catégorie exclusivement juridique ; elle n'est pas non plus une puissance extérieure au droit (Schmitt), ni la norme suprême de l'ordre juridique (Kelsen) : elle est plutôt la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension. »[47] Ici, la vie signifie quelque chose qui n'est pas réductible à la sphère du droit, ainsi que la violence. Quand le droit inclut la violence en lui-même à travers sa propre suspension, la violence lui permet de se maintenir soit en forme de conservation de droit, soit en forme de fondation de droit. Concernant la violence, il ne s'agit pas des fins auxquelles elle sert, mais de sa relation avec le droit en tant qu'exclusion inclusive, dans laquelle la violence produit le droit. Agamben dit : « Aussi longtemps que l'état d'exception se distingue du cas normal, la

[45] *Ibid*., p. 25.

[46] *Ibid*., p. 29.

[47] *Ibid*., p. 36.

dialectique entre la violence qui fonde le droit et la violence qui le conserve n'est pas vraiment brisée : la décision souveraine apparaît simplement comme le moyen terme à travers lequel s'accomplit le passage de l'une à l'autre. En ce sens, on peut dire que la violence souveraine fonde le droit, puisqu'elle affirme la légitimité d'un acte qui serait autrement illicite, et que dans le même temps elle le conserve, puisque le contenu du nouveau droit n'est que la conservation de l'ancien. Quoi qu'il en soit, malgré leur indifférence, le lien entre la violence et le droit est préservé. »[48] Le lien entre la violence et le droit, en tant qu'exclusion inclusive, est toujours préservé même si le droit est soit conservé, soit de nouveau fondé. Ce lien est la structure originaire du droit dans laquelle la distinction entre la violence conservatrice de droit et la violence fondatrice de droit n'a aucun sens. Ces deux violences provoquent toutes les deux l'état d'exception, et cet état d'exception est caractérisée par la structure d'exclusion inclusive, c'est-à-dire qu'il est inclus dans la structure du droit, malgré qu'il est exclus de l'état normal. La notion d'exclusion inclusive d'Agamben nous permet ainsi de comprendre plus clairement ce que pense Benjamin dans sa *Critique de la violence*.

2.12. Être-en-vigueur sans signifier

En plus, Agamben propose de comprendre la notion benjaminienne de destin à la lumière du concept kantien de « simple forme de la loi », malgré qu'il ne mentionne pas directement cette notion de destin dans *Homo sacer*. Comme nous avons vu, pour Benjamin, le destin est la loi transcendante qui n'est ni visible ni prévisible mais intervient dans l'ordre du droit. Le destin provoque la pure mise en vigueur de la loi non écrite et le simple fait qu'on doit se référer à quelque chose d'inconnaissable. Dans *Homo sacer*, Agamben présente une lettre du 20 septembre 1934 de Scholem à Benjamin. Dans cette lettre, Scholem considère le rapport avec la loi que décrit Kafka dans *Le Procès* comme « néant de la révélation » et « être-en-vigueur sans signifier »[49]. Et en appelant, suivant Jean-Luc Nancy, l'exception le *ban*,[50] Agamben affirme que le ban est caractérisé par cette notion d'*être-en-vigueur sans signifier* : « *Être-en-vigueur*

[48] *Ibid*., p. 74.

[49] *Ibid*., p. 60.

[50] *Ibid*., p. 36. Agamben reprend une indication de J.-L. Nancy sur le ban (l'ancien terme germanique qui désigne aussi bien l'exclusion de la communauté que le commandement et l'enseigne du souverain).

sans signifier (Geltung ohne Bedeutung) : rien ne saurait mieux définir la situation de la loi dans le roman de Kafka que cette formule avec laquelle Scholem définit le ban dont notre époque ne parvient pas à venir à bout. »[51] C'est-à-dire que, selon Agamben, le destin, ou l'ordre inconnaissable dans l'état d'exception, est caractérisé par cette notion d'*être-en-vigueur sans signifier*. C'est parce que le destin montre la pure mise en vigueur de la loi qu'on ne peut pas connaître, c'est-à-dire qui ne signifie rien pour nous. Ensuite, Agamben rapporte cette notion d'*être-en-vigueur sans signifier* à la notion kantienne de *simple forme de la loi* : « C'est chez Kant que la forme pure de la loi comme "être-en-vigueur sans signification" apparaît pour la première fois dans la modernité. Ce que Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, appelle la "simple forme de la loi" […] est, de fait, une loi réduite au degré zéro de sa signification et qui pourtant reste comme telle en vigueur. »[52] Pour Agamben, la notion kantienne de *simple forme de la loi* correspond ainsi à la notion d'*être-en-vigueur sans signifier* de Scholem, c'est-à-dire à la notion benjaminienne de destin. C'est parce que, chez Kant, la simple forme de la loi indique que celle-ci reste comme telle en vigueur, malgré qu'elle n'ait aucune matière. Selon Kant, la loi dans sa simple forme n'a aucune matière : « Or, il ne reste d'une loi, dès lors que l'on y fait abstraction de la matière, c'est-à-dire de tout ob-jet de la volonté (en tant que fondement de la détermination), rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle. »[53] Certes, la loi dans sa simple et pure forme n'a aucune matière, mais elle reste comme telle en vigueur. Elle est en vigueur sans signification. Elle est donc équivalente à la notion benjaminienne de destin.

2.13. Forme simple de la loi, liberté et impératif catégorique chez Kant

En fait, dans sa *Critique de la violence*, Benjamin lui-même traite de l'idée kantienne de l'éthique. Pour comprendre la relation entre la critique de la violence de Benjamin et la pensée kantienne de l'éthique, il faut tout d'abord clarifier quelle place occupe cette idée kantienne de « simple forme de la loi » dans l'idée kantienne de

[51] *Ibid*., p. 61.

[52] *Ibid*., p. 61.

[53] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad., Jean-Pierre Fussler, Flammarion : Paris, p. 121 ; AK V, 27. C'est une citation faite par Agamben (Agamben, *Homo sacer*, t. 1, p. 61).

l'éthique. Kant établit une distinction entre deux types de loi : la loi naturelle du monde sensible et la loi appartenant au monde intelligible. Cette distinction des lois est équivalente à la distinction des deux sphères de la théorie de connaissance : noumène et phénomène. Alors que le phénomène est sensible et connaissable, le noumène est suprasensible, intelligible et inconnaissable. Dans l'éthique kantienne, il s'agit d'une distinction entre la loi appartenant à la sphère des phénomènes et la loi appartenant à la sphère des noumènes : cette deuxième est « une loi qui ne peut pas du tout être comptée parmi les lois naturelles du monde sensible »[54]. Et cette loi appartenant au monde intelligible est la loi morale pour Kant. La simple forme de la loi est considérée comme la loi appartenant aux noumènes : « Puisque la simple forme de la loi peut seulement être représentée par la raison, que, partant, elle n'est pas un objet des sens, qu'en conséquence, elle ne fait pas non plus partie des phénomènes, la représentation de cette forme, en tant que fondement de la détermination de la volonté diffère donc de tous les fondements de la détermination des événements de la nature selon la loi de causalité, étant donné qu'il faut que les fondements déterminants de ces derniers soient eux-mêmes des phénomènes. »[55] La simple forme de la loi est distincte de la loi qui a les sens, de la loi de causalité du monde sensible. La simple forme de la loi est donc la loi morale, qui est inconnaissable et appartient au monde intelligible. Et selon Kant, cette loi morale érige un critère suprême de jugement pour la moralité. Cependant, ce critère suprême est inconnaissable, parce qu'il se situe hors de la causalité du monde sensible. La moralité kantienne est qu'on se réfère à ce critère inconnaissable. Alors Kant dit que la volonté se référant à cette simple forme de la loi est la volonté libre : « Donc une volonté à laquelle la simple forme législatrice de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre. »[56] Pour Kant, cette liberté a ses deux significations distinctes : indépendance de toute causalité du monde sensible et soumission de la volonté à la loi du monde intelligible. Chez Kant, il existe deux manières distinctes de définir la liberté : « La liberté de l'arbitre est son indépendance, quant à sa détermination, de tous les mobiles sensibles ; tel est le concept négatif de la liberté. Le concept positif de la liberté est la faculté de la raison pure d'être par elle-même pratique. Mais cela n'est pas autrement possible que par la soumission des maximes de toute

[54] *Ibid*., p. 152 ; AK V, 50.

[55] *Ibid*., p. 123 ; AK V, 28-29.

[56] *Ibid*., p. 123-124 ; AK V, 29.

action à la condition de pouvoir servir de loi universelle. »[57] Alors que le concept négatif de la liberté signifie la libération de la loi sensible, le concept positif de la liberté signifie la soumission à la loi suprasensible, c'est-à-dire à la simple forme de la loi.

Autrement dit, la liberté réalise à la fois ces deux choses : la libération de la causalité du monde sensible et la soumission à la loi supérieure à cette causalité. La causalité signifie la relation de la cause à l'effet qu'elle produit, et cette relation est suspendue dans la loi intelligible. Libérée de toute contrainte des autres causes, la volonté libre n'a que sa cause en soi. L'auto-donation de la cause caractérise ainsi la volonté libre, et la soumission à la loi intelligible s'identifie à cette auto-donation. Kant appelle la cause en soi la *fin*, la cause produisant l'effet le *moyen* : « Or ce qui sert à la volonté de principe objectif pour se déterminer elle-même, c'est la *fin*, et, si celle-ci est donnée par la seule raison, elle doit valoir également pour tous les êtres raisonnables. Ce qui, au contraire, contient simplement le principe de la possibilité de l'action dont l'effet est la fin s'appelle *moyen*. »[58] Donc la liberté kantienne est à la fois la libération du moyen et la soumission à la fin. Kant appelle cette soumission à la fin en soi l'impératif catégorique. Et il le formule ainsi : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.* »[59] Cet impératif dit que la soumission à la loi intelligible, en tant que la fin en soi, s'identifie à la libération de l'ordre sensible, en tant que le moyen relatif aux autres causes. L'impératif catégorique veut dire l'identification des concepts négatif et positif de la liberté.

2.14. Impératif catégorique et état d'exception

Alors qu'Agamben rapporte la notion kantienne de simple forme de la loi à la notion benjaminienne de destin, Benjamin lui-même rapporte l'impératif catégorique kantien à sa notion de destin. Pour Benjamin, l'impératif catégorique, en tant qu'identification des concepts négatif et positif de la liberté, s'identifie à l'état

---

[57] Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. 1, Doctrine du droit*, préf. par M. Villey, introduction et traduction par A. Philonenko, 2e éd, Paris : J. Vrin, 1979, p. 87-88.

[58] Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction et notes par Victor Delbos, préf. de Monique Castillo, postf. de Victor Delbos, Paris : Librairie générale française, 1993, p. 103.

[59] *Ibid*., p. 105.

d'exception. Alors que le concept négatif de la liberté correspond à la suspension du droit existant, le concept positif de la liberté correspond à la soumission au destin, en tant que loi non écrite. Pour Benjamin, l'impératif catégorique kantien indique que la suspension du droit existant et la soumission au destin se passent en même temps dans l'état d'exception. Par là, Benjamin veut dire qu'on ne peut pas déduire de l'impératif catégorique kantien la critique du système du droit soutenu par la violence en tant que son exclusion inclusive. C'est parce que l'impératif catégorique s'identifie précisément à l'état d'exception en tant que l'exclusion inclusive du droit. Benjamin mentionne ici la critique du service militaire obligatoire par les pacifistes et par les activistes. Si, par la notion d'impératif catégorique, ils critiquent simplement le service militaire obligatoire en tant que « moyen » au sens kantien, ils ne comprennent pas ce qui se passe dans le cas du service militaire obligatoire. Tout d'abord, le service militaire obligatoire suspend le droit (le droit permet aux citoyens de tuer des gens d'autres pays, en se suspendant lui-même), de même que d'autres violences conservatrices de droit. Il faut réfléchir sur le service militaire universel à la lumière de l'état d'exception, de même que d'autres violences légales : « en réalité, puisque le service militaire obligatoire est un cas d'application de la violence conservatrice de droit, un cas que rien en principe ne distingue des autres, le critiquer efficacement est une tâche bien moins aisée qu'on ne le croirait d'après les déclamations des pacifistes et des activistes. Elle se confond bien plutôt avec la critique de toute violence légale ou exécutive, et il est impossible d'en venir à bout si l'on se contente d'un programme plus limité. »[60] Par conséquent, il est impossible de considérer le service militaire obligatoire comme un exemple de la contrainte de l'ordre juridique. Ce que fait le service militaire universel n'est pas de soumettre des gens à l'ordre juridique existant, mais de suspendre celui-ci, c'est-à-dire de libérer des gens de la contrainte de l'ordre juridique qui interdit le meurtre. Le service militaire universel correspond ainsi au concept négatif de la liberté kantienne, et la demande de la liberté de la contrainte est compatible avec le service militaire universel malgré le gré des pacifistes. En plus, cette liberté de la contrainte de l'ordre juridique ne signifie pas la liberté de tout ordre, mais elle est indissociable de la soumission au destin, ou à la contrainte de l'ordre supérieur à l'ordre du droit existant. Certes, l'impératif catégorique nous contraint de ne reconnaître aucune contrainte dans la personne de chaque individu. Mais cette contrainte de l'impératif catégorique est une autre contrainte, c'est-à-dire la contrainte de l'ordre supérieur à l'ordre de toute causalité naturelle. Chez Kant, le concept positif de la liberté kantienne est indissociable

[60] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 220 ; GS 2 : 187.

de son concept négatif. Cette indissociabilité des concepts positif et négatif de la liberté kantienne s'identifie à l'indissociabilité de l'état d'exception et du destin. Donc Benjamin dit que la critique du droit existant par l'impératif catégorique est impuissante en raison de cette identification : « Si l'on ne veut pas en rester aux proclamations d'un anarchisme tout bonnement puéril, il va de soi qu'on ne saurait non plus se retirer d'affaire en déclarant qu'à l'égard de la personne on ne reconnaît aucune contrainte et qu' "il est permis de faire tout ce qui vous plaît". […] l'invocation si souvent tentée de l'impératif catégorique, avec son programme minimal parfaitement hors de doute : "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen", ne suffit pas non plus, en elle-même, à cette critique [la critique du service militaire universel]. Car le droit positif, là où il est conscient de ses racines, prétendra parfaitement reconnaître et favoriser l'intérêt de l'humanité dans la personne de chaque individu. Il voit cet intérêt dans la représentation et la conservation d'un ordre institué par le destin. Si cet ordre, que le droit prétend à juste titre défendre, ne doit échapper à la critique, il ne donne pourtant pas prise à une contestation qui se mène au seul nom d'une informe "liberté", sans être en mesure de définir un ordre supérieur de liberté. Cette contestation est totalement impuissante si elle ne vise point l'ordre de droit lui-même, dans sa tête et dans ses membres [*an Haupt und Gliedern*], mais des lois ou des coutumes singulières [...]. »[61] L'intérêt de l'humanité dans la personne de chaque individu est un ordre supérieur à toute causalité naturelle, c'est-à-dire l'ordre appartenant au monde intelligible. En terme de Benjamin, c'est le destin. Et le droit doit son existence au destin aussi longtemps que celui-ci peut le suspendre et produire. Dans ce sens, le droit est indissociable du destin, ainsi que l'*informe liberté* en tant que concept négatif de la liberté kantienne est indissociable de l'*ordre supérieur de liberté* en tant que concept positif de la liberté kantienne. C'est pourquoi, si par le concept d'impératif catégorique, les pacifistes contestent simplement la nature forcée de chaque loi singulière telle que le service militaire universel, alors ils ignorent un double sens de la liberté kantienne, et, en raison de cette ignorance, ils n'atteignent pas à la compréhension des *racines* du droit, c'est-à-dire de ses relations avec le destin. L'impératif catégorique kantien s'identifie précisément à la suspension du droit et à la soumission au destin.

[61] *Ibid*., pp. 220-221 ; GS 2 : 187.

2.15. Le corps politique

On va prêter attention à une expression allemande de la dernière citation : *an Haupt und Gliedern*. C'est une expression idiomatique, et si on le traduit en français, alors c'est totalement, entièrement, etc. Mais Maurice de Gandillac, le traducteur français de ce texte de Benjamin, le traduit littéralement : dans la tête et dans les membres. Gandillac aurait raison, parce que cette traduction permet de comprendre l'ordre du droit de deux façons distinctes : l'ordre du droit *dans sa tête* en tant que l'ordre de destin, et l'ordre du droit *dans ses membres* en tant que l'ordre normal du droit. S'il en est ainsi, ensuite, il faut mettre en question ces métaphores corporelles de tête et de membres. Celles-ci ne sont valables que si la métaphore d'un corps est liée à la sphère politique. C'est-à-dire que le destin correspond à la tête d'un corps, alors que l'ordre juridique correspond aux membres de ce corps. Ce corps unique désigne l'unité du destin et de l'ordre juridique, bien que ceux-ci soient irréductibles l'un à l'autre, ainsi que la tête et les membres fonctionnent dans l'unité d'un corps unique. Dans l'unité de ce corps, la suspension du droit est considérée comme la transition du droit au destin, alors que la revalidation du droit est considérée comme la transition du destin au droit. Le corps désigne ainsi le lieu de l'unification et de la transition entre le droit et le destin. Et le corps même en tant que relation entre le droit et le destin est maintenu, soit que le droit soit suspendu, soit que le droit soit revalidé. Ces métaphores corporelles de tête et de membres servent ainsi à exprimer la relation entre le droit et le destin qui est toujours conservée malgré toute possibilité de transitions entre eux. En un mot, la métaphore de corps sert à désigner la continuité perpétuelle de la structure mythique de droit, quoi que devienne la forme de droit.

En plus, ces expressions corporelles sont susceptibles d'être utilisées pour désigner la communauté chrétienne : l'Église en tant que communauté chrétienne est le corps du Christ. Selon cette doctrine de corps mystique du Christ, le Christ est la « tête »[62] et les chrétiens sont les « membres » du corps du Christ.[63] Les chrétiens s'unissent au Christ dans son corps, c'est-à-dire dans l'Église. Des expressions corporelles de tête et de membres désignent ainsi la communauté chrétienne. Ici, nous n'avons pas l'intention de suivre l'histoire des interprétations théologiques de cette doctrine du corps mystique du Christ. Dans le cadre de la lecture de la *Critique de*

[62] *Lettre de saint Paul Apôtre aux Ephésiens*, I, 22-23.

[63] *Première lettre de saint Paul Apôtre aux Corinthiens*, XII, 27.

violence de Benjamin, on se contente de faire remarquer que la doctrine de corps mystique du Christ consiste dans la métaphore de corps, qui pourrait désigner l'unité du sacré et du profane, et que, dans ce sens, il y aurait des affinités entre cette doctrine de corps mystique du Christ et l'idée benjaminienne de la violence mythique. De fait, Agamben propose de lire l'idée benjaminienne sur la relation entre le droit et la violence en lumière des *Deux Corps du Roi* de Kantorowicz, qui insiste sur l'inséparabilité entre la théorie de souveraineté et la théologie politique chrétienne. Selon Agamben, le corps mystique du Christ correspond à la notion benjaminienne de « vie nue » : le destin et le droit sont unifiés dans la « vie nue », ainsi que le sacré et le profane sont unifiés dans le corps mystique du Christ. On ne peut comprendre la « vie nue » qu'à travers l'analogie avec le corps mystique du Christ. Cette analogie clarifie que la « vie nue » est le lien indissoluble qui unit le droit et la violence.

2.16. La vie nue et sa sacralisation

Avant de suivre la lecture de la « vie nue » par Agamben, on va voir la définition de la « vie nue » par Benjamin même. Pour Benjamin, la « vie nue » est la vie qui est séparée de toutes les choses qui la concernent, et qui n'appartient qu'à elle-même. La « vie nue » indique le simple fait de vivre, et elle n'a ni son sens politique, en tant que vie politique, ni son sens religieux, en tant que vie religieuse. Selon Benjamin, ce qui caractérise la modernité, c'est que les hommes modernes se réfèrent à un certain théorème sur une telle vie : « Ce théorème est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée, soit qu'ils rapportent cette proposition à toute vie animale, voire végétale, soit qu'ils la restreignent à la vie humaine. Leur argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs, se présente ainsi : "Si je ne tue pas, je n'instituerai jamais sur terre le règne de la justice […], pense l'intellectuel terroriste […]. Quant à nous, nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence, se situe l'existence en elle-même." »[64] En citant *Das Ziel – Jahrbuch für geistige Politik* de Kurt Hiller, Benjamin fait ainsi remarquer la sacralisation de la « vie nue » dans la modernité. Étant sacrée, la « vie nue » est supérieure à la vie politique ou religieuse. Dans la modernité, la « vie nue », en tant que sphère autonome de vie, est considérée comme supérieure à la

[64] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 240 ; GS 2 : 201.

vie qui appartient à d'autres sphères qu'elle-même.

Et Benjamin pense que ce théorème n'est né que dans la modernité : « Sur l'origine du dogme qui affirme le caractère sacré de la vie il vaudrait la peine de faire une recherche. Il se peut, il est même vraisemblable, que ce dogme soit récent, à titre d'ultime égarement de la tradition occidentale affaiblie qui cherche dans le cosmologiquement impénétrable le sacré qu'elle a perdu. »[65] L'hypothèse que propose Benjamin, c'est que la modernité se caractérise par la substitution du règne de la « vie nue » au règne de la religion. Dans la modernité, la tradition chrétienne perd son caractère sacré, et la « vie nue » hérite de ce caractère sacré de la tradition chrétienne.

2.17. La chute de l'autorité de l'Église et la sécularisation

En ce qui concerne la perte du sacré dans la tradition chrétienne occidentale, il s'agirait de la chute de l'autorité de l'Église catholique et de l'invalidité de la doctrine théologico-politique selon laquelle l'Église est supérieure à toutes les choses profanes, politiques, étatiques et légales. Selon les théories théologico-juridiques du Moyen Âge, l'Église catholique détient son autorité qui est supérieure à l'ordre juridique profane, parce qu'elle est proche de Dieu. L'*augustinisme politique* est une théorie exemplaire de cette théologico-politique. Selon l'augustinisme politique, l'Église est médiatrice, et au travers d'elle, on peut réaliser la solidarité incarnée entre l'ici-bas et l'au-delà. La véritable communauté chrétienne, réalisation du plus haut dessein terrestre qui se puisse concevoir, c'est le rassemblement de la totalité des fidèles au sein de l'Église, entièrement subordonnée aux fins éternelles, sous la houlette d'un pasteur unique, qui est l'homme le plus proche de Dieu parmi des hommes exclusivement dévoués au service divin. Cette logique de proximité de Dieu autorise le rôle médiateur de l'Église, et aussi elle assure la hiérarchie de théologico-politique : stricte subordination de l'inférieur (la puissance temporelle) au supérieur (l'autorité spirituelle).[66] L'Église catholique était ainsi sacrée dans la tradition chrétienne occidentale. Pourtant, la Réforme et les Lumières l'ont privé de son caractère sacré, et elles ont provoqué la chute de l'Église. La formule de l'*Aufklärung* est la libération par rapport au dogme.

---

[65] *Ibid.*, p. 241 ; GS 2 : 202.

[66] Voir Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 2005, p. 300.

Kant dit : « *Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute*. La *minorité* est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. »[67] C'est-à-dire que les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de la dépendance du dogme de l'autorité de l'Église catholique. Elles visent à l'invalidité de l'autorité de l'Église, à l'affranchissement par rapport au dogme et à l'autonomie de la raison. Ainsi se passent la perte d'influence de la religion sur la société moderne et la rationalisation de la vie humaine. On peut considérer la Réforme comme une origine de ce mouvement, parce que Luther vise la rationalisation de la croyance, ou le salut sans aucun intermédiaire de l'Église.

L'*Aufklärung* affirme ainsi la sécularisation en tant que sortie de la religion ou perte du sacré. La modernité est alors considérée comme l'époque de la sécularisation. Pourtant, cette notion de sécurisation est un sujet controversé parmi des philosophes de l'époque. La perte du caractère sacré de l'Église catholique signifie-t-elle le retrait du religieux ? Alors que les philosophes des Lumières répondent oui, Max Weber répond non. Weber réclame contre l'idée de l'*Aufklärung* selon laquelle on sort de la domination de l'Église. Selon Weber, « la Réforme ne signifiait certes pas l'élimination de la domination de l'Église dans la vie de tous les jours, elle constituait plutôt la substitution d'une *nouvelle* forme de domination à l'ancienne. »[68] Weber considère la sécularisation non pas comme la sortie de la religion, mais comme le transfert de la vie religieuse dans la vie séculière. Chez Weber, il s'agit de l'ascétisme chrétien. Là, on fuyait le monde séculier dans la solitude, en s'enfermant dans la vie monastique. Pourtant, dans la modernité, dans l'époque du *désenchantement du monde* – « l'élimination de la magie en tant que technique de salut » –, l'ascétisme chrétien se répand sur le monde séculier, il pénètre tous les domaines de la vie séculière, et il devient l'esprit capitaliste. La vie séculière s'imprègne ainsi de la vie religieuse dans la sécularisation. Comme Rainer Rochlitz le fait remarquer,[69] Benjamin sait bien cette

---

[67] Kant, Emmanuel, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse et Heinz Wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, 1989, p. 497 ; AK VIII, 35.

[68] Weber, Max, „Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen, 1920, S. 20.

[69] Rochlitz, Rainer, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992, p. 313.

idée wébérienne de sécularisation. Un texte de la même année que la *Critique de la violence*, intitulé *Le capitalisme comme religion* (1921), montre qu'il est au courant des écrits de Weber sur la sociologie de la religion, en considérant le capitalisme comme « un phénomène essentiellement religieux »[70]. Cela est un élément qui justifie notre lecture de la *Critique de la violence* : Max Weber est un arrière-plan de cette œuvre.

Cependant, on pourrait dire que la *Critique de la violence* concerne théoriquement la problématique de Carl Schmitt – plutôt que celle de Weber – parce que, alors que Weber étudie la sécularisation dans l'esprit des travailleurs, Carl Schmitt étudie la sécularisation dans la sphère politique et juridique. Carl Schmitt ne considère pas la sécularisation comme le retrait du religieux, mais comme un transfert dans le champ du politique de schémas élaborés dans le champ théologique : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent –, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. »[71] Pour Schmitt, l'état d'exception est sacré, c'est-à-dire supérieur à l'ordre juridique existant, malgré qu'il soit propre à la sphère profane. Hors de l'ordre juridique, l'état d'exception est donc une figure sécularisée du sacré. Le sacré n'est pas perdu dans le temps moderne, mais il est transféré dans la sphère politique. La sécularisation au sens schmittien est donc le transfert du sacré dans la sphère politique.

2.18. La vie nue en tant que sacré sécularisé

Le transfert du sacré dans la politique présente deux mouvements : la division de la sphère profane en deux et la hiérarchisation de ces deux sphères divisées. Par conséquent, en s'excluant de l'ordre juridique existant et en devenant sacré, l'état d'exception est considéré comme l'état supérieur à l'ordre juridique existant. Comme nous avons vu, chez Benjamin, le destin joue le même rôle, parce qu'il est sacré hors de l'ordre juridique. Pourtant, Benjamin n'insiste pas sur le transfert du sacré dans le destin en tant que l'ordre métaphysique, mais sur le transfert du sacré dans la « vie nue », qui

[70] Benjamin, Walter, GS 6 : 100.

[71] Schmitt, Carl, *Théologie politique*, p. 46.

est autonome à l'ordre politique et à l'ordre religieux. Pour clarifier cette sacralisation de la « vie nue », il faut savoir où se situe la « vie nue » dans le schéma de l'ordre juridique en tant qu'ordre séculier, et du destin en tant qu'ordre spirituel. Et pour répondre à cette question, il faut tout d'abord clarifier la notion benjaminienne de *culpabilité* [*Verschuldung*] ou de *faute* [*Schuld*]. Par sa lecture de la légende de Niobé, Benjamin fait remarquer l'inséparabilité entre la violence du destin et la faute : « La violence qui fond sur Niobé vient donc de la sphère incertaine et ambiguë du destin. Elle n'est pas proprement destructrice. Bien qu'elle apporte aux enfants de Niobé une mort sanglante, elle respecte la vie de la mère, qu'elle laisse, alourdie seulement par la mort de ses enfants d'une plus grande culpabilité, comme éternelle et muette porteuse de la faute, mais aussi comme borne frontière entre les hommes et les dieux. »[72] La caractéristique remarquable de la violence mythique du destin est que celle-ci n'ôte pas la vie de tous les gens. Elle laisse vivre certaines personnes, alors qu'elle tue les autres. Elle n'est pas entièrement destructrice, et plutôt elle ne *peut* pas être entièrement destructrice, parce que, si elle tuait tous les hommes, il n'y aurait personne qui porterait la culpabilité. Elle tue des gens, parce qu'ils sont coupables sous le destin. Et tout le monde peut être coupable sous le destin, parce que la menace du destin est justement l'impossibilité de savoir qui est coupable pour le destin. Pourtant, si la violence mythique tue tous les gens, il n'existe plus la communauté où elle ne puisse fonder le nouveau droit. La violence mythique doit donc laisser vivre certains coupables pour qu'il subsiste la communauté où les survivants se soumettent au nouveau droit fondé par cette violence mythique. La vie des survivants sous le destin est la « vie nue » : d'un côté, elle est exclue de l'ordre juridique existant, parce qu'elle est toujours exposée au meurtre en état d'exception ; d'un autre côté, elle est aussi exclue de l'ordre meurtrier du destin, parce que celui-ci la laisse survivre pour que des survivants représentent la mise en vigueur de cet ordre du destin. Exclue à la fois de l'ordre juridique et du destin, la « vie nue » est porteuse de la culpabilité, c'est-à-dire de la mise en vigueur du destin invisible. Non seulement, la « vie nue » est supérieure à l'ordre juridique dans la mesure où, hors de l'ordre juridique, elle est « susceptible d'être lésée par d'autres hommes »[73] ; mais elle est aussi supérieure au destin dans la mesure où le destin ne pourrait fonder le droit sans elle. Caractérisée par la vulnérabilité et par la survie, la « vie nue » est supérieure à la fois à l'ordre juridique et au destin. Elle est ainsi sacrée en tant que porteuse de la validité du destin : « ce qui est ici qualifié de sacré est ce que l'ancienne

[72] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 235 ; GS 2 : 197.

[73] *Ibid*., p. 241 ; GS 2 : 201.

pensée mythique désignait comme porteur de culpabilité : la vie nue. »[74] En s'excluant à la fois de l'ordre juridique et du destin, la « vie nue » est sacrée, elle est aussi l'intermédiaire qui unifie ces deux ordres. Benjamin introduit ainsi la « vie nue » en tant qu'intermédiaire au dualisme schmittien de l'ordre juridique existant et de l'état d'exception. Chez Schmitt, le transfert du sacré dans la sphère politique divise cette sphère politique en deux et hiérarchise ces deux sphères divisées. Certes, chez Benjamin aussi, le transfert du sacré dans la « vie nue » divise la sphère politique en deux aussi longtemps qu'il s'appuie sur le dualisme du droit et de la violence. Mais pour Benjamin, le transfert du sacré dans la sphère politique ne sacralise pas la sphère de violence, mais la « vie nue », c'est-à-dire l'intermédiaire entre ces deux sphères de droit et de violence. Par sa vulnérabilité et par sa survie, la « vie nue » en tant qu'intermédiaire est supérieure, tant à la sphère de droit qu'à la sphère de violence.

2.19. *Homo sacer* chez Agamben

Maintenant on est prêt à examiner l'interprétation de la « vie nue » par Agamben. Dans son livre sur *Homo sacer*, Agamben identifie la « vie nue » à une obscure figure du droit romain archaïque, à l'*homo sacer*. Cela permet clairement de comprendre la structure de la « vie nue ». Cependant, nous devons en même temps souligner la singularité de cette lecture d'Agamben de la *vie nue*. Si Agamben identifie la vie nue à une figure du droit romain archaïque, cela signifie qu'il ignore la thèse benjaminienne de la nature *moderne* du dogme du caractère sacré de la vie (comme nous l'avons vu, Benjamin pense que ce dogme est la forme moderne de la religion, et qu'il remplace l'autorité perdue de l'Église catholique). Mais malgré cela, il semble que la figure d'*homo sacer* serve à comprendre la structure de la *vie nue*. En tout cas, Agamben identifie la *vie nue* à l'*homo sacer* comme suit : « Le protagoniste de ce livre est la vie nue, c'est-à-dire la vie *tuable* et *insacrifiable* de l'*homo sacer*, dont nous avons voulu montrer la fonction essentielle dans la politique moderne. »[75] En ce qui concerne l'*homo sacer*, dans l'article *Sacer mons* de son traité *Sur la signification des mots*, Festus le définit ainsi : « L'homme sacré est, toutefois, celui que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas

[74] *Ibid.*, p. 241 ; GS 2 : 202, traduction modifiée.

[75] Agamben, *Homo sacer*, t. 1, p. 16.

condamné pour homicide […] »[76]. Agamben considère ici cette figure tuable et insacrifiable de l'*homo sacer* comme une double exclusion de l'homme : il est exclu à la fois de l'ordre juridique et de l'ordre divin. Et cette double exclusion de l'*homo sacer* est caractérisée par la relation d'exception : *prise dehors* (e*x-capere*). L'exception n'est pas seulement l'exclusion, mais aussi la capture. L'ordre juridique et l'ordre divin capturent l'*homo sacer* en l'excluant d'eux-mêmes. Cette structure de la double exception de l'*homo sacer* correspond à la structure de l'exception souveraine : « La structure topologique que désigne cette double exception est à la fois celle d'une double exclusion et d'une double capture, qui présente plus qu'une simple analogie avec la structure de l'exception souveraine. […] De même que, dans l'exception souveraine, la loi s'applique au cas exceptionnel en se dés-appliquant et en se retirant de lui, de même l'*homo sacer* appartient au Dieu dans la forme de l'insacrifiable et se trouve inclus dans la communauté dans la forme du meurtre licite. »[77] De même que l'exception souveraine, l'*homo sacer* appartient à la fois à l'ordre divin et à l'ordre juridique dans la forme de la suspension de ces deux ordres. Et, selon Agamben, cette double exception de l'*homo sacer* constitue l'espace politique de la souveraineté, qui consiste en norme juridique et en état d'exception : « L'espace politique de la souveraineté se serait alors constitué à travers une double exception, telle une excroissance du profane dans le religieux et du religieux dans le profane qui dessine une zone d'indifférence entre le sacrifice et l'homicide. »[78] L'*homo sacer*, en tant qu'une zone d'indifférence entre le religieux et le profane, unifie ainsi l'ordre juridique profane et l'état d'exception en tant que l'ordre religieux.

En unifiant ces deux ordres, l'*homo sacer* est considéré comme le corps qui survit perpétuellement et qui est analogue au corps mystique du Christ. En identifiant le souverain et l'*homo sacer*, Agamben se réfère ici aux *Deux Corps du Roi* de Kantorowicz : « Si la théologie politique évoquée par Schmitt servait essentiellement de cadre à une étude du caractère absolu du pouvoir souverain, *Les Deux Corps du Roi* traite, en revanche, exclusivement de cet autre aspect plus anodin qui, dans la définition de Bodin, caractérise la souveraineté (*puissance absolue* et perpétuelle) : à savoir sa nature perpétuelle en vertu de laquelle la *dignitas* royale survit à la personne physique de son porteur (*le roi ne meurt jamais*). À travers l'analogie avec le corps mystique du Christ, la "théologie politique chrétienne" ne visait ici qu'à assurer la continuité de ce

[76] *Ibid*., p. 81.

[77] *Ibid*., p. 92.

[78] *Ibid*., p. 93.

corpus morale et politicum de l'État, sans lequel aucune organisation politique stable ne peut être pensée »[79]. Selon Kantorowicz, le souverain a deux natures distinctes : sa nature physique en tant que mortel ordinaire et sa nature spirituelle en tant qu'immortel. Après la mort du souverain, la nature spirituelle de celui-ci est considérée comme immortelle et capable d'assurer la continuité perpétuelle du corps politique de l'État. Et quand cette nature spirituelle est transmise au successeur de ce souverain mort, elle termine sa tâche d'assurer la continuité du corps politique. Le corps du souverain est ainsi le lieu de transition entre ses natures physique et spirituelle. Ce corps contient à la fois la tête de ce corps en tant qu'intemporel et les membres en tant que temporel, ainsi que le corps mystique du Christ unifie la tête de ce corps, qui est le Christ en tant qu'intemporel, et les membres de ce corps en tant que temporel. Kantorowicz écrit : « il est clair que la doctrine de la théologie et du droit canon, qui enseigne que l'Église et la société chrétienne sont un *corpus mysticum* dont la tête est le Christ, a été transposée par les juristes à celle de l'État dont la tête est le Roi. »[80] À travers l'analogie avec le Christ, qui est à la fois Dieu et homme, le corps du souverain est considéré comme le corps qui a à la fois ses natures spirituelle et physique. Et ce qu'assure la nature spirituelle du souverain lors de la mort de celui-ci, c'est la continuité de son corps mystique, qui unifie le spirituel et le profane. Par là, son corps mystique peut substituer, en tant que l'entité physique de ce corps, son successeur à lui. Agamben considère ce corps mystique du souverain comme la « vie nue », qui est dans la double exception du spirituel et du profane. Ce qui est assuré, c'est la continuité perpétuelle de la « vie nue » : « Tout se passe comme si l'empereur avait non pas deux corps, mais deux vies en un seul corps ; une vie naturelle et une vie sacrée qui, malgré l'accomplissement du rite funéraire, survit à la première et ne peut être reçue au ciel et divinisée qu'après le *funus imaginarium*. Ce qui unit [...] l'*homo sacer* et le souverain en un même paradigme, c'est chaque fois cette vie nue qui a été séparée de son contexte et qui, ayant pour ainsi dire survécu à la mort, est devenu incompatible avec le monde humain. La vie sacrée ne peut en aucun cas habiter dans la cité des hommes […]. »[81] Séparée du monde humain profane, la « vie nue », ou la vie sacrée, survit à la mort du souverain. Par la survie de la « vie nue », la mort physique du souverain n'apparaît pas en tant que discontinuité de la vie de celui-ci, mais en tant que transition, du profane au spirituel. Et la présence du successeur est considérée comme la transition du spirituel au profane dans la « vie nue »

---

[79] Agamben, *Homo sacer*, p. 102.

[80] Kantorowicz, Ernst, *Oeuvres, Les Deux Corps du Roi*, éd. Gallimard, coll. Quarto, 2000, p. 663.

[81] Agamben, *Homo sacer*, p. 110.

du souverain. Ce que voit Agamben dans *Les Deux Corps du Roi* de Kantorowicz, c'est la continuité perpétuelle de la « vie nue » qui rend possible la transition entre le profane et le divin. La suspension de l'ordre juridique ne brise aucunement la « vie nue » qui unifie l'ordre divin et l'ordre juridique, de même que la mort physique du souverain ne brise aucunement le corps mystique de celui-ci qui unifie le spirituel et le profane. La « vie nue », en tant que corps mystique du souverain, est toujours préservée en état de survie, quoi qu'il arrive à l'ordre juridique.

2.20. La vie nue en tant qu'intermédiaire entre la violence et le droit

La vie nue et sacrée est l'intermédiaire entre la violence et le droit. La violence ne peut fonder et conserver le droit que dans une certaine condition – là où la vie est sacralisée. Pourquoi ? C'est parce que, si la vie n'était pas le sacré qui est supérieur à l'ordre juridique, la violence qui dispose de la vie et de la mort ne pourrait pas menacer et suspendre l'ordre juridique. La violence ne peut être menaçante pour l'ordre juridique que si la vie est considérée comme supérieure à l'ordre juridique. Sans cette sacralisation de la vie, la violence ne pourrait être fondatrice et conservatrice de droit. Et la violence suprême de la conservation de droit est la peine de mort, parce que celle-ci est la violence légale qui dispose de la vie et de la mort du criminel. Par la peine de mort, l'État peut suspendre l'ordre juridique et tuer des criminels sans être condamné pour homicide. Donc Benjamin dit que la critique de la peine de mort « n'attaque pas des lois, mais le droit lui-même dans son origine »[82]. C'est parce que la forme originelle et archétypique de la violence en tant que l'origine du droit est la violence qui dispose de la vie et de la mort : « Car si cette origine est la violence, une violence que couronne le destin, on est tenté de conjecturer que dans la violence suprême, celle qui dispose de la vie et de la mort, là où elle se manifeste dans l'ordre du droit, les origines de cet ordre se font sentir de façon représentative dans la réalité actuelle et y manifestent leur terrible présence. Cette hypothèse est confirmée par le fait que, dans les rapports juridiques primitifs, la peine de mort s'applique aussi à des délits comme l'atteinte à la propriété, pour lesquels elle semble tout à fait "disproportionnée". Aussi bien sa signification n'est pas de punir la violation du droit, mais de donner un statut au droit nouveau. Car, en exerçant la violence sur la vie et la mort, le droit se fortifie lui-même plus que par

[82] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 222 ; GS 2 : 188.

n'importe quel autre processus judiciaire. »[83] Certes, l'atteinte au droit de propriété est considérée comme une violence fondatrice d'un nouveau droit, dans le sens où elle viole et suspend l'ordre juridique existant par son existence hors du droit. Mais elle n'est pas la violence physique. Donc la violence non physique qui est équivalente à elle est considérée comme suffisante pour que le droit puisse la punir par sa violence conservatrice. Pourtant, les délits ne peuvent essentiellement pas être punis dans la mesure où l'expression « punir les délits » présuppose que l'ordre juridique subsiste malgré l'existence des délits. Les délits suspendent l'ordre juridique par leur existence hors de l'ordre juridique. Pour le revalider lui-même, le droit doit exercer la violence qui est hors de son ordre. Cette violence conservatrice de droit n'est pas la punition, qui présuppose la validité de l'ordre juridique, mais la violence qui est équivalente à la violence fondatrice de droit. Et si le droit applique la peine de mort à l'atteinte à la propriété, c'est parce que la forme originelle de la violence qui produit l'ordre juridique est la violence qui dispose de la vie et de la mort. La violence ne peut revalider l'ordre juridique qu'à travers l'intermédiaire de la « vie nue ».

2.21. Double fonction de la violence : mettre à mort et laisser vivre

Comme nous l'avons vu, la légende de Niobé montre que la violence du destin met certaines personnes à mort et laisse vivre les autres : la mère survit alors que ses enfants sont tués. La violence qui dispose de la vie et de la mort, dont l'exemple est la peine de mort, consiste dans cette légende de Niobé. Ce que fait la violence qui dispose de la vie et de la mort n'est pas seulement de mettre à mort des gens qui sont contre le droit qu'elle veut produire, mais de laisser vivre des gens qui sont pour ce droit. La peine de mort est caractérisée par cette double fonction de la violence sur la vie et la mort : mettre des criminels à mort et laisser vivre d'autres gens.

Et cette double fonction est indispensable pour que la violence puisse fonder et conserver l'ordre juridique. C'est parce que la violence qui dispose de la vie et de la mort nécessite de laisser vivre les porteurs d'un nouveau droit qu'elle veut fonder, alors qu'elle consiste dans le meurtre. Si elle était entièrement destructrice, elle ne pourrait pas être la violence fondatrice de droit. Selon Benjamin, la légende de Niobé montre que les survivants portent un nouveau droit qui est fondé par la violence du destin. La

[83] *Ibid.*, p. 222-223 ; GS 2 : 188.

violence qui dispose de la vie et de la mort nécessite les survivants en tant qu'intermédiaire de son ordre. Tel est le paradoxe de la peine de mort ou de la violence qui dispose de la vie et de la mort. Cette violence consiste à produire la double figure de la vie : celle-ci est à la fois exposée au meurtre et laissée vivre. Benjamin appelle cette double figure de la vie la « vie nue ». Alors que la « vie nue » est exposée au meurtre hors de l'ordre juridique, elle survit hors de l'ordre du destin. Par sa double exclusion de l'ordre juridique et de l'ordre du destin, la « vie nue » fonctionne en tant qu'intermédiaire entre ces deux ordres. La violence du destin ne produit le droit qu'à travers l'intermédiaire de la « vie nue » : « la force du droit entre en action par suite de la faute de la vie nue »[84]. La violence qui dispose de la vie et de la mort, ou la peine de mort, est donc la forme originelle de la violence fondatrice de droit, parce qu'elle produit la « vie nue », qui est nécessaire pour la production du droit.

3. Dialectique du droit et violence divine

3.1. Va-et-vient dialectique entre le droit et la violence

La structure du système du droit consiste dans le lien de ce système et de la violence du destin en tant que son extérieur. Et la sacralisation de la « vie nue » permet à celle-ci de fonctionner en tant qu'intermédiaire de ce lien. Dans ce lien, le droit est susceptible d'être suspendu, revalidé, conservé et changé par la violence. Pourtant, le lien même entre le droit et la violence est préservé dans la « vie nue ». Telle est la structure du système juridique qu'élucide Benjamin. Et ce qui supporte cette structure est la sacralisation de la « vie nue ». Benjamin dit alors que le lien toujours préservé entre le droit et la violence est caractérisé par « un va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit »[85]. La structure de va-et-vient entre le droit et la violence est toujours préservée, quel que soient des ordres juridiques chaque fois produits par les violences fondatrice et conservatrice de droit. Et ici, il est remarquable que Benjamin définisse ce va-et-vient comme va-et-vient *dialectique*. En plus, Benjamin définit la critique de la violence

[84] *Ibid*., p. 238 ; GS 2 : 199-200, traduction modifiée.

[85] *Ibid*., p. 242 ; GS 2 : 202.

comme la *philosophie de l'histoire* de la violence : « La critique de la violence est la philosophie de son histoire. »[86] Il semble qu'il est ici conscient de Hegel, parce que celui-ci est le philosophe qui considère l'histoire comme processus dialectique. S'il en est ainsi, cela signifie que Benjamin comprend le lien toujours préservé entre le droit et la violence par l'idée hégélienne de dialectique, et aussi que sa *Critique de la violence* est considérée comme une sorte d'interprétation de l'idée hégélienne de dialectique. De fait, cette idée hégélienne de dialectique peut être comprise en tant que philosophie de violence, parce que la dialectique que décrit Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* commence par la lutte pour la vie et la mort. Désormais, on tente de lire la *Phénoménologie de l'esprit* dans la problématique de la *Critique de la violence*.

3.2. La *Critique de la violence* en tant que lecture de *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel

On va commencer par la citation d'une fameuse phrase de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Si fermement que s'établisse pour elle l'opposition du vrai et du faux, l'opinion n'en a pas moins coutume par ailleurs d'attendre, soit qu'on approuve, soit qu'on contredise un système philosophique donné, et de ne voir dans une déclaration et explication liminaire sur ce genre de système que l'une ou l'autre de ces positions. Elle conçoit moins la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité qu'elle ne voit dans cette diversité la seule contradiction. Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci, de la même façon que le fruit dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur. Ces formes ne font pas que se distinguer les unes des autres : mais elles se refoulent aussi comme mutuellement incompatibles. Mais, dans le même temps, leur nature fluide en fait aussi des moments de l'unité organique au sein de laquelle non seulement elles ne s'affrontent pas, mais où l'une est aussi nécessaire que l'autre, et c'est cette même nécessité qui constitue seulement alors la vie du tout. »[87] Par la métaphore de la plante, Hegel décrit ainsi la dialectique en tant que développement

[86] *Ibid*., p. 241-242 ; GS 2 : 202.

[87] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J-P. Lefebvre, Paris : Aubier, 1991, p. 28.

progressif de la vérité. Certes, le bourgeon, la fleur et le fruit sont mutuellement incompatibles, et ils ne peuvent pas exister en même temps. La fleur apparaît ainsi qu'elle refoule le bourgeon. Et le fruit apparaît de la façon dont le fruit refoule la fleur. Mais Hegel voit l'unité organique de la plante dans ce processus de refoulements. Le bourgeon, la fleur et le fruit sont considérés comme des moments nécessaires de la réalisation progressive de la vie de plante, et ils constituent ainsi l'unité organique de cette vie de plante, malgré qu'ils soient mutuellement incompatibles. L'idée hégélienne de dialectique consiste dans cette idée de l'unité organique des choses mutuellement incompatibles. Dans cette unité, le passage d'un mode à un autre est considéré comme le développement progressif d'une seule chose.

Par cette métaphore de plante, Hegel interprète ainsi notre époque et l'histoire : « Il n'est pas difficile de voir, au demeurant, que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde où son existence et sa représentation se tenaient jusqu'alors ; il est sur le point de les faire sombrer dans les profondeurs du passé, et dans le travail de sa reconfiguration. Il est vrai que, de toute façon, il n'est jamais au repos, mais toujours en train d'accomplir un mouvement de progression continuel. Mais, de la même manière que chez l'enfant, après une longue nutrition silencieuse, la première bouffée d'air interrompt cette progressivité du processus de simple accroissement – de même qu'il y a, donc, un saut qualitatif – et que c'est à ce moment-là que l'enfant est né, de même l'esprit en formation mûrit lentement et silencieusement en direction de sa nouvelle figure, détache morceau après morceau de l'édifice de son monde antérieur, et seules quelques symptômes isolés signalent que ce monde est en train de vaciller ; la frivolité, ainsi que l'ennui, qui s'installent dans ce qui existe, le pressentiment vague et indéterminé de quelque chose d'inconnu, sont les prodromes de ce que quelque chose d'autre est en marche. Cet écaillement progressif, qui ne modifiait pas la physionomie du tout, est interrompu par la montée, l'éclair qui dans un seul coup met en place la confirmation générale du monde nouveau. »[88] Pour Hegel, notre époque n'est qu'une époque de passage à une nouvelle période. Cela veut dire que notre époque est toujours exposée à sa négativité, et qu'elle n'est qu'une des époques particulières au sens où la continuité de son régime est destinée à être interrompue. Cette finitude d'une époque particulière signifie aussi l'incompatibilité entre les périodes particulières. Chaque période est incompatible avec l'autre. Et l'apparition d'une nouvelle période interrompt, ébranle et désintègre l'édifice de la période précédente qui a duré jusqu'à cette apparition.

[88] *Ibid*., p. 34.

Pourtant, Hegel voit l'unité organique entre les périodes incompatibles. La transition d'une période à une autre est considérée comme un mouvement infiniment progressif de l'esprit. Dans ce mouvement, l'esprit se réalise progressivement, et cette réalisation a la forme d'une nouvelle période ou d'un nouveau monde. Concrètement parlant, la réalisation progressive de l'esprit a la forme de fondation d'un nouvel ordre juridique et d'un nouvel État. On pourrait considérer que par la transition d'une période à une autre, Hegel entend la transition d'un régime juridique à un autre. C'est parce que dans sa *Philosophie du Droit*, Hegel définit l'État comme suit : « L'État est la réalité effective de l'Idée éthique – l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. »[89] L'État est ainsi défini en tant que réalité effective de l'esprit. Chaque fois que l'esprit se réalise progressivement, un nouvel ordre juridique apparaît et l'ordre juridique précédent est aboli. Hegel voit ainsi l'unité organique dans l'abolition d'un ordre juridique et dans la fondation d'un nouvel ordre juridique, et il appelle cette unité l'histoire.

Ici, il faut aussi souligner l'affinité de fonctions de l'analogie de corps et de celle de plante. Comme nous l'avons vu, chez Benjamin, les expressions corporelles de tête et de membres (*Haupt und Gliedern*) servent à désigner la continuité perpétuelle de la structure mythique de droit : le va-et-vient dialectique même de droit et de violence est toujours préservé, quelle que soit la forme de droit que produit la violence fondatrice ou conservatrice de droit. Cette métaphore de corps sert ainsi à décrire la continuité entre les ordres juridiques incompatibles. D'un autre côté, la métaphore hégélienne de plante fonctionne, de même que les métaphores corporelles de Benjamin. C'est parce que cette métaphore de plante sert à comprendre les différentes époques dans l'histoire, c'est-à-dire dans le développement progressif d'une chose quelconque, comme le bourgeon, la fleur et le fruit sont compris dans le développement progressif d'une plante. Pour ces deux métaphores de corps et de plante, il s'agit de l'unité organique des choses incompatibles. Elles servent donc toutes les deux à soutenir l'idée selon laquelle une même communauté ou un même État subsiste sans cesse, malgré le changement des régimes étatiques, juridiques et politiques.

La réalisation infiniment progressive de l'esprit est un mouvement infini de l'abolition d'un ordre juridique et de la fondation d'un nouvel ordre juridique. Alors, comment ce mouvement se passe-t-il ? Hegel répond à cette question dans le

---

[89] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du Droit, ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 258.

chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* : ce mouvement se passe en forme de la vie exposée au meurtre : « Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se retrouvant lui-même dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif [...] ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être. »[90] La vie de l'esprit est la vie exposée au meurtre. L'esprit ne peut se réaliser progressivement que si la vie doit être exposée à sa négativité, c'est-à-dire à sa mort. Et la vie est exposée au meurtre dans la lutte entre un ordre juridique et un autre. Ces deux ordres sont mutuellement incompatibles, et ils s'opposent l'un à l'autre. Ils doivent donc se prouver eux-mêmes au moyen du combat à mort : « Le rapport des deux consciences de soi est donc ainsi déterminé qu'elles font leur propre preuve, et chacune celle de l'autre, par le combat à mort. – Elles doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et en elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'*être pour soi*. Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle moment évanescent, qu'elle n'est que pur *être pour soi*. »[91] Dans la problématique de la *Critique de la violence*, l'*être pour soi*, ou la liberté, signifie qu'une conscience de soi fonde son ordre juridique, et qu'elle n'est pas assujettie à un ordre juridique d'une autre conscience de soi. En plus, la conscience de soi correspond au souverain, qui peut exercer la violence pour fonder son ordre juridique. Le combat à mort que décrit Hegel correspond donc à la lutte entre deux souverainetés qui veulent imposer leur ordre juridique l'une à l'autre. Deux consciences de soi veulent et doivent élever leur ordre juridique à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. Pour cela, elles doivent se combattre par la violence, en mettant leur vie en jeu, parce que les ordres juridiques qu'elles veulent fonder sont incompatibles l'un avec l'autre. Si une conscience de soi fonde son ordre juridique, cette fondation implique aussi la disparition, ou la négation d'un autre ordre juridique. Dans ce sens, la fondation d'un droit d'une conscience de soi n'est pas immédiate, mais elle est médiatisée par la négation d'une autre conscience de soi.

---

[90] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 48.

[91] *Ibid*., p. 153.

Cependant, la fondation d'un droit d'une conscience de soi ne signifie pas l'extermination de la vie d'une autre conscience de soi. Une conscience de soi ne peut pas mettre une autre conscience de soi à mort, malgré leur combat à mort. C'est parce que l'ordre juridique que fonde une conscience de soi nécessite une autre conscience de soi qui serait assujettie à cet ordre, c'est-à-dire la reconnaissance de cet ordre par une autre conscience de soi. Chaque conscience risque sa vie pour sa reconnaissance par l'autre. Pourtant, si le combat à mort allait jusqu'au bout, c'est-à-dire si les deux consciences de soi ne s'abandonnaient jamais, cette reconnaissance deviendrait impossible. Dans ce cas, le vainqueur ne pourrait pas contraindre le vaincu à être assujetti à son ordre juridique, parce que celui-ci serait mort et sorti du monde mondain. Pour Hegel, le combat à mort qui va jusqu'au bout n'est que la négation *naturelle*, c'est-à-dire la négation qui ne constitue pas le développement infiniment progressif de l'*esprit* : « de même, en effet, la vie est la position *naturelle* de la conscience, l'autonomie sans la négativité absolue, la mort en est la négation *naturelle*, la négation sans l'autonomie, et qui demeure donc dépourvue de la signification de reconnaissance qui était revendiquée. Certes, la mort a bien fait advenir la certitude que l'un et l'autre ont risqué leur vie et l'ont méprisé chez eux et chez l'autre ; mais pas pour ceux-là mêmes qui ont passé l'épreuve de ce combat. Ils abolissent leur conscience placée dans cette entité étrangère, qu'est l'existence naturelle, ou encore, ils s'abolissent et sont abolis en tant qu'étant les *extrêmes* voulant être pour soi. »[92] La vie qui n'est pas exposée au meurtre n'est que la position *naturelle* : elle ne constitue aucunement le développement progressif de l'esprit. La vie doit être exposée au meurtre pour ce développement. Pourtant, la mort non plus, ne le constitue pas. Elle n'est que la négation *naturelle*. C'est parce qu'elle abolit et supprime les porteurs de ce développement. Ce qui constitue le mouvement progressif de l'esprit n'est ni la vie ni la mort, mais la survie : c'est la vie qui survit malgré le combat à mort. Hegel continue : « Mais par là même disparaît du jeu d'échange le moment essentiel qui consiste à se décomposer en extrêmes de déterminabilités opposées ; et l'élément médian s'effondre en une unité morte, décomposée en extrêmes morts, qui se contente d'être, ne sont pas opposés. L'un et l'autre ne se donnent ni ne se reçoivent en retour l'un de l'autre par la conscience, mais se laissent l'un l'autre simplement dans l'indifférence, comme des choses, libres. Leur action, c'est la négation abstraite, pas la négation de la conscience qui *abolit* de telle manière qu'elle *préserve* et *conserve* ce qui est aboli, et survit ainsi au

[92] *Ibid*., p. 153-154.

processus de sa propre abolition. »[93] L'élément médian ou le moyen terme du développement progressif de l'esprit est la vie qui survit malgré le risque de sa mort. Une conscience de soi ne peut conserver et laisser vivre une autre conscience de soi qu'à la condition que celle-ci abolit son propre ordre juridique. La survie d'une conscience de soi qui accompagne l'abolition de son ordre juridique finit par un combat à mort, et constitue le mouvement progressif de l'esprit. Et cette survie mène à la décomposition des deux consciences de soi en extrêmes opposées : le maître et le valet. Hegel définit ces deux figures de la conscience comme suit : « l'une est la conscience autonome, pour qui l'être pour soi est essence, l'autre est la conscience non autonome, pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre ; l'une est le *maître*, l'autre, le *valet*. »[94] D'un côté, le maître persiste à fonder son ordre juridique. D'un autre côté, le valet ne persiste pas dans la fondation de son ordre juridique, mais dans sa vie. Il abolit donc son autonomie. Par conséquent, le combat à mort se termine, et le valet survit en dépendant du maître et à son ordre juridique. La fin du combat à mort est ainsi accompagnée par la décomposition des deux consciences en deux extrêmes : maître et valet. Le valet survit, et par là, il devient porteur de l'ordre juridique du maître.

Maintenant, on peut clairement remarquer qu'il y a une étroite liaison entre la dialectique hégélienne et le va-et-vient du droit et de la violence que décrit Benjamin dans sa *Critique de la violence*. Suivant sa lecture de la légende de Niobé, Benjamin clarifie que la médiation du va-et-vient du droit et de la violence est la « vie nue », qui est exclue à la fois de l'ordre juridique et de l'ordre du destin. Exposée à la violence meurtrière, la « vie nue » est exclue de l'ordre juridique, qui est incompatible avec la violence. Pourtant, en survivant, elle est aussi exclue de l'ordre du destin, qui consiste dans la violence absolue qui met des gens à mort. Par là, la « vie nue » est porteuse de l'ordre juridique que fonde le destin. L'intermédiaire de la « vie nue » rend ainsi possible le va-et-vient du droit et de la violence. D'un autre côté, chez Hegel aussi, il s'agit de la survie au combat à mort. Si le combat à mort allait jusqu'au bout, le développement progressif de l'esprit perdrait sa médiation. Celle-ci est la survie du valet. En survivant, le valet est exclu du combat à mort. Par là, il devient porteur de l'ordre juridique du maître. Benjamin et Hegel élucident ainsi la survie en tant que médiation dans le mouvement infini.

Par sa notion de « contradiction objective d'une situation du droit », Benjamin met en évidence le fait que la violence conservatrice de droit est toujours capable de

---

[93] *Ibid*., p. 154.

[94] *Ibid*., p. 154.

paradoxalement s'opposer au droit lui-même, qui l'autorise. On peut trouver le même paradoxe de la violence légalisée dans la notion hégélienne de travail. Le travail peut être identifiée à la violence conservatrice de droit, d'abord parce que c'est le pouvoir du valet autorisé par le maître. La conscience de soi de valet est hors de soi, et son activité dépend entièrement de la conscience de soi de maître. Le maître force le valet à travailler pour lui et pour son ordre juridique. Ce que le valet a chez lui, c'est cette expérience de travail. Pourtant, paradoxalement, celui-ci rend le valet capable de s'opposer au maître. Pour Hegel, le travail est la formation, qui permet au valet de devenir autonome : « Il s'ensuit que la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet*. Certes, celle-ci apparaît d'abord *hors* d'elle-même et non comme la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination du maître a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude du valet deviendra bien au contraire dans son accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle entrera en elle-même en tant que conscience *refoulée* en soi, et se reversera en véritable autonomie. »[95] Selon Hegel, le maître ne peut pas être autonome, quand il force le valet à travailler pour lui. Par là, le valet peut renverser sa relation avec lui, et devenir autonome. Pourquoi est-ce possible ? C'est parce que, selon Hegel, à travers la servitude du valet, le maître n'est capable de rien faire sans lui. Chaque fois qu'il veut réaliser quelque chose, il a toujours besoin de l'intermédiaire du valet : « le maître *est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire du valet* »[96]. À travers la domination, paradoxalement, le maître perd son autonomie. Et d'un autre côté, par cette dépendance du maître au valet, celui-ci devient capable de nier l'ordre juridique de celui-là. Ici, on peut trouver le même paradoxe que celui de la « contradiction objective d'une situation du droit » de Benjamin : le valet peut s'opposer au maître, bien que celui-là soit sous la domination de celui-ci ; par là, il peut renverser l'ordre juridique du maître.

Et il semble que le renversement de la relation entre maître et valet a lieu sous forme de combat à mort, selon l'analogie hégélienne de la plante, selon laquelle l'histoire se déroule à travers le jeu des contradictions. C'est parce que, pour Hegel, la contradiction, qui provoque le passage d'une période à une nouvelle période, se passe sous forme de combat à mort. Le combat à mort recommence quand le valet devient capable à s'opposer au maître à travers la formation de son travail. Quand le valet gagne ce combat à mort, il deviendrait le maître de son maître, il abolirait l'ordre juridique

[95] *Ibid*., p. 156.

[96] *Ibid*., p. 155.

passé, et il établirait un nouvel ordre juridique. Et ce nouvel ordre juridique aussi sera prochainement exposé à sa négativité. Ce processus de contradictions se répète infiniment. Cependant, Hegel voit dans ces contradictions l'unité organique. Dans l'idée hégélienne de dialectique, l'histoire est ainsi considérée comme l'auto-réalisation continuelle de l'esprit à travers des combats à mort, précisément parlant à travers les survivants de chaque combat à mort. Alors que la survie dans le combat à mort assure la continuité de l'auto-réalisation de l'esprit, il semble que, pour sa continuité, cette auto-réalisation de l'esprit présuppose l'auto-négation paradoxale de chaque ordre juridique. C'est parce que, si un ordre juridique était nié par son extériorité, on ne pourrait pas voir la continuité entre cet ordre juridique et un nouvel ordre juridique. Pour la continuité du développement progressif de l'esprit, un ordre juridique doit donc être renversé, non par un autre maître hors de cet ordre juridique, mais par le valet du maître de cet ordre juridique. Ici, on peut se poser la question suivante : qu'est-ce que l'existence hors de l'ordre juridique ou de la période pour Hegel ? La réponse sera ainsi : rien n'existe hors de l'ordre juridique, parce que l'idée d'auto-réalisation de l'esprit présuppose sa totalité, pour laquelle rien n'existe hors d'elle. Pour Benjamin, certes, la violence, ou l'état d'exception, est hors de l'ordre juridique au sens étroit. Mais, pour quelque but qu'elle ait, elle produit un ordre juridique (celui-ci peut être aussi bien un ordre juridique actuel qu'un nouvel ordre juridique). Par là, l'existence même de droit est maintenue, quelque soit sa forme. Dans ce sens, la violence se situe à l'intérieur de la structure de droit, de même que le combat à mort est considéré comme un des stades de développement progressif de l'esprit de Hegel. Benjamin appelle donc cette structure de droit « un va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit »[97]. Benjamin voit dans ce va-et-vient dialectique l'auto-réalisation continuelle de destin, qui est la loi invisible et supérieure à l'ordre juridique séculier. L'exercice de la violence ou l'état d'exception n'est qu'un des stades de l'auto-réalisation progressive et continuelle de destin, qui est une seule loi à laquelle se conforme la violence, qui est incompatible avec l'ordre juridique en général. Le destin de Benjamin fonctionne donc à la manière de l'esprit de Hegel. L'idée benjaminienne de violence mythique de destin correspond ainsi à l'idée hégélienne de dialectique. Il semble donc que Benjamin espère que sa *Critique de la violence* soit comprise comme une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, quand il mentionne la dialectique. La structure de droit est dialectique au sens hégélien.

[97] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 242 ; GS 2 : 202.

3.3. La rupture du va-et-vient dialectique du droit et de la violence

Ce que désire Benjamin, c'est la rupture de ce va-et-vient dialectique du droit : « C'est sur la rupture de ce cercle des formes mythiques du droit, sur la destitution du droit, y compris les pouvoirs dont il dépend, et qui dépendent de lui, finalement donc du pouvoir de l'État, que se fondera une nouvelle ère historique. »[98] Ce que veut Benjamin, c'est la rupture de la dialectique de droit et de violence, qui est censée être le processus de l'auto-réalisation du destin. Cette nouvelle ère historique serait donc la fin de l'Histoire, parce que, pour Benjamin et Hegel, l'histoire consiste dans cette dialectique. Dans ce sens, l'idée de Benjamin est apocalyptique et messianique. Son messianisme vise à destituer non seulement le droit, mais aussi la violence, dont celui-ci dépend. C'est-à-dire qu'il vise à destituer le cercle dialectique même de droit et de violence.

3.4. Messianisme marxien et dictature du prolétariat

On peut voir chez Marx le même messianisme que celui de Benjamin : la société sans classe, que Marx veut réaliser, signifie la fin de l'Histoire, parce que, pour lui, la lutte de classes est indispensable à l'histoire : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de luttes de classes. »[99] La lutte des classes ne pourrait pas se passer dans une société sans classe, parce que là il n'y aurait plus de division en classes. Et la lutte des classes n'est qu'une expression généralisée du combat à mort de maître et d'esclave de Hegel : « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont mené une lutte sans répit, tantôt caché, tantôt ouverte, une guerre qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine commune des classes en lutte. »[100] L'idée marxienne d'histoire s'appuie ainsi sur l'idée hégélienne de dialectique, parce que Marx

---

[98] *Ibid*., p. 242 ; GS 2 : 202, traduction modifiée.

[99] Engels, Friedrich, Marx, Karl, « Manifeste du parti communiste », *Philosophie*, Paris : Gallimard, 2005, p. 399.

[100] *Ibid*., p. 399.

comprend l'histoire selon les luttes entre maître et valet. Cependant, cela ne signifie pas immédiatement que Marx n'accepte la doctrine hégélienne de développement progressif de l'esprit. Bien que la différence entre les dialectiques de Marx et de Hegel ait été étudiée par beaucoup de chercheurs, ce n'est pas notre propos. Ce qui nous intéresse chez Marx, c'est qu'il cherche à finir l'histoire des luttes de classes. Selon Marx, le prolétariat peut finir cette histoire des luttes de classes, en se constituant en classe dominante par une révolution : « Si, dans sa lutte contre la bourgeoisie, le prolétariat est forcé de s'unir en une classe ; si, par une révolution, il se constitue en classe dominante et, comme telle abolit par la force les anciens rapports de production – c'est alors qu'il abolit en même temps que ce système de production, les conditions d'existence de l'antagonisme des classes ; c'est alors qu'il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe. »[101] Marx justifie la révolution prolétarienne par l'idée de société sans classe, qui signifie la fin de l'histoire des luttes de classes. On peut ainsi voir chez Marx le même messianisme que celui de Benjamin : ils souhaitent tous les deux la fin de l'Histoire.

Pourtant, dans sa *Critique de la violence*, Benjamin ne se réfère pas à Marx, mais à un théoricien marxiste, Georges Sorel. Celui-ci critique la notion marxienne de *dictature du prolétariat*. Concernant cette notion de dictature du prolétariat, tout d'abord, on va voir comment Marx la définit lui-même. Dans sa *Critique du programme de Gotha*, il définit la dictature du prolétariat comme suit : « Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. A quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que *la dictature révolutionnaire du prolétariat*. »[102] Marx considère ainsi la dictature du prolétariat comme la phase de transition de la société capitaliste à la société communiste, c'est-à-dire à la société sans classes. La dictature du prolétariat est donc, selon Marx, indispensable pour la réalisation de la société sans classes.

3.5. Les remarques de Schmitt sur la dictature du prolétariat

Ensuite, on va voir les remarques intéressantes de Carl Schmitt sur cette notion

[101] *Ibid*., pp. 425-426.

[102] Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris : Éditions sociales, 1972, p. 45.

de dictature du prolétariat. C'est parce que cela nous sert à comprendre les rapports entre la dictature du prolétariat et la notion schmittienne de l'état d'exception, qu'on traite longuement dans ce chapitre. Dans son œuvre sur *La Dictature*, Carl Schmitt considère la dictature du prolétariat comme une exception aux normes de l'évolution organique de l'histoire au sens hégélien : « L'État communiste dans sa totalité s'appelle dictature parce qu'il a pour sens d'être l'instrument d'une transition vers une situation juste dont il est la condition de réalisation, et que sa justification réside dans une norme qui est non seulement purement politique, voire positive-constitutionnelle, mais est celle d'une philosophie de l'histoire. Ainsi, la dictature – parce que, en tant qu'exception, elle continue d'être placée sous la dépendance fonctionnelle de ce qu'elle nie – est-elle également devenue une catégorie de la philosophie de l'histoire. Selon la conception économique de l'histoire défendue par le marxisme, l'évolution vers le stade communiste final doit se produire "organiquement" (au sens hégélien), les conditions économiques doivent être mûres pour qu'un bouleversement se produise, l'évolution est "immanente" (au sens hégélien également), on ne peut "faire" mûrir de force les conditions parce que, dans cette évolution organique, une intervention artificielle, dénuée de sens pour un marxiste. L'argumentation bolchevique voit dans l'activité de la bourgeoisie, qui se défend par tous les moyens pour ne pas être chassée de la position qu'elle occupe depuis longtemps et qui, du point de vue de l'évolution historique, est devenue obsolète, une intervention extérieure sur l'évolution immanente, un obstacle mécanique qui barre la route de l'évolution organique et qui doit être aussi éliminé par des moyens également mécaniques et extérieures. Tel est le sens de la dictature du prolétariat, qui est une exception aux normes de l'évolution organique, et dont le problème central est tout aussi purement du ressort de la philosophie de l'histoire que l'argumentation par laquelle elle se trouve justifiée. »[103] Pour Marx, la dictature du prolétariat est la phase de transition de la société capitaliste à la société sans classes, c'est-à-dire à la fin de l'histoire des luttes de classes. Pourtant, Schmitt ne considère pas la dictature du prolétariat comme une phase transitoire pour finir l'histoire, mais comme une phase immanente de l'histoire, et comme un état d'exception aux normes de l'évolution organique de l'histoire. Comme nous l'avons vu, l'état d'exception ne signifie pas l'extériorité absolue, mais l'exclusion inclusive des normes juridiques. Il semble que ce que Schmitt voit dans la philosophie de l'histoire de Hegel est qu'il y a deux moments de l'évolution organique de l'histoire : l'état normal (qui correspondrait à l'état de la domination de l'esclave par le maître) et l'état d'exception dont la dictature

[103] Schmitt, Carl, *La Dictature*, p. 17.

du prolétariat est une forme (et qui correspondrait à l'état de la lutte entre le maître et l'esclave). Et Schmitt considère l'état normal comme une phase immanente et organique de l'histoire, et l'état d'exception comme une phase extérieure et artificielle. La dictature du prolétariat est ainsi extérieure à l'évolution organique de l'histoire ; mais elle est comprise comme un ressort de cette évolution organique de l'histoire, parce qu'elle intervient extérieurement à cette évolution en vue de protéger celle-ci (concrètement, d'éliminer la bourgeoisie qui barre sa route). Dans ce sens, elle est aussi une phase immanente de l'évolution organique de l'histoire. Carl Schmitt considère ainsi la dictature du prolétariat comme un état d'exception qui est à la fois intérieur et extérieur aux normes de l'évolution organique de l'histoire, et à ce propos, il conclut ainsi : « La dictature interne du concept consiste en ceci que, par la dictature, est précisément niée la norme dont la domination doit être assurée dans la réalité historico-politique. Il peut donc exister une opposition entre la domination de la norme à réaliser et la méthode de sa réalisation. Telle est l'essence de la dictature du point de vue de la philosophie du droit, c'est-à-dire qu'elle consiste en la possibilité générale de séparer les normes du droit et les normes de réalisation du droit. »[104] Ainsi, Schmitt pense que la dictature du prolétariat est caractérisée par ses deux faces opposées : son intériorité et son extériorité par rapport aux normes juridiques. Elle est intérieure aux normes du droit, parce qu'elle vise à la domination de la norme ; d'autre côté, sa façon de réaliser cette visée est extérieure aux normes du droit. Ce qui nous importe ici, c'est que pour Schmitt, la dictature du prolétariat ne tente aucunement de finir l'évolution organique de l'histoire.

3.6. La critique de Sorel sur la dictature du prolétariat

Ce que cherche Marx, c'est la réalisation de la société sans classes, c'est-à-dire de la fin de l'Histoire. Et selon Marx, il faut la dictature du prolétariat comme une phase de transition pour la fin de l'Histoire. Pourtant, Schmitt considère la dictature du prolétariat comme une phase immanente de l'histoire. Et à ce propos, de même que Schmitt, Sorel a des soupçons sur l'idée marxienne de dictature du prolétariat : « on admet aussi que la dictature du prolétariat devra s'atténuer à la longue et disparaître pour faire place finalement à une *société anarchique*, mais on oublie de nous expliquer

[104] *Ibid*., p. 18.

comment cela pourra se produire. »[105] Sorel pense que Marx n'explique pas comment la phase de dictature du prolétariat passe à la société sans classes, c'est-à-dire pourquoi la dictature du prolétariat est indispensable pour la réalisation de la société sans classes.

Sorel ne pense pas que la dictature du prolétariat n'atteingne une société sans classes. Selon le lexique de Carl Schmitt, la dictature du prolétariat serait une dictature souveraine, qui crée un état d'exception en vue d'instaurer un nouvel ordre juridique : la dictature du prolétariat suspend l'ordre juridique de la bourgeoisie en vue d'instaurer son nouvel ordre juridique. Elle serait donc, selon le lexique de Benjamin, une violence fondatrice de droit. S'il en est ainsi, elle ne pourrait pas être la phase de transition de la société capitaliste à la société sans classes, parce que, comme la violence fondatrice de droit, elle ne pourrait que servir au va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Autrement dit, elle ne pourrait pas terminer l'histoire de luttes de classes. Elle ne fait que substituer de nouvelles classes à celles d'autrefois, aussi longtemps qu'elle est une dictature, qui n'abolit jamais le droit (c'est pour produire le droit que la dictature de commissaire ou la dictature souveraine suspend le droit). Elle n'est qu'une des phases de l'histoire de la lutte des classes dans laquelle une lutte de classes produirait ultérieurement une autre lutte de classes. C'est aussi ce que pense Sorel.

Pour comprendre sa critique de dictature du prolétariat, il faut tout d'abord comprendre son idée sur la grève générale. Sorel étudie la grève générale en tant que moyen de révolution, et selon lui, ce qui sera réalisé après la révolution distingue deux espèces de grève générale : grève générale prolétarienne et grève générale politique. Alors que celle-là vise à détruire le corps politique même, celle-ci ne vise qu'à changer de droit ou de maître dans le corps politique. Et Sorel critique la grève générale politique ainsi : « La grève générale politique concentre toute cette conception dans un tableau d'une intelligence facile ; elle nous montre comment l'État ne perdrait rien de sa force, comment la transmission se ferait de privilégiés à privilégiés, comment le peuple des producteurs arriverait à changer de maîtres. Ces maîtres seraient très probablement moins habiles que ceux d'aujourd'hui ; ils feraient de plus beaux discours que les capitalistes ; mais tout porte à croire qu'ils seraient beaucoup plus durs et plus insolents que leurs prédécesseurs. »[106] En changeant de maître, la grève générale politique laisse intacte la division de la société en maîtres et en esclaves. Elle n'apporte donc aucunement la société sans classes ni la fin de l'histoire des luttes de classes. Quand

---

[105] Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, préf. de Claude Polin, Paris : M. Rivière et Cie, 1972, p. 114-115.

[106] *Ibid*., p. 120, cité par Benjamin (« Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 230).

Sorel exprime l'idée de la grève générale politique, pour lui il s'agit de l'idée de réformisme marxiste comme celle d'Eduard Bernstein ou de Jean Jaurès, qui ne vise pas à supprimer l'État mais ne vise qu'à « *corriger les fautes* de la société »[107], c'est-à-dire qu'à améliorer des structures sociales existantes par des modifications légales progressives. Le réformisme marxiste compte sur la loi pour porter une transformation sociale dans le cadre de l'État. Pour lui, la grève générale n'est donc pas un moyen de révolution qui abolit la loi, mais elle n'est qu'un des moyens légaux d'amélioration des structures sociales actuelles dans le cadre de l'État. Sorel pense qu'une telle idée de réforme ou d'amélioration sociale n'apporte aucunement la société sans classe. C'est parce que, si l'origine du droit est la lutte de classes, la loi en général, sur laquelle compte le réformisme marxiste, est précisément, quoi qu'elle soit, l'ordre qu'une classe force une autre classe à obéir. Si on accepte l'idée marxienne de société sans classes, la loi n'est censée être que la structure qui produit une division de la société en maîtres et en esclaves. Autrement dit, le réformisme marxiste abandonne l'idée apocalyptique et messianique de la fin de l'histoire des luttes de classes, justement parce qu'il ne vise pas à détruire le droit en général. La grève générale politique du réformisme marxiste correspond donc à la dictature du prolétariat, qui suspend le droit pour conserver le droit ou pour changer de droit, mais non pour supprimer le droit en général, par conséquent qui ne mène qu'à une division de la société en maîtres et en asservis : « Ce que Bernstein a bien reconnu, c'est que la dictature du prolétariat correspond à une division de la société en maîtres et en asservis ; mais il est curieux qu'il n'ait pas aperçu que l'idée de grève politique (qu'il accepte aujourd'hui dans une certaine mesure) se rattache, de la manière la plus étroite, à cette dictature des politiciens qu'il redoute. Les hommes qui auraient pu organiser le prolétariat sous la forme d'une armée, toujours prête à obéir à leurs ordres, seraient des généraux qui établiraient l'état de siège dans la société conquise ; nous aurions donc au lendemain d'une révolution la dictature exercée par l'ensemble des politiciens qui ont déjà formé un groupe compact dans le monde actuel. »[108] Ce qui se passe lors de la grève générale politique est la domination du prolétariat par les communistes. C'est pourquoi la grève générale politique n'apporte qu'une nouvelle domination. Sorel pense ainsi que l'idée marxienne de dictature du prolétariat ne correspond pas à l'idéal marxienne de la société sans classe, et que, de même que la dictature du prolétariat, l'idée réformiste de grève générale politique ne correspond qu'à une division de société en maîtres et en esclaves. En un mot, ni la

[107] *Ibid*., p. 110.

[108] *Ibid*., p. 115.

dictature du prolétariat ni la grève générale politique ne menace aucunement le régime de la société divisée en maîtres et en asservis.

3.7. Grève générale prolétarienne et violence sans fin chez Sorel

Sorel est donc celui qui réfléchit, plus radicalement que Marx, comment finir l'histoire des luttes de classes. Pour Sorel, ce qui pourrait apporter la transition entre la société divisée en maîtres et en asservis et la société sans classe n'est ni la dictature du prolétariat ni la grève générale politique, mais la grève générale prolétarienne. Il définit ainsi la grève générale prolétarienne : « La grève générale supprime toutes les conséquences idéologiques de toute politique sociale possible ; ses partisans regardent les réformes, même les plus populaires, comme ayant un caractère bourgeois ; rien ne peut atténuer pour eux l'opposition fondamentale de la lutte de classe. Plus la politique des réformes sociales deviendra prépondérante, plus le socialisme éprouvera le besoin d'opposer au tableau du progrès qu'elle s'efforce de réaliser, le tableau de la catastrophe totale que la grève générale fournit d'une manière vraiment parfaite. »[109] Pour Sorel, la notion de catastrophe caractérise la grève générale prolétarienne, alors que la notion de progrès caractérise la grève générale politique. La notion de progrès correspondrait bien à la notion de dialectique qui s'appuie sur la métaphore de croissance continuelle de la plante. De même que la métaphore de la vie de plante, la notion de progrès permet de voir la continuité entre les périodes, et de considérer le passage des époques comme un développement progressif d'une seule chose. Par la notion de progrès, Sorel met donc en évidence le fait que le réformisme marxiste consiste dans son affirmation de la continuité dialectique de l'histoire. L'affirmation réformiste du progrès est incompatible avec l'affirmation de l'idéal marxien de société sans classe. Il faut donc que la grève générale soit apocalyptique et catastrophique par rapport à l'histoire des luttes de classes. Sorel définit ainsi la grève générale prolétarienne par la notion de catastrophe. Autrement dit, nous ne pouvons finir l'histoire des luttes de classes que par cette grève catastrophique.

Comment la pratique de la grève générale prolétarienne se déroule-t-elle ? Concernant cette question, Benjamin appelle notre attention au passage dans lequel Sorel discute sur l'utopie, en disant : « S'appuyant sur certaines déclarations

[109] *Ibid*., p. 90, cité par Benjamin (« Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 230).

occasionnelles de Marx, Sorel interdit au mouvement révolutionnaire toute sorte de programmes, d'utopie, en un mot de fondations juridiques »[110]. Ces « certaines déclarations occasionnelles de Marx » sont citées et examinées dans le texte de Sorel comme suit : « Le professeur Brentano, de Munich, a raconté qu'en 1869 Marx écrivait à son ami Beesly (qui avait publié un article sur l'avenir de la classe ouvrière) qu'il l'avait tenu jusque là pour le seul Anglais réactionnaire et qu'il le tenait désormais pour un révolutionnaire, – car, disait-il, "qui compose un programme pour l'avenir est un réactionnaire". Il estimait que le prolétariat n'avait point à suivre les leçons de doctes inventeurs de solutions sociales, mais à prendre, tout simplement, la suite du capitalisme. Pas besoin de programmes d'avenir ; les programmes sont réalisés déjà dans l'atelier. »[111] L'idée de ce passage de Marx cité par Sorel est que la composition d'un programme pour l'avenir s'oppose à la révolution prolétarienne. C'est parce que, comme Benjamin identifie les « programmes » aux « fondations juridiques », la composition d'un programme pour le futur n'est pas différente de la fondation d'un nouveau droit. Cette composition d'un programme n'est donc qu'un des moments du va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Le programme pour l'avenir ne fonctionnerait qu'en tant que nouvel ordre juridique qui voudrait que, après la révolution, de nouveaux maîtres forcent de nouveaux valets à obéir. Pour réaliser la société sans classes, il faut abandonner tout ce qu'une classe force une autre classe à obéir, donc il faut abandonner toute sorte de programmes et d'utopies.

Sorel applique cette idée d'abandon de toute sorte de programmes d'avenir à son idée de grève générale prolétarienne : « La pratique des grèves nous conduit à une conception identique à celle de Marx. Les ouvriers qui cessent de travailler, ne viennent pas présenter aux patrons des projets de meilleure organisation du travail et ne leur offrent pas leur concours pour mieux diriger ses affaires ; en un mot, l'utopie n'a aucune place dans les conflits économiques. »[112] Dans la grève générale prolétarienne, les ouvriers ne demandent rien aux patrons. Si ceux-là demandent à ceux-ci d'accepter quelques projets pour améliorer des structures sociales, alors la grève ne s'opposerait pas à la division de la société en classes dominante et asservie, dans la mesure où ils tentent de les forcer à obéir leur ordre juridique. L'utopie ne doit donc avoir aucune place dans la grève générale prolétarienne.

Par conséquent, la grève générale prolétarienne se manifeste en tant que pure et

---

[110] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 231 ; GS 2 : 194.

[111] Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, p. 91-92.

[112] *Ibid*., p. 92.

simple révolte : « Avec la grève générale, toutes ces belles choses disparaissent ; la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est réservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux Intellectuels qui ont embrassé la *profession de penser pour le prolétariat*. »[113] La notion d'utopie distingue ainsi la grève générale prolétarienne de la grève générale politique : par la grève générale politique, le réformisme marxiste demande à l'État d'accepter des programmes économico-juridiques pour améliorer des structures sociales ; d'un autre côté, la grève générale prolétarienne vise à ne contraindre personne d'obéir à quelques règles fondées par quelqu'un d'autre. Ce que la grève générale prolétarienne vise est donc de détruire l'État même qui assure le progrès de la société, c'est-à-dire la continuité de la dialectique de droit. Donc, comme dit Benjamin, « la grève générale prolétarienne s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État [*Staatsgewalt*]. »[114] Forcément, elle est anarchique, parce qu'elle ne doit avoir aucun programme économico-juridique d'avenir pour détruire le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Mais, comme nous l'avons vu, Benjamin n'apprécie pas ce qu'il appelle l'« anarchisme tout bonnement puéril »[115]. Pour Benjamin, semble-t-il, l'anarchisme de la grève générale prolétarienne est différent de l' « anarchisme tout bonnement puéril ». Alors que celui-ci refuse tout simplement le pouvoir disposant d'un droit de contrainte sur l'individu, l'anarchisme de grève générale prolétarienne en profite pour le détruire : en premier lieu, la grève générale prolétarienne apparaît en tant que violence conservatrice de droit, parce qu'elle est reconnue par l'État ; pourtant, elle détruit le pouvoir d'État même.

La grève générale est une violence conservatrice de droit. Et en provoquant la « contradiction objective d'une situation de droit », elle suspend le droit existant. Pourtant, elle suspend le droit à des fins de production d'un nouveau droit. Toute violence qui a ses fins produit le droit, soit qu'elles soient légales soit qu'elles soient illégales ou naturelles pour le droit existant. Pourtant, la violence pourrait supprimer le va-et-vient dialectique du droit et de la violence dans certaines conditions. C'est ce que Benjamin apprend de Sorel. C'est seulement la violence sans fin qui est l'extériorité absolue, qui n'est absolument pas l'exclusion inclusive du système de droit, et donc qui pourrait détruire la dialectique continuelle du droit.

---

[113] *Ibid*., p. 92, cité par Benjamin (« Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 231).

[114] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 230 ; GS 2 : p. 194.

[115] *Ibid*., p. 220 ; GS 2 : 187.

3.8. La justice et la légitimité chez Benjamin

La violence comme l'altérité absolue se définit ainsi par l'absence de toute fin. Cependant, c'est par l'absence de toute fin *connaissable*. Benjamin est kantien. Pour lui, la violence comme l'altérité absolue est la violence de la fin inconnaissable, en termes de Benjamin, de la fin juste ou de la justice. Cependant, cette violence pure se rapporte à la fin juste ou la justice non pas dont la façon dont un outil sert à sa fin. Comme nous l'avons vu, Benjamin pense que l'impératif catégorique est identique au destin, qui est la loi suprasensible pour le droit existant. Certes, la justice est inconnaissable, et l'impératif catégorique est aussi inconnaissable ; mais elle n'est pas identifiée à lui : elle n'est pas la loi intelligible à soumettre comme le destin. Elle est, chez Benjamin, une notion qui est complètement libérée de l'idée de soumission à quelque chose.

Benjamin distingue la justice [*Gerechtigkeit*] de la légitimité [*Rechtmäßigkeit*] : « Si la justice est le critère des fins, la légitimité est celui des moyens. »[116] Et comme nous avons vu au début de ce chapitre, la violence est considérée comme un moyen qui sert à une telle ou telle fin (« Pour ce qui est d'abord du premier, il est clair que le rapport fondamental le plus élémentaire de tout ordre de droit est celui de fin et de moyen. Et aussi que la violence ne peut se trouver d'abord que dans le domaine des moyens, non dans celui des fins. »[117]). Donc ce qui concerne immédiatement le domaine de la violence, ce n'est pas la justice, mais la légitimité. Et selon la reconnaissance juridique, la violence légitime se distingue de la violence naturelle. Donc la notion de légitimité se rapporterait à la notion de la reconnaissance juridique. D'un autre côté, la justice est une notion qui, en premier lieu, ne concerne pas le domaine des moyens, donc elle n'aurait rien à voir avec la reconnaissance juridique. Pour comprendre ce que Benjamin veut dire par cette distinction de justice et de légitimité, il faut se référer à sa critique des théories de droit naturel et de droit positif, qui, selon lui, confondent en réalité la justice et la légitimité. Selon cette distinction de justice et de légitimité, il apparaît que la théorie de droit positif et la théorie de droit naturel s'opposent, parce que celle-là est censée traiter du problème de la légitimité, alors que celle-ci est censée traiter du problème de justice. Mais selon Benjamin, ces deux théories ne sont pas différentes, au sens où elles ne distinguent pas en réalité toutes les deux la justice et la

[116] *Ibid*., p. 212 ; GS 2 : 180.

[117] *Ibid*., p. 210 ; GS 2 : 179.

légitimité.

3.9. Le droit positif et la justice

Selon la théorie de droit positif, comme nous l'avons vu, la violence est reconnue ou sanctionnée par le droit : si sa fin est légale ou légitime, elle est reconnue comme violence légitime ou légale. Ce que pense Benjamin ici, c'est que le droit positif ne se demande pas si elles sont justes, et qu'il présuppose implicitement que le droit existant est juste. Par le fait que les fins légales sont juridiquement et historiquement reconnues, le droit positif veut implicitement dire qu'elles sont non seulement légitimes, mais justes. Benjamin dit donc : « le droit positif s'efforce de "garantir" la justice des fins par la légitimité des moyens. »[118] La théorie de droit positif confond ainsi la justice et la légitimité. Pourtant, Benjamin pense que la légitimité et la justice ne se distinguent pas seulement l'une de l'autre, mais aussi qu'elles pourraient s'opposer l'une à l'autre.

La thèse benjaminienne de l'opposition de la justice et de la légitimité serait plus acceptable dans notre temps après la Seconde Guerre mondiale que dans l'époque qu'a vécu Benjamin. Ce que montre l'Allemagne nazie, dont Benjamin est une des victimes, c'est justement cette séparation de la légalité et de la justice. Si dans son œuvre *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Hannah Arendt désigne un « spécialiste de la question juive », Adolf Eichmann, par la notion de *banalité du mal*, et veut dire par là qu'il n'était qu'un citoyen qui respectait la loi de l'Allemagne nazie. Arendt décrit Eichmann comme suit : « Ainsi, Eichmann eut beaucoup d'occasions de se comparer à Ponce Pilate, et au fil des mois et des années, il perdit le besoin de sentir quoi que ce soit. C'était ainsi, c'était la nouvelle loi du pays, fondée sur l'ordre du Führer ; autant qu'il pût en juger, il agissait, dans tout ce qu'il faisait, en citoyen qui obéit à la loi. Il faisait son *devoir*, répéta-t-il mille fois à la police et au tribunal ; non seulement il obéissait aux *ordres*, mais il obéissait aussi à la *loi*. »[119] Selon Arendt, cette conscience d'Eichmann n'est nullement exceptionnelle, mais elle est partagée par beaucoup d'Allemands de l'époque : « Le cas de la conscience d'Adolf Eichmann, qui

---

[118] *Ibid.*, p. 212 ; GS 2 : 180.

[119] Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*, trad. de l'anglais par Anne Guérin, révision par Martine Leibovici, présentation par Michelle-Irène Brudny-de Launay, Paris : Gallimard, 2002, p. 255.

est évidemment complexe sans être aucunement unique, est difficilement comparable au cas des généraux allemands dont l'un d'entre eux comparut à Nuremberg et qui, à la question : "Comment est-il possible que vous tous, généraux honorables, ayez pu continuer à servir un assassin aussi loyalement, sans poser la moindre question ?" répondit : "ce n'est pas à un soldat de juger son chef suprême. C'est à l'Histoire de le faire, ou à Dieu". (C'est ainsi que s'exprima le général Alfred Jodl, qui fut pendu à Nuremberg.) Beaucoup moins intelligent et presque sans éducation, se rendait compte au moins confusément que ce n'était pas un ordre mais une loi qui les avait tous transformés en criminels. »[120] Ce que montre Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*, c'est donc que tous ceux qui ont contribué à la Shoah n'étaient que des citoyens qui respectaient la loi de l'Allemagne nazie : ils n'étaient que des citoyens *banals* au sens où tout ce qu'ils ont fait était légitime selon les *paroles* de Führer, qui étaient considérées comme la loi fondamentale du pays ; ils ont donc légitimement contribué au *mal* extravagant du XX^{e} siècle. La notion arendtienne de « banalité du mal » désigne ainsi l'opposition de la légitimité et de la justice qui s'est passée dans l'Allemagne nazie. Après la Seconde Guerre mondiale, on ne pourrait pas ignorer cette problématique de la légitimité. On pourrait donc dire qu'aujourd'hui, la critique benjaminienne de la théorie de droit positif est en réalité acceptée.

3.10. Le droit naturel et la légitimité

Après l'épisode de l'Allemagne nazie, semble-t-il, on accepte effectivement la doctrine de droit naturel comme point de départ fondamental de l'après-guerre ; aux procès de Nuremberg et de Tokyo, les Alliés de la Seconde Guerre mondiale ont adopté l'idée de droit naturel selon laquelle il existe un ordre supérieur aux droits domestiques de chaque pays ; et ce qui viole cet ordre suprême et juste est appelé la *crime contre l'humanité*. Au procès de Nuremberg, les généraux de l'Allemagne nazie ont été punis pour les crimes contre l'humanité : Certes, tout ce qu'ils ont fait était légitime selon les lois de l'Allemagne nazie ; mais ils ont violé la loi supérieure à leur loi, car ils ont commis des crimes contre l'humanité. Les Alliés les ont puni ainsi. Et c'est en cela le point de départ de l'après-guerre. Dans le domaine du droit international, certains juristes étudient l'idée de *jus cogens* en tant que loi supérieure aux droits domestiques

[120] *Ibid*., p. 277.

de chaque pays,[121] et aujourd'hui cette idée est pratiquement acceptée (par exemple, le statut de la Cour internationale de justice est censé être un exemple de *jus cogens*), malgré que le contenu concret de *jus cogens* reste sujet à polémique. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, nous acceptons ainsi pratiquement tous l'idée de droit naturel, qui tente de déduire la légitimité de la justice. Pourtant, Benjamin critique aussi l'idée de droit naturel. Cette critique semble avoir un caractère polémique au sens où nous vivons pratiquement le paradigme de droit naturel.

Selon Benjamin, la théorie de droit naturel confond la justice et la légitimité aussi bien que la théorie de droit positif, mais autrement que celle-ci. Alors que le droit naturel est le droit d'exercer la violence aux autres, cette théorie décrit le processus dans lequel les personnes confèrent à l'État ce droit naturel, qu'ils détiennent dans l'état de nature. On se réfère ici à *Léviathan* de Hobbes. La notion centrale de *Léviathan* est la conservation de soi, et celle-ci est la fin juste chez Hobbes. Selon celui-ci, pour cette fin juste, on peut exercer toute violence au nom du droit naturel, et si on confère ce droit naturel à l'État, c'est parce que la raison nous permet de comprendre qu'on peut se conserver mieux dans l'état social où chacun abandonne son droit d'exercer la violence que dans l'état de nature où chacun peut exercer toute violence contre les autres. Dans l'état de nature, toute violence est donc juste, parce qu'elle sert à la conservation de soi, c'est-à-dire à la seule et unique fin juste pour la théorie de droit naturel. Alors selon Benjamin, certes, la théorie de droit naturel donne ainsi le critère pour la fin juste, mais elle ne donne pas le critère pour la légitimité de moyens qui vise cette fin juste. L'état de nature ne remet pas en question la légitimité juridique de violences, justement parce que toute violence y est juste. Benjamin dit : « Selon la théorie de l'État liée au principe du droit naturel, lorsque les personnes se dessaisissent de toute violence au profit de l'État, c'est en présupposant […] que l'individu, en lui-même et pour lui-même, avant la conclusion d'un tel contrat conforme à la raison, exerce aussi *de jure* toute violence dont il dispose *de facto*. »[122] Ce que Benjamin voit ici, c'est que la théorie de droit naturel confond « *de jure* » et « *de facto* ». Dans l'état de nature, chacun dispose de toute violence pour se conserver. C'est parce qu'ils ne concluent pas encore de contrat

[121] Cette notion de *jus cogens* est définie pour la première fois par la Convention de Vienne du 23 mai 1969, dans son article 53 : « Aux fins de la présente Convention, une norme impérative de droit international général est une norme acceptée et reconnue par la communauté internationale des États dans son ensemble en tant que norme à laquelle aucune dérogation n'est permise et qui ne peut être modifiée que par une nouvelle norme du droit international général ayant le même caractère. »

[122] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 211 ; GS 2 : 180.

conforme à la raison. La théorie du droit naturel tente ici de considérer le *fait* de leur disposition de toute violence comme leur détention du *droit* d'exercer toute violence, c'est-à-dire de *droit naturel*. Benjamin dit : « Pour lui [le droit naturel] l'application de moyens violents à des fins justes fait peu problème que pour l'homme le "droit" de mouvoir son corps vers le but visé. »[123] Ainsi, Benjamin suggère que ce que fait la théorie du droit naturel est d'essayer à considérer la disposition factuelle de violences dans la catégorie du droit, comme si la capacité de l'homme à disposer de son corps était considérée comme le *droit* de mouvoir son corps. Pourtant, cet essai a une contradiction : elle essaie de voir une forme de droit dans l'état de nature, malgré que cet état de nature se définisse comme l'absence de droit. Pourquoi chacun dispose de toutes les violences pour se conserver dans l'état de nature ? Ce n'est pas parce qu'elles ne soient permises par conformité à tel ou tel contrat, mais parce que les gens n'ont pas encore un tel ou tel contrat. Par définition, la justice des fins qui apparaît dans l'état de nature (conservation de soi chez Hobbes) n'a ainsi rien à voir avec la notion de légitimité. La théorie du droit naturel confond donc la justice et la légitimité, si elle tente de faire des fins justes le critère de la légitimité de moyens violents.

3.11. La question de l'autorité moderne et la théorie de la représentation de Hobbes

Concernant le droit naturel, Benjamin conclut donc comme suit : « Le droit naturel s'efforce de "justifier" les moyens par la justice des fins. »[124] Cette critique benjaminienne du droit naturel touche justement le principe fondamental de *Léviathan* de Hobbes : théorie de la représentation. Dans l'histoire des théories de l'État, cette théorie est considérée comme étant la première à séculariser la légitimité de l'État. Qui légitime le pouvoir d'État ? Cette question est identique à la question par laquelle ce chapitre a commencée : qu'est-ce qui est l'origine du droit ? Et la réponse à cette question sur la légitimité du pouvoir d'État distingue les théories de l'État du Moyen Âge et celles de la modernité. Celles-là affirment que Dieu légitime le pouvoir d'État. D'un autre côté, sans présupposition des choses spirituelles comme Dieu, celles-ci affirment que les choses séculières légitiment le pouvoir d'État. Et comme nous l'avons

[123] *Ibid*., p. 211 ; GS 2 : 180.

[124] *Ibid*., p. 212 ; GS 2 : 180.

vu, pour la théorie de droit positif comme celle de Kelsen, ce qui légitime le droit est le droit même, alors que c'est le peuple pour la théorie de droit naturel à laquelle se réfère la théorie schmittienne de l'état d'exception. La théorie hobbesienne de la représentation est ici comprise comme la première théorie moderne à affirmer que ce n'est pas Dieu, mais les choses séculières ou les hommes qui légitiment le pouvoir d'État. Pourtant, la critique benjaminienne du droit naturel pose à la théorie hobbesienne de la représentation la question de la signification de cette sécularisation, et elle montre que cette sécularisation ne signifie pas plus que la substitution du peuple à Dieu, et que dans la théorie hobbesienne, le peuple joue le même rôle qu'a joué Dieu dans les théories médiévales de l'État.

Pour clairement comprendre la problématique de la légitimité du pouvoir d'État, on va commencer, tout d'abord, par la mise en évidence des théories de l'État médiéval occidental. Celles-ci sont les théories théologico-juridiques selon laquelle l'Église légitime le pouvoir d'État. L'*augustinisme politique*, une théorie exemplaire de l'État médiéval, insiste sur l'idéal de l'intermédiaire de l'Église entre les deux Cités de Dieu : le royaume de Dieu et l'État temporel. Comme nous l'avons vu, il insiste sur la subordination de l'État temporel à l'autorité spirituelle, à travers l'Église catholique. Ce qui légitime le pouvoir d'État, c'est Dieu. Et l'Église est considérée comme l'intermédiaire entre Dieu et l'État. L'augustinisme politique vise ainsi à donner à l'Église le pouvoir politique supérieur à l'État séculier. Ce qui importe ici, c'est que la légitimité du pouvoir d'État s'appuie sur Dieu en tant qu'ordre spirituel et métaphysique. En terme de Benjamin, le pouvoir d'État est compris comme une violence légitime qui sert aux fins légitimes de l'ordre spirituel et métaphysique de Dieu.

Par contre, les théories modernes de l'État ne présupposent pas Dieu en tant qu'ordre métaphysique qui pourrait légitimer le pouvoir d'État. La théorie hobbesienne de l'État est ce qu'on peut appeler la théorie de la représentation. Selon Hobbes, l'État s'exprime bien par le mot « personne ». Ce mot se comprend par sa signification latine. « Le mot personne est latin. Alors que les Grecs ont πρόσωπον qui signifie la *figure, persona*, en latin signifie le *déguisement*, ou l'*apparence extérieure* d'un homme imitée sur la scène ; quelquefois aussi, il signifie plus spécifiquement le déguisement de la figure : le masque ou le loup. De la scène, ce mot a été appliqué à tout homme représentant parole et action, dans les tribunaux comme dans les théâtres. De sorte qu'une *personne* est la même chose qu'un *acteur*, à la scène comme dans la conversation ordinaire ; personnifier, c'est tenir un rôle ou représenter soi-même ou un autre, et celui qui tient le rôle d'un autre est dit être le support de sa personne ou agir en

son nom »[125]. Ainsi, chez Hobbes, la personne signifie l'acteur. Selon Hobbes, « les mots et actions de certaines personnes artificielles *appartiennent* à ceux qu'elles représentent. » Et « celui dont les mots et les actions sont les siens est l'AUTEUR »[126]. Donc l'acteur est la personne qui représente les mots et les actions de l'auteur ; l'auteur est celui dont les mots et les actions sont représentées par l'acteur. Hobbes pense que le souverain représente ses sujets ainsi que l'acteur représente l'auteur : « Les humains en multitude forment une personne une quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude »[127]. Ce n'est pas Dieu mais le peuple qui peut former et légitimer le souverain. Ainsi le peuple précède l'État, ainsi que l'auteur précède l'acteur. La multitude des hommes peut constituer une Personne à la seule condition où chacun des hommes qui composent cette multitude consente à être représenté par elle. Par conséquent, nul ne pourra se plaindre de cette personne et l'accuser, sans s'accuser soi-même et se plaindre de soi. C'est parce que la volonté unique du souverain représente la volonté de la multitude des hommes, et donc que cette volonté-là s'identifie complètement à cette volonté-ci. Cette identification assure la légitimité du pouvoir d'État.

La théorie hobbesienne de la représentation affirme que les gens veulent se conserver légitiment le pouvoir d'État, par la présupposition selon laquelle leur volonté est complètement identique à la volonté de l'État. Et concernant la volonté des gens, ce que veulent ceux-ci est qu'ils puissent se conserver. Finalement, la fin de la conservation de soi des gens légitime le pouvoir d'État aussi longtemps que celui-ci s'exerce pour une fin juste, c'est-à-dire pour que les gens se conservent. La théorie hobbesienne de la représentation est donc la théorie de l'identité immédiate de la justice des fins et de la légitimité du pouvoir d'État. Et elle est justement ce que critique Benjamin : selon celui-ci, comme nous l'avons vu, la justice des fins ne donne aucun critère pour la légitimité des moyens. Certes, toutes les formes de pouvoir d'État sont justes, parce qu'elles servent toutes à la conservation de soi des citoyens pour la raison qu'elles produisent le droit, qui, quoi qu'il soit, termine l'état de nature caractérisé par la guerre de tous contre tous. Si on considère le droit naturel comme une forme de droit, on pourrait dire que le pouvoir d'État est légitime, parce que, dans ce cas, toute violence qui sert à la conservation de soi des gens serait censée légitime. Mais, comme nous

[125] Hobbes, *Léviathan*, p. 271.

[126] *Ibid*., p. 272.

[127] *Ibid*., p. 276.

l'avons vu, la violence exercée dans l'état de nature ne peut pas être liée au concept de droit, parce que l'état de nature se définit par l'absence de toute forme de droit. La justice se définit dans l'état de nature, c'est-à-dire hors de tout ordre juridique, alors que la légitimité présuppose l'existence de tel ou tel ordre juridique. Donc, ce qui équivaut au droit peut légitimer le pouvoir d'État. Dans ce sens, les théories médiévales du pouvoir d'État ne sont pas contradictoires, parce qu'elles présupposent l'ordre spirituel hors de l'ordre juridique séculier : l'ordre spirituel appelé Dieu légitime le pouvoir d'État. D'un autre côté, les théories modernes du pouvoir d'État sont contradictoires, parce qu'elles essaient de voir une sorte d'ordre juridique dans l'état de nature, malgré que par définition, elles éliminent de l'état de nature tout ordre qui peut être équivalent à l'ordre juridique.

3.12. La sécularisation et la question de la légitimité chez Schmitt

La théorie de droit naturel doit identifier la justice et la légitimité, si elle tente de théoriser, par elle-même, la légitimité du pouvoir d'État : elle considère alors la fin juste comme ce qui est équivalent à l'ordre juridique, c'est-à-dire comme ce qui remplace Dieu en tant qu'ordre spirituel dans les théories médiévales de l'État. Ce que voit ici Carl Schmitt, c'est que le droit se légitime lui-même par lui-même, en s'excluant de lui-même, et que cette exclusion de lui-même lui permet de devenir ce qui est équivalent à l'ordre spirituel supérieur à lui-même. L'état de nature en tant qu'exclusion inclusive de droit, est ici identifié à l'état qui remplace l'ordre spirituel. Selon Schmitt, ce qui se passe en réalité dans la théorie de droit naturel, c'est la sécularisation en tant que transfert dans le champ juridique de structures systématiques élaborées dans le champ théologique. Selon lui, c'est cette sécularisation qui caractérise en réalité tous les concepts de la théorie moderne de l'État. Nous avons déjà vu que Carl Schmitt (et Max Weber) considère la sécularisation comme le transfert du sacré dans le politique, alors que l'*Aufklärung* considère la sécularisation comme la sortie de la religion. Cette idée schmittienne de sécularisation en tant que transfert du sacré serait plus claire si elle était comprise dans la problématique de la légitimité. Schmitt dit : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État – du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent –, mais aussi de leur

structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. C'est seulement en prenant conscience de cette position analogue qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'État au cours des derniers siècles. Car l'idée de l'État de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe, exactement comme elles récusent l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. »[128] Certes, la théorie moderne de droit naturel ne présuppose pas Dieu en tant qu'ordre métaphysique qui pourrait légitimer le pouvoir d'État. Pourtant, cela ne signifie pas qu'elle ne se sépare de cet ordre métaphysique : elle le nécessite effectivement. Certes, elle rejette le principe de la théorie médiévale de l'État, c'est-à-dire l'idée de la hiérarchie du spirituel et du séculier, et de l'intervention du spirituel dans le séculier. Mais elle reste une sorte de métaphysique, une métaphysique sécularisée : le pouvoir d'État se charge lui-même du rôle de l'ordre métaphysique qui le légitime. Schmitt voit ici le doublement du pouvoir d'État : le pouvoir d'État dans l'état normal et le pouvoir d'État dans l'état d'exception ; et celui-ci est censé jouer le même rôle que celui du miracle, c'est-à-dire celui de Dieu dans les théories médiévales de l'État. Le pouvoir d'État, dans l'état normal, est légitimé par le pouvoir d'État dans l'état d'exception ; en termes de Hobbes, l'État en tant qu'acteur est légitimé par le peuple en tant qu'auteur. Ce qui se passe pratiquement dans la théorie du droit naturel aux yeux de Schmitt, c'est donc la sacralisation de l'état d'exception ou de l'état de nature : ceux-ci sont pratiquement équivalents à l'ordre spirituel, malgré qu'ils soient définis sans référence aux choses théologiques. Dans les théories modernes de l'État, le pouvoir d'État se légitime ainsi lui-même, en s'excluant lui-même de lui-même. Certes, l'état d'exception appartient au domaine de la justice hors de la légitimité au sens où il s'exclue de l'état normal, mais il appartient en même temps au domaine de légitimité au sens où il est pratiquement considéré comme une forme exceptionnelle, donc continuelle, de l'état normal (cette continuité est comprise comme l'exclusion inclusive). C'est ce que montre clairement le fait que la théorie du droit naturel donne, ce que Benjamin voit bien, le nom de *droit* naturel à la violence, hors la loi dans l'état d'exception. L'état d'exception, en tant qu'exclusion inclusive de l'état normal, consiste ainsi dans l'identification de la légitimité et de la justice,

[128] Schmitt, *Théologie politique*, p. 46.

c'est-à-dire de la loi et de ce qui est *hors la loi*. Schmitt appelle donc cette identification la sécularisation ; et celle-ci est justement ce que critique Benjamin.

3.13. L'opposition de la justice et de la légitimité

Jusqu'à maintenant, nous avons vu comment Benjamin critique des théories de droit positif et de droit naturel. Benjamin fait remarquer que le droit naturel et le droit positif confondent tous les deux la justice et la légitimité, en disant : « Mais, sans préjudice de cette opposition, les deux écoles se rejoignent dans le dogme fondamental commun selon lequel on peut atteindre par des moyens légitimes pour réaliser des fins justes. »[129] L'opposition de ces deux écoles s'appuie sur le fait que le droit positif considère la légitimité comme son point de départ, alors que le droit naturel considère la justice comme son point de départ. Pourtant, malgré cette opposition, elles concordent au sens où elles ne reconnaissent pas la discordance fondamentale de la justice et de la légitimité : le droit positif les confond ainsi qu'il croit pouvoir atteindre la justice à partir de la légitimité ; le droit naturel aussi les confond, ainsi qu'il croit pouvoir atteindre la légitimité à partir de la justice. La justice et la légitimité sont ainsi pratiquement identifiées dans ces deux écoles. Benjamin critique cette identification, et il affirme la différence radicale de la justice et de la légitimité.

Et selon lui, si cette différence est rarement reconnue, « c'est seulement parce que l'habitude s'est enracinée de penser ces fins justifiées comme celles d'un droit possible, c'est-à-dire non seulement comme universellement valables (ce qu'implique analytiquement le caractère propre de la justice), mais aussi comme universalisables, ce qui, comme on pourrait le démontrer, contredit à ce caractère. Car des fins qui, pour une situation, sont justifiées et doivent être universellement reconnues ou qui sont universellement valables, ne sont telles pour aucune autre situation, si analogue soit-elle à la première sous d'autres rapports. »[130] On s'habitue à confondre la validité universelle et l'universalisabilité. Parce que l'universalisabilité caractérise la légitimité, et que la validité universelle caractérise la justice, par conséquent, on confond la justice et la légitimité. Alors Benjamin explique la différence entre la validité universelle et l'universalisabilité comme suit : la validité universelle indique l'idée selon laquelle on

[129] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 212 ; GS 2 : 180.

[130] *Ibid*., p. 234 ; GS 2 : 196.

voit une fin universellement valide dans *une* situation, mais non pas dans d'autres situations. Cette universalité dont il s'agit ici ne signifie pas la totalité de toutes les situations, mais la totalité d'une justice dans une situation singulière et particulière. C'est à un moment singulier, particulier et passager que la justice voit sa totalité. Et cette totalité est universellement valide, mais elle n'est pas universalisable, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être réduite à l'histoire en tant que continuum de tous les moments singuliers ; autrement dit, l'universalisabilité indique l'idée du destin mythique ou l'idée hégélienne de dialectique : ces idées permettent de comprendre tous les moments singuliers comme les moments qui composent un seul courant organique et linéaire de l'histoire universelle. La justice chez Benjamin s'oppose donc à cette notion d'universalisabilité qui réduit chaque moment singulier au courant linéaire de l'histoire universelle.

3.14. La justice et le *Jetztzeit*

Pour Benjamin, la justice d'une situation est incommensurable avec la justice d'une autre situation. Ce qui est vrai dans une situation est différent de ce qui est vrai dans une autre situation. Et la justice universalisable n'existe pas. Mais cela ne signifierait pas que la justice ne soit limitée dans la situation, dans le temps ou dans l'époque. La justice n'est pas limitée, mais universelle dans une situation. Ce que veut dire Benjamin ici, ce n'est pas le relativisme de la justice, mais l'universalité ou la totalité de la justice dans une situation. Il s'agit ici de l'universalité ou de la totalité qui se situe hors du continuum de l'histoire universelle. Cette totalité hors de l'histoire universelle caractérise la justice chez Benjamin. Il est donc important de comprendre cette idée d'universalité du temps singulier. Et malgré l'absence de la description détaillée de cette idée dans *Critique de la violence*, on peut trouver ce motif dans d'autres œuvres de Benjamin, surtout dans sa dernière œuvre : *Sur le concept d'histoire*. Dans cette œuvre-ci, il présente son idée de *temps de présent* [*Jetztzeit*], du temps monadologique et messianique. On la traitera plus amplement dans un autre chapitre. Dans ce chapitre, on se borne à citer la dix-huitième thèse *Sur le concept d'histoire*, qui nous aide à bien saisir l'idée d'universalité du temps singulier : « "Les misérables cinquante millénaires de l'*homo sapiens*, écrit un biologiste moderne, représentent relativement à l'histoire de la vie organique sur terre, quelque chose comme deux secondes à la fin d'une journée de vingt-quatre heures. À cette échelle, toute l'histoire

de l'humanité civilisée remplirait un cinquième de la dernière seconde de la dernière heure." Le *temps de présent* qui, comme un modèle du temps messianique, résume en un formidable raccourci l'histoire de toute l'humanité, coïncide exactement avec la figure que constitue dans l'univers l'histoire de l'humanité. »[131] La durée de l'histoire de l'humanité n'est comparée qu'à deux secondes, si l'on compare la durée de l'histoire de la vie organique sur terre à une journée de vingt-quatre heures. Pourtant, ces deux secondes incluent la totalité de l'histoire de l'humanité, et cette totalité est différente de la totalité de l'histoire de la vie organique sur terre. Une telle totalité coïncide à la figure de la totalité du temps de présent qui se situe hors de l'histoire universelle. Le temps de présent est le temps singulier et monadique qui a sa propre totalité, qui est différente de celle de l'histoire universelle. Pour Benjamin, la justice consiste dans ce temps de présent, alors que la légitimité consiste dans le continuum de l'histoire universelle.

3.15. La justice en tant qu'inconditionné

En plus, Benjamin considère, à la manière kantienne, la justice comme l'inconditionné, et la légitimité comme le conditionné : « Car, si le droit positif est aveugle à l'inconditionnalité des fins, le droit naturel l'est à la conditionnalité des moyens. »[132] L'idée de Benjamin est de séparer la justice en tant qu'inconditionné de la légitimité en tant que conditionné. Cette utilisation benjaminienne de ces notions d'inconditionné et de conditionné est de nature à critiquer, sinon radicaliser, la philosophie de Kant. Dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant utilise ces notions pour distinguer l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique : celui-ci est physiquement conditionné ; celui-là est indépendant de toutes les conditions physiques : « Les impératifs eux-mêmes cependant, lorsqu'ils sont conditionnels, c'est-à-dire lorsqu'ils ne déterminent pas la volonté simplement en tant que volonté, mais seulement dans la perspective d'un effet désiré, c'est-à-dire lorsque ce sont des impératifs hypothétiques, constituent, il est vrai, des *préceptes* pratiques, mais non des *lois*. Il faut que ces dernières déterminent suffisamment la volonté en tant que volonté, avant même que je ne pose la question de savoir si j'ai bien le pouvoir requis en vue d'un effet désiré,

---

[131] Benjamin , Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 442 ; GS 1 : 703, traduction modifiée.

[132] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », Œuvres, t. 1, p. 212-213 ; GS 2 : 181.

ou bien ce que j'ai à faire pour produire cet effet, partant, il faut qu'elles soient catégoriques, sans quoi ce ne seraient pas des lois ; car il leur manquerait la nécessité dont il faut, si elle doit être pratique, qu'elle soit indépendante de conditions pathologiques, par suite de conditions adhérant de façon contingente à la volonté. »[133] L'impératif catégorique se définit ainsi comme l'impératif qui est indépendant de toute causalité ; par contre, l'impératif hypothétique est conditionné par la causalité. Et Kant appelle l'impératif catégorique la *loi*, l'impératif hypothétique le *précepte* (ou la *maxime*). La loi au sens kantien n'est donc pas la loi au sens général (le précepte ou la maxime l'est plutôt). La loi au sens kantien est la loi hors la loi, c'est-à-dire la loi qui est hors de toute causalité, hors de tout ordre causal, donc hors de toute réflexion logique. En un mot, elle occupe la même place théorique que celle du noumène. Cette idée kantienne de loi consiste, comme nous l'avons vu, dans la double liberté : la libération de la causalité du monde sensible et la soumission à l'ordre supérieur à cette causalité. Et Benjamin la lie à sa notion de destin, qui se définit comme l'ordre inconnaissable et supérieur à tout ordre juridique. Et selon Agamben, le destin est caractérisé par la notion d'*être-en-vigueur sans signifier* que Scholem présente dans sa lecture de Kafka, et par la notion kantienne de *simple forme de la loi*. Cela indique que le destin fonctionne en tant que loi à laquelle est soumis tout individu, malgré qu'il soit inconnaissable et hors de l'ordre juridique existant. Ce qui nous importe ici, c'est le fait que ce qui est, par définition, hors la loi, est encore compris comme une des formes de la loi, voire comme une pure et simple forme de la loi. C'est justement ce que Benjamin voit dans la théorie du droit positif et dans celle du droit naturel : identification de la légitimité et de la justice, c'est-à-dire de la loi et de ce qui est hors la loi. Ce point de vue de Benjamin est applicable à la notion kantienne d'impératif catégorique : celle-ci consiste aussi dans cette identification de la loi et de ce qui est hors la loi. Ce que présuppose Kant, c'est qu'on *connaît* qu'il existe une sorte de loi dans le domaine de noumène hors de la connaissance, malgré que cette loi soit, par définition, *inconnaissable*. Cette loi pratique est hors de tout ordre et de toute liaison causale du monde sensible, mais elle n'est pas considérée comme un désordre, mais comme un ordre qui est différent de tout ordre et toute causalité du monde sensible. Il semble que Kant tente de comprendre comme ce qui est équivalent à l'ordre du monde sensible, ce qu'il y a dans le domaine du noumène, ainsi que la théorie de droit naturel tente de voir le *droit* naturel dans l'état de nature. L'impératif catégorique (et le destin) est ainsi l'inconditionné qui est en effet identifié au conditionné : l'impératif catégorique est la

[133] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, p. 111 ; AK V, 20.

loi suprême parmi toutes les lois. Kant dit : « La règle pratique est donc inconditionnée […]. La volonté est pensée comme indépendante de conditions empiriques, partant, comme volonté pure, comme déterminée *par la simple forme de la loi*, et ce fondement de la détermination est regardé comme la condition suprême de toutes les maximes. »[134] L'impératif catégorique est ainsi une loi hors de toutes les lois du monde sensible, et la loi supérieure à celles-ci. À la différence de l'impératif catégorique, la justice au sens benjaminien est donc l'inconditionné qui est complètement séparé du conditionné. La justice et le destin sont tous les deux inconnaissables et ils sont extérieurs de l'ordre juridique existant. Pourtant, la justice apparaît en tant que pure extériorité de l'ordre juridique, alors que le destin (et l'impératif catégorique de Kant) apparaît en tant qu'extériorité intériorisée, c'est-à-dire que l'extériorité qui est en effet réduite à l'intérieur du droit. En fait, dans son ouvrage intitulé *Sur le programme de la philosophie à venir*, Benjamin fait remarquer que la philosophie kantienne a ces deux tendances : l'extériorité absolue et l'extériorité intérieure. Cependant, on ne lit pas cette œuvre dans ce chapitre. Dans le deuxième chapitre, on étudiera la lecture benjaminienne des philosophies de Kant et de ses disciples (surtout le romantisme allemand). Dans ce chapitre, on continue encore à faire des efforts de lecture de la *Critique de la violence*. En tout cas, l'universalité du temps singulier et l'inconditionnalité ou l'inconnaissabilité caractérisent la justice.

3.16. La décision et la violence divine

La *Critique de la violence* est une recherche sur une autre sorte de violence que des violences fondatrice et conservatrice de droit, en un mot, sur une violence de la justice. Comme nous l'avons vu, Benjamin définit la justice comme une notion qui n'a aucune continuité avec le droit ; d'un autre côté, la légitimité est définie comme une notion qui indique la continuité avec le droit. La justice est donc une notion transcendante au droit, alors que la légitimité est une notion immanente au droit. Les théories du droit naturel et du droit positif réduisent toutes les deux la justice transcendante à la légitimité immanente. Carl Schmitt appelle cette réduction la sécularisation. C'est donc la sécularisation qui est le « dogme fondamental commun » à ces théories de droit naturel et de droit positif. Et elle rend possible le va-et-vient

[134] *Ibid*., p. 127 ; AK V, 31.

dialectique de la violence et du droit. Par rapport à elle, il faut envisager une violence qui donnerait à la justice sa propre place, qui séparerait la justice de la légitimité, et qui s'opposerait à la sécularisation de la justice. Benjamin présente son projet sur une telle violence comme suit : « Et aussi la question de la vérité qu'il faut attribuer à ce qui est le dogme fondamental commun à ces théories [le droit naturel et le droit positif] : des moyens légitimes permettent d'atteindre à des fins justes. Que se passerait-il, par conséquent, si toute espèce de violence, s'imposant à la manière d'un destin, utilisant des moyens légitimes, en elle-même se trouvait en conflit inexpiable avec des fins justifiées, et s'il fallait en même temps envisager une autre sorte de violence, qui alors assurément ne pourrait être pour ces fins ni le moyen justifié ni le moyen injustifié, mais ne jouerait d'aucune façon à leur égard le rôle de moyen, entretenant bien plutôt avec eux de tout autres rapports ? Ainsi se trouverait mise en lumière la singulière expérience, à première vue décourageante, qui correspond au caractère finalement indécidable de tous les problèmes de droit […]. Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même. »[135] Benjamin introduit ainsi la notion de décision pour décrire le caractère de la violence. Ce qui est important sur cette notion de décision en premier lieu, c'est que la raison manque de l'instant de la décision : la raison ne décide pas. Benjamin introduit la notion de décision, en l'opposant à la raison. Il semble qu'on peut expliquer cette opposition de la décision à la raison comme suit : la raison ne connaît pas son extérieur, alors que la décision se passe hors de l'ordre normatif de la raison. Cependant, la raison dont il s'agit ici, c'est selon la terminologie de Kant, la raison théorique, donc ce n'est pas la raison pratique. C'est-à-dire que c'est la raison qui connaît, mais non la raison qui pense. L'activité de la raison théorique est d'appliquer ses catégories aux intuitions pour produire la connaissance. Cette application consiste dans la réduction des intuitions à l'ordre acquis des catégories de la connaissance. Et la raison théorique ne connaît pas les choses extérieures auxquelles elle ne peut pas appliquer ses règles acquises, tout simplement parce que la connaissance n'est autre que cette application. Pourtant, la décision ne serait pas l'application d'une règle. C'est parce qu'on ne décide qu'au moment où on n'a pas de règle (autrement dit, on n'a pas besoin de décider dans la situation à laquelle on peut appliquer une règle ou une loi.). Décider serait toujours décider ce qui est hors de l'ordre normatif de la raison théorique. La décision serait donc irrationnelle, inconnaissable et hors la loi. Forcément, la raison théorique ne peut pas

[135] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 233 ; GS 2 : 196.

décider, et elle ne peut faire autre chose que l'application d'une loi acquise. L'inconnaissable décide donc. Si on comprend l'opposition entre la décision et la raison, cette opposition correspond précisément à l'opposition entre la décision et la norme juridique, que décrit Carl Schmitt. Pour celui-ci, la décision qui mérite le nom est la décision de l'exception : « En effet, la décision de l'exception est décision en un sens éminent. Car une norme générale telle qu'elle est présentée par la proposition juridique normalement en vigueur ne comprendra jamais une exception absolue, et c'est pourquoi elle ne pourra pas non plus totalement fonder la décision qui veut qu'on soit en présence d'un vrai cas d'exception. »[136] La décision est l'exception de la norme juridique, donc celle-ci ne peut pas fonder la décision. Carl Schmitt oppose ainsi la décision à la règle normative. On peut comprendre la notion benjaminienne de décision à la même manière que celle de Schmitt. La décision au sens benjaminien s'échappe de la raison, ainsi que la décision au sens schmittien s'échappe de la norme juridique. Benjamin traite encore cette notion de décision dans son essai sur *Le surréalisme*. Là, il pense que le surréalisme sert à la décision, parce qu'il a pour but de chercher l'inconscient, l'irrationnel ou la liberté. On traitera donc encore cette notion de décision dans la lecture de cet essai dans le troisième chapitre.

Certes, la décision chez Benjamin n'est comprise que selon l'idée schmittienne de décision. Pourtant, elle n'est pas complètement identique à la décision chez Schmitt. On peut faire remarquer la différence entre ces deux décisions : alors que Schmitt ne voit que la décision de l'état d'exception, Benjamin distingue deux sortes de décisions : la décision par le destin et la décision par Dieu. Comme nous l'avons vu, le destin est l'ordre inconnaissable de l'état d'exception : le destin décide de l'état d'exception. Donc la décision de l'état d'exception chez Schmitt correspond à la décision par le destin chez Benjamin. Et celui-ci introduit la notion de décision par Dieu, qui est une décision différente de celle de l'état d'exception. Benjamin considère que la violence mythique ou le destin décide la légitimité, et que Dieu décide la justice. La légitimité consiste dans l'exclusion inclusive du droit, c'est-à-dire dans le transfert de l'extériorité dans l'intérieur du droit, donc pour Benjamin, la décision de l'état d'exception chez Schmitt, qui correspond à la décision de la légitimité par le destin, n'est pas la décision qui mérite le nom, aussi longtemps que cette décision n'est qu'un des moments du développement continuel de la loi ; c'est seulement la décision de la justice par Dieu qui est la décision au sens authentique. Ce que Benjamin cherche est la *violence divine*, la violence en tant que décision divine de la justice, qui pourrait détruire le va-et-vient

[136] Schmitt, Carl, *Théologie politique*, p. 16.

dialectique du droit et de la violence.

3.17. Le mythe chez Sorel

Cette violence divine serait une violence qui ne pourrait être le moyen pour telle ou telle fin, mais entretiendrait bien avec la justice de tout autres rapports. Benjamin voit une telle figure de violence dans l'idée sorélienne de grève générale prolétarienne : violence qui n'a aucun programme pour l'avenir. Dans ce sens, Benjamin est influencé par Sorel. Mais il faut en même temps souligner le fait que Benjamin n'utilise pas le mot mythe pour décrire la violence divine, mais pour décrire la violence fondatrice ou conservatrice de droit, alors que le mythe est une notion clef dans les *Réflexions sur la violence* de Sorel. Concernant la notion de mythe, peu de lecteurs de Benjamin la lient à la notion sorélienne de mythe ; la plupart d'entre eux tentent de la lire, en la liant non au mythe de Sorel, mais au mythe que Benjamin décrit dans ses autres œuvres comme *L'Origine du drame baroque allemand* (1925), Les Affinités électives *de Goethe* (1924), etc. Certes, apparemment, il est important de lire ses œuvres pour comprendre ce qu'il veut dire par cette notion de mythe ; mais il semble qu'il est aussi important d'essayer à comprendre que Benjamin pense à Sorel à travers la notion de mythe. C'est parce que, semble-il, le fait que Benjamin l'utilise pour décrire la violence mythique du destin et présente ses considérations critiques sur Sorel. Certes, il est sûr que Benjamin apprécie l'idée sorélienne de la violence sans utopie ; mais il semble qu'il pense que cette idée-ci et l'idée sorélienne de mythe sont incompatibles. Maintenant nous tentons de démontrer cette incompatibilité de la violence sans utopie et le mythe de Sorel, ou la liaison entre la violence mythique du destin de Benjamin et le mythe de Sorel.

Par définition, la grève générale prolétarienne n'a aucune fin. Mais comment le prolétariat peut-il agir en collectivité sans fin, sans programme d'avenir ? Comment les activités collectives de la grève générale prolétarienne sont-elles faisables ? Sorel y introduit la notion de mythe pour répondre à ces questions : c'est le mythe qui nous rend capables d'agir en collectivité sans fin : « Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent »[137]. Le mythe ne détermine pas le programme d'avenir, mais il peut nous guider sans le déterminer. Pour Sorel, le mythe sert à construire l'avenir

[137] Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 83.

indéterminé dans le présent qui, malgré son indétermination, est si valide que nous puissions agir en collectivité : « Et cependant nous ne saurions agir sans sortir du présent, sans raisonner sur cet avenir qui semble condamné à échapper toujours à notre raison. L'expérience nous prouve que des *constructions d'un* avenir *indéterminé dans les temps* peuvent posséder une grande efficacité et n'avoir que bien peu d'inconvénients, lorsqu'elles sont d'une certaine nature ; cela a lieu quand il s'agit de mythes dans lesquels se retrouvent les tendances les plus fortes d'un peuple, d'un parti ou d'une classe, tendances qui viennent se présenter à l'esprit avec l'insistance d'instincts dans toutes les circonstances de la vie, et qui donnent un aspect de pleine réalité à des espoirs d'action prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté. »[138] Selon Sorel, ce que fait le mythe est de construire un avenir indéterminé dans les temps, et il est efficace pour donner un aspect de réalité à des espoirs d'action prochaine du peuple. Et la grève générale peut fonctionner en tant que mythe : « […] la grève générale est bien ce que j'ai dit : le *mythe* dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne. »[139] Mais comment le mythe peut-il faire agir le peuple sans proposer un but déterminé ? Qu'est-ce que le mythe pour Sorel ? Celui-ci répond : le mythe est une façon d'interprétation. Selon lui, le mythe nous fait interpréter la situation sociale présente comme un champ de bataille entre les deux parties divisées : « Mais toutes les oppositions prennent un caractère de netteté extraordinaire quand on suppose les conflits grossis jusqu'au point de la grève générale ; alors toutes les parties de la structure économico-juridique, en tant que celle-ci est regardée du point de vue de la lutte de classe, sont portées à leur perfection ; la société est bien divisée en deux camps, et seulement en deux, sur un champ de bataille. Aucune explication philosophique des faits observés dans la pratique ne pourrait fournir d'aussi vives lumières que le tableau si simple que l'évocation de la grève générale met devant les yeux. »[140] Le mythe ne fournit pas le projet futur à réaliser, mais le tableau simple de la situation présente ; et ce tableau est simple, parce qu'il fait l'interpréter comme une lutte de deux groupes seulement. La grève générale peut bien fournir un tel tableau simple : elle fait interpréter la société moderne comme un champ de bataille entre la bourgeoisie et le prolétariat. La grève générale est donc un des exemples du mythe qui fournit le

[138] *Ibid*., p. 82.

[139] *Ibid*., p. 84.

[140] Ibid., p. 88.

tableau de la lutte entre les deux parties divisées de la société. Ce qui est important pour le mythe, c'est que son tableau est la lutte entre les deux groupes opposés. Et ce tableau n'a besoin de refléter ni la situation présente réelle, ni la situation future qu'il provoquera. Le mythe peut être purement idéologique et fantaisiste. Concernant le mythe de la grève générale, il est inutile de douter s'il y a réellement l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat, ou s'il n'y a pas d'autre catégorie sociale qu'eux ; en plus, il est aussi inutile de douter si la lutte des classes donnera la victoire au prolétariat ; il consiste à faire agir le peuple sans raisonner sur tout cela : « Il n'est donc pas utile de raisonner sur les incidents qui peuvent se produire au cours de la guerre sociale et sur les conflits décisifs qui peuvent donner la victoire au prolétariat ; alors même que les révolutionnaires se tromperaient, du tout au tout, en se faisant un tableau fantaisiste de la grève générale, ce tableau pourrait avoir été, au cours de la préparation à la révolution, un élément de force de premier ordre, s'il a admis, d'une manière parfaite, toutes les aspirations du socialisme et s'il a donné à l'ensemble des pensées révolutionnaires une précision et une raideur que n'auraient pu leur fournir d'autres manières de penser. »[141] Le mythe n'a besoin de correspondre ni à la situation future à réaliser, ni à la situation présente, malgré qu'il soit une manière d'interprétation de la situation présente. Il fait interpréter la situation présente comme un champ de bataille entre les deux groupes seulement, c'est-à-dire entre *notre* groupe et l'autre groupe *opposée à nous*. Même si nous n'avons pas de projet déterminé pour le futur, nous pouvons agir en collectivité en forme de combat contre nos ennemies. En plus, selon Sorel, cette simplification mythique de la compréhension de la situation est si efficace comme manière d'interprétation que nous ne tentons pas d'y penser autrement que d'y penser selon ce tableau simple qu'il fournit. Autrement dit, l'interprétation complexe de la situation, qui tente de mettre en évidence plusieurs éléments composants cette situation, serait moins efficace et moins pratique que l'interprétation simple qui ne voit que la lutte entre deux parties seulement, même si cette interprétation-là reflète la situation mieux que cette interprétation-ci. Le tableau simple est plus pratique pour nous faire agir, voire pour nous faire sans fin déterminée. Pour faire agir le peuple en collectivité sans programme futur, Sorel insiste ainsi sur la nécessité du tableau simple de combat contre les ennemies que fournit le mythe.

[141] Ibid., p. 83-84.

3.18. La violence mythique chez Benjamin

Pour Sorel, l'action collective sans utopie nécessite le mythe. D'un autre côté, Benjamin donne le nom de mythe à la violence qui tente de réaliser son utopie. On peut ainsi facilement remarquer la différence entre Sorel et Benjamin sur le mythe. Alors, pourquoi l'usage de la notion de mythe de Benjamin est-il différent de celui de Sorel ? La réponse que nous proposons est la suivante : il semble à Benjamin que l'idée sorélienne de mythe ne s'oppose pas au va-et-vient dialectique entre violence et droit. Selon le critère de détermination, Sorel distingue l'utopie et le mythe : le mythe est indéterminé, alors que l'utopie est déterminée. Mais cette distinction ne correspond pas à la distinction entre la justice et la légitimité : il semble que le mythe et l'utopie appartiennent tous les deux à la notion de légitimité.

Concernant l'utopie, il est clair qu'elle est considérée comme la fin à laquelle sert la violence, c'est-à-dire comme le destin. Certes, l'utopie est déterminée, mais elle est indéterminable et inconnaissable pour l'ordre juridique existant. Ce que voit Benjamin sur les rapports entre la violence et le droit, c'est que la fin de la violence est toujours incommensurable avec le droit existant. L'utopie est la loi non écrite, c'est-à-dire le destin (celui-ci produit le droit, malgré qu'il soit inconnaissable pour le droit existant).

D'un autre côté, certes, à la différence de l'utopie, le mythe n'a pas de programme d'avenir. En premier lieu, il apparaît que Benjamin apprécie la violence mythique en tant que violence immédiate, c'est-à-dire une violence qui, en tant que moyen, ne se rapporte pas à une fin déjà déterminée. Jusqu'à maintenant, pour simplifier la discussion, on identifiait directement la violence mythique à la violence fondatrice ou conservatrice de droit qui a son utopie. Mais en fait, la violence mythique n'est pas directement identique à la violence fondatrice ou conservatrice de droit, parce que, précisément, Benjamin définit celle-là comme une violence sans programme d'avenir. Si l'on peut identifier ces deux violences, c'est parce que finalement la violence mythique fonctionne de la même manière que la violence fondatrice ou conservatrice de droit, aussi longtemps que le mythe consiste dans le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Tout d'abord, on va voir la définition de la violence mythique. Benjamin dit : « Une fonction non médiate de la violence, telle qu'elle est ici en question, se révèle déjà dans l'expérience quotidienne. En ce qui concerne l'homme, la colère, par exemple, provoque en lui les plus visibles explosions d'une violence qui ne se rapporte pas comme moyen à une fin déjà définie. Elle n'est pas moyen, mais manifestation. Plus précisément, cette violence connaît des

manifestations parfaitement objectives et qui permettent de la critiquer. On en trouve des exemples de la plus haute importance, tout d'abord dans le mythe. La violence mythique, sous ses formes archétypiques, est pure manifestation des dieux. Non moyen de leurs fins, à peine manifestation de leur vouloir, d'abord manifestation de leur existence. »[142] Benjamin considère ainsi la colère comme une manifestation de violence non médiate qui n'est pas le moyen qui sert au programme futur. Et il compare la colère à une violence qui apparaît dans le mythe. Quand il définit la violence mythique, ce qui est remarquable, c'est que la violence des dieux mythiques n'est pas définie comme le moyen pour leurs fins futures. C'est-à-dire que la violence mythique n'a aucun programme futur. Dans ce sens, on pourrait dire que Benjamin définit la violence mythique selon l'idée sorélienne de mythe. Et en premier lieu, il l'apprécie ainsi en tant que violence immédiate, laquelle n'a pas ses fins d'avenir.

Mais Benjamin conclut ainsi sur la violence mythique : « Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique ; notre tâche est donc d'en finir avec elle. »[143] Malgré son caractère immédiat, la violence mythique n'est pas différente de la violence fondatrice ou conservatrice de droit, qui est un moyen pour une fin d'avenir ; plutôt, elle est une violence qui met en évidence le caractère pernicieux ou corrompu (*Verderblichkeit*) de la violence fondatrice ou conservatrice de droit. Pourquoi la violence mythique est-elle identique à la violence fondatrice ou conservatrice de droit, malgré sa nature immédiate ? Benjamin répond à cette question par la notion de pouvoir [*Macht*] : « Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin *cela même* qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Si la justice est le principe de toute finalité

[142] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 234 ; GS 2 : 196-197.

[143] *Ibid*., p. 237-238 ; GS 2 : 199.

divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit. »[144] Certes, la violence mythique n'a pas son programme d'avenir. Pourtant, elle fonde la loi. C'est-à-dire que malgré l'absence de programme futur, elle a sa fin : elle a pour but de se justifier elle-même. La violence mythique figure donc l'immédiateté entre la fin et le moyen, ou entre le droit et la violence. Dans cette immédiateté, elle devient le pouvoir. Celui-ci est la violence justifiée et légitimée par le droit qu'elle fonde. La violence mythique fonde le droit qui la légitime et la justifie, et elle ne cesse de s'exercer pour protéger ce droit. La colère des dieux dans le mythe n'a, certes, pas de fin à réaliser, mais elle cherche à se justifier elle-même. Cette justification est un archétype de la fondation du droit. La violence mythique n'est donc jamais la violence qui finit par le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Au contraire, elle indique bien l'indissociabilité du droit et de la violence. Selon Benjamin, cette indissociabilité désigne l'état normal en tant que « paix », laquelle n'est qu'une trêve qui peut être violée : « Ce dernier principe [le principe de toute fondation mythique du droit] connaît dans le droit étatique une application dont les conséquences sont énormes. Dans son domaine, en effet, la définition des frontières, objet de la "paix" au terme de toutes les guerres de l'époque mythique, est le phénomène originaire de toute violence fondatrice de droit. Dans cette opération il apparaît de la façon la plus évidente que ce que doit garantir toute violence fondatrice de droit est bien plus le pouvoir qu'un gain surabondant de biens. Là où l'on définit des frontières, l'adversaire n'est pas purement et simplement anéanti ; disons plus : là même où le vainqueur dispose de la violence la plus écrasante, on reconnaît des droits à l'adversaire. Plus précisément, on reconnaît, sur un mode démoniquement ambigu, des droits "égaux" ; pour les deux contractants, c'est la même ligne qu'il n'est point permis de franchir. »[145] Selon Benjamin, la définition des frontières est l'exemple originaire de la fondation de droit. Cette définition des frontières est un trêve entre deux adversaires qui détiennent leur faculté d'exercer la violence, et elle est la loi qui fixe simplement les moments de l'exercice légal de la violence : quand quelqu'un franchit les frontières, la violence contre lui est légitimée. La violation de cette loi est immédiate à la légitimation de la violence contre cette violation. Cette loi est la figure originelle de la loi, et elle a pour but de légitimer la violence qui sert à elle. Autrement dit, la violence mythique ne fonde d'autre loi que la loi qui la légitime. La violence mythique désigne ainsi l'indissociabilité entre le droit et la violence, elle est un phénomène originaire de la fondation du droit. Pour Benjamin,

[144] *Ibid*., p. 235-236 ; GS 2 : 197-198.

[145] *Ibid*., p. 236 ; GS 2 : 198.

elle ne finit jamais le va-et-vient dialectique entre le droit et la violence, mais elle est justement une phase de ce va-et-vient dialectique, parce que cette indissociabilité entre le droit et la violence est indispensable au mouvement de ce va-et-vient.

Pour Benjamin, le mythe ne désigne pas le programme futur, mais il cherche à justifier et légitimer sa violence. Il semble qu'il est pareil au mythe sorélien. Le mythe sorélien fournit le tableau simple de lutte entre les deux groupes et la raison pour se combattre contre un autre groupe social sans préciser le programme futur. Pour Benjamin, il est la loi qui justifie et légitime purement sa violence. La violence du mythe sorélien est considérée comme la violence qui s'efforce à se légitimer sans programme futur. Elle est le phénomène originel de la fondation du droit. Elle ne supprime donc pas le va-et-vient dialectique du droit et de la violence ; au contraire, elle le compose. Selon Benjamin, Sorel ne reconnaît pas cette identité de la violence fondatrice du droit et de la violence mythique, malgré qu'il soit bien conscient de la métaphysique de la violence fondatrice de droit, laquelle consiste dans l'indissociabilité du droit et de la violence. Benjamin : « Il semble aussi que Sorel touche à une vérité non seulement historico-culturelle, mais bien métaphysique, lorsqu'il conjecture qu'à ses origines tout droit fut privilège des rois ou des grands, bref des puissants. »[146] Benjamin discute alors sur ce que Sorel parle de la pensée juridique prémoderne : « Une des pensées fondamentales de l'Ancien Régime avait été l'emploi de la procédure pénale pour ruiner tous les pouvoirs qui faisaient obstacle à la royauté. Il semble que, dans toutes les sociétés primitives, le droit pénal ait commencé par être une protection accordée au chef et à quelques privilégiés qu'il honore d'une faveur spéciale ; c'est seulement fort tard que la force légale sert indistinctement à sauvegarder les personnes et les biens de tous les habitants du pays. »[147] Sorel voit ainsi l'indissociabilité du droit et de la violence dans la figure prémoderne de la fondation du droit : la violence fonde la loi qui la justifie et légitime au nom de la protection de cette loi. En bref, il reconnaît bien la problématique de l'indissociabilité du droit et de la violence. Pourtant, il écarte cette problématique de son idée de mythe, malgré que cette idée-ci consiste dans la légitimation de la violence contre ses ennemis. Benjamin considère la violence du mythe sorélien comme le phénomène originaire de la fondation du droit. C'est pourquoi il appelle la figure archétypique de la violence la violence « mythique ».

---

[146] *Ibid*., p. 236-237 ; GS 2 : 198.

[147] Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 69.

3.19. La violence divine

La violence divine n'est donc ni la violence qui a son programme d'avenir, ni la violence qui fournit le tableau simple de la lutte entre les deux groupes, mais la violence qui rend une telle lutte impossible, et qui par là, rend la dialectique du droit et de la violence en arrêt. Dans *Homo sacer*, Agamben considère la violence divine comme la violence qui dissout le lien entre la violence et le droit : « C'est pourquoi – en tant qu'elle n'est pas une forme de violence parmi d'autres, mais seulement la dissolution du lien entre la violence et le droit – Benjamin peut dire que la violence divine ne fonde ni ne conserve le droit, mais le dépose. »[148] Si toute violence fonde ou conserve le droit, la violence divine ne devrait pas être une forme de violence. Elle devrait être quelque chose qui est complètement différent de la forme de violence, parce qu'elle consiste à dissoudre la violence et le va-et-vient dialectique entre le droit et la violence. Maintenant on se pose la question suivante : pourquoi Benjamin appelle-t-il ce quelque chose *violence* ? Il semble que cette question est importante pour comprendre les caractéristiques de la violence divine : pour Benjamin, ce quelque chose n'est pas complètement différent de la violence. Il pense que ce quelque chose prend une forme de violence. Dans « The Fear of Spinoza: Derrida as Reader of the "Theological-Political Treatise" », Gérard Bensussan considère que ce que traite Benjamin dans sa *Critique de la violence* est « une sorte de chiasme » entre la violence divine et la violence mythique.[149] Nous allons encore développer ce propos : la violence divine est violence mythique, et la violence mythique est violence divine. C'est-à-dire que la lecture de la violence divine que nous allons montrer est la suivante : toute violence est intérieurement menacée et hantée par sa dissolution lors de son exercice. Cette contradiction intérieure est la violence divine. En composant le va-et-vient dialectique du droit et de la violence, toute violence doit inclure la violence divine qui dissout ce va-et-vient. Nous allons montrer une telle lecture.

D'abord, nous allons essayer de clarifier les caractéristiques de la violence divine. Selon Benjamin, la violence divine est ainsi caractérisée : « De même que dans tous les domaines Dieu s'oppose au mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine. À tous égards elle en est le contraire. Si la violence mythique est

---

[148] Agamben, *Homo sacer*, t. 1, p. 75.

[149] Voir Bensussan, Gérard, "The Fear of Spinoza: Derrida as Reader of the *Theological-Political Treatise*", *Bamidbar*, issue 1.2, 2011.

fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites ; si la violence mythique impose ensemble la faute et l'expiation, la violence divine lave de la faute ; si la première est sanglante, sur un mode non sanglant la seconde est mortelle. »[150] Dans tous les domaines, la violence divine s'oppose à la violence mythique : 1) si la violence mythique fonde le droit, la violence divine détruit ce droit fondé. Mais cette destruction ne sert ni à une nouvelle fondation de droit, ni à constituer le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. C'est-à-dire qu'elle n'est pas la violence qui détruit le droit existant pour fonder un nouveau droit, mais la violence qui détruit le va-et-vient dialectique du droit et de la violence ; 2) si la violence mythique définit les frontières, la violence divine les détruit. L'idée de frontières consiste à reconnaître l'ennemi du droit existant et sa violence, et à légitimer la violence contre cette violence. La violence mythique n'est pas entièrement destructrice au sens où elle reconnaît son adversaire. D'un autre côté, la violence divine est destructrice sans limite. Elle détruit entièrement son adversaire, donc elle ne le laisse survivre après son exercice ; 3) Alors que la violence mythique impose son nouveau droit à son adversaire qui survit après son exercice, la violence divine n'impose rien à son adversaire, parce que celle-ci l'anéantit. Par l'anéantissement de son adversaire, la violence divine n'a pas l'objet auquel elle puisse imposer son droit. Par là, elle détruit le va-et-vient dialectique du droit et de la violence ; 4) Alors que la violence mythique est sanglante, la violence divine n'est pas sanglante. Cette notion de sang indique la vie nue qui est menacée par la violence : « Car le sang est le symbole de la vie nue. »[151] La violence mythique est sanglante, parce qu'elle profite de la vie nue de son adversaire pour lui imposer son droit. La vie nue est porteuse du nouveau droit du vainqueur. Par contre, la violence divine détruit ce porteur. Elle est donc non sanglante. Par là, elle ébranle la modernité. C'est parce que la modernité consiste dans le transfert du sacré dans la sphère séculière, qui est figuré par la sacralisation du sang ou de la vie nue : « Autant l'homme est sacré (ou aussi cette vie en lui qui reste identique dans la vie sur terre, dans la mort et dans la survie), aussi peu le sont ses états, aussi peu l'est sa vie physique, susceptible d'être lésée par d'autres hommes. Qu'est-ce, en effet, qui la distingue essentiellement de celle des bêtes et plantes ? Et même si bêtes et plantes étaient sacrées, elles ne pourraient l'être pour leur simple vie, ni en elle. Sur l'origine du dogme qui affirme le caractère sacré de la vie il vaudrait la peine de faire une recherche. Il se peut, il est même vraisemblable, que ce dogme soit récent, à titre d'ultime

[150] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 238 ; GS 2 : 199.

[151] *Ibid*., p. 238 ; GS 2 : 199, traduction modifiée.

également de la tradition occidentale affaiblie qui cherche dans le cosmologiquement impénétrable le sacré qu'elle a perdu. »[152] Et cet égarement permet à la violence mythique de fonder le droit, alors que ce que fait cette violence est de menacer (et non pas détruire) la vie. La menace de la vie nue ne fonctionne que si l'on considère cette vie comme un sacré qui doit être inviolable. Autrement dit, si la vie nue n'était pas un sacré, la menace de cette vie par la violence mythique n'aurait pas eu de sens. La violence mythique profite donc de cette vie sacrée en tant qu'objet à menacer et à violer. Par contre, ce que fait la violence divine est la désacralisation de la vie nue. Par la destruction de celle-ci, la violence divine la rend si désacralisée qu'elle n'est plus utilisable pour fonder le droit : « Car avec la vie pure et simple cesse la domination du droit sur le vivant. »[153] C'est seulement cette désacralisation de la vie qui finit la modernité en tant que transfert du sacré dans la politique, et qui finit, par là, le va-et-vient dialectique du droit et de la violence.

3.20. La légende de Niobé

Selon Benjamin, la légende de Niobé est un exemple de la violence mythique, et l'épisode biblique de la révolte de Coré est un exemple de la violence divine. Pour clairement comprendre l'opposition entre la violence mythique et la violence divine, nous essayons de nous référer à ces deux épisodes.

Mais d'abord, référons-nous à la légende de Niobé : en mettant au monde sept fils et sept filles, Niobé s'est moquée de Léto, qui n'avait mis au monde que deux fils ; et ceux-ci ont tué des enfants de Niobé à coups de flèches. Ce qui est remarquable dans cette légende pour Benjamin, c'est l'innocence de Niobé et sa survie : 1) En ce qui concerne l'innocence de Niobé, celle-ci n'est pas criminelle au sens où se moquer n'est pas un crime par rapport à un droit existant. Ce qu'elle a fait, ce n'est pas de violer un droit existant, mais de provoquer la fondation d'un nouveau droit par la violence hors de ce droit existant : « Certes il pourrait sembler que la conduite d'Apollon et d'Artémis fût un simple châtiment. Mais leur violence fonde un droit bien plutôt qu'elle ne punit une infraction à un droit existant. Si l'orgueil de Niobé lui attire le malheur, ce n'est point parce qu'il viole le droit, mais parce qu'il provoque le destin – pour un combat où

[152] *Ibid*., p. 241 ; GS 2 : 201-202.

[153] *Ibid*., p. 238 ; GS 2 : 200.

ce dernier ne peut que vaincre et, tout au plus, ne génère un droit qu'en triomphant. »[154] Niobé n'a pas violé un droit existant, mais elle a provoqué le destin en tant que loi invisible hors d'un droit existant qui fait apparaître un nouveau droit avec la violence. Ainsi la légende de Niobé ne décrit, semble-t-il à Benjamin, pas la criminalité de Niobé, mais la fondation du droit par la violence ; 2) En ce qui concerne la survie de Niobé, comme nous l'avons vu, celle-ci n'a pas été tuée, malgré que ce soit elle qui ait mis Léto en colère. Celui-ci et ses enfants laissent Niobé survivre, alors qu'ils exigent le sacrifice de la vie de ses enfants pour sa survie. Par là, ils la rendent « éternelle et muette porteuse de la faute »[155] Le deuxième élément de cette légende de Niobé est que la survie de Niobé est indispensable à la fondation d'un nouveau droit par la violence des enfants de Léto. La violence consiste à détruire son ennemi. Pourtant, si elle détruit tous ses ennemis, elle ne peut pas fonder son nouveau droit, parce que le droit ne peut se valider que dans la communauté. La violence mythique des enfants de Léto laisse donc survivre Niobé pour la rendre porteuse de leur ordre juridique, alors qu'ils tuent la vie de ses enfants pour lui montrer leur puissance absolue. Ils fondent ainsi leur nouveau droit et le nouveau critère de culpabilité. Niobé n'est pas coupable dans l'ordre d'un droit existant, mais elle le devient dans l'ordre d'un nouveau droit fondé par les enfants de Léto. La légitimation de la violence de ceux-ci coïncide avec cette culpabilité de Niobé. Cette violence n'est censée le pouvoir (c'est-à-dire la violence conservatrice de droit) dans leur nouvel ordre juridique que si Niobé y est censée être coupable. C'est-à-dire qu'elle ne peut être légitimée qu'au nom de la violence contre le coupable. La survie de Niobé rend ainsi possibles la fondation d'un nouveau droit des enfants de Léto et la légitimation de leur violence. Cependant, Niobé peut encore exercer sa propre violence, aussi longtemps qu'elle vivra. Sa survie signifie aussi que les enfants de Léto ne peuvent pas éliminer la possibilité de l'exercice de la violence par Niobé. Leur ordre juridique n'est donc qu'une trêve qui ne peut pas exclure la potentialité des violences futures. La fondation d'un nouveau droit par la violence des enfants de Léto est ainsi caractérisée par la notion de définition des frontières, laquelle consiste dans l'indissociabilité du droit et de la violence. Et si cette violence est exercée, un nouveau droit de Niobé peut être fondé après le droit des enfants de Léto. L'idée de définition des frontières indique ainsi le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Et ce va-et-vient consiste dans le fait que la fondation d'un droit ne peut pas anéantir la contre-violence, malgré que celle-ci puisse ébranler l'ordre juridique fondé : « La loi de

[154] *Ibid*., p. 234 ; GS 2 : 197.

[155] *Ibid*., p. 235 ; GS 2 : 197.

ces oscillations [va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit] repose sur le fait que toute violence conservatrice de droit, à la longue, par la répression des contre-violences hostiles, affaiblit elle-même indirectement la violence fondatrice de droit qui est représentée en elle. [...] La chose dure jusqu'au moment où soit des violences nouvelles, soit les violences précédemment réprimées l'emportent sur la violence jusqu'alors fondatrice de droit, et de la sorte fondent un droit nouveau pour un nouveau déclin. »[156] Le fait que les enfants de Léto laissent Niobé survivre signifie que leur violence ne prend pas sa pure forme, et qu'elle affaiblit elle-même en laissant place à la contre-violence de Niobé. Cet affaiblissement est inévitable à la fondation de droit, parce que celui-ci nécessite le porteur de son ordre. En raison de cette inévitabilité, l'état juridique des enfants de Léto n'est qu'un état passager et transitoire qui compose la totalité de l'histoire dialectique du droit. Mais le lien du droit et de la violence est ici préservé. La légende de Niobé montre ainsi les caractéristiques de la violence mythique suivantes : la fondation du droit, la survie du porteur de ce droit, la nature passagère de l'état de ce droit et le va-et-vient dialectique du droit et de la violence.

3.21. La révolte de Coré

Ensuite, on va traiter la lecture benjaminienne d'un épisode biblique sur la révolte de Coré. Mais voyons tout d'abord cet épisode : Coré et sa bande se révoltent contre Moïse, et Dieu décide de les détruire en informant Moïse lui-même. Celui-ci demande aux gens de s'éloigner de Coré. « Alors Moïse dit : "À ceci vous saurez que Iahvé m'a envoyé pour faire toutes ces œuvres, et qu'elles ne sont pas de moi-même : Si ceux-là meurent de la mort de tout homme et s'il leur est infligé le châtiment de tout homme, c'est que Iahvé ne m'a pas envoyé ! Mais si Iahvé opère un miracle et que le sol, dilatant sa bouche, les engloutit, avec tout ce qui est à eux, en sorte qu'ils descendent vivants au Sheol, vous saurez que ces hommes ont méprisé Iahvé !" Comme il achevait de dire toutes ces paroles, le sol qui était au-dessous d'eux se fendit, la terre ouvrit sa bouche et les engloutit avec leurs maisonnées, ainsi que tous les hommes du parti de Coré, avec leurs biens. Ils descendirent vivants au Sheol, eux et tous ceux qui étaient à eux, la terre les recouvrit et ils disparurent du milieu de l'assemblée. Et tous

[156] *Ibid.*, p. 242 ; GS 2 : 202.

ceux d'Israël qui étaient autour d'eux s'enfuirent à leur voix, car ils disaient : "Pourvu que la terre ne nous engloutisse pas !" Alors un feu sortit de la part de Iahvé et il dévora les deux cent cinquante hommes qui offraient l'encens. »[157] Pour Benjamin, cette violence du Dieu qui fait Coré et sa bande descendre vivants au Sheol est un exemple de la violence divine qui libère les gens du droit. Si cette violence est divine, ce n'est pas parce que c'est Dieu qui l'exerce, ni parce que Coré est coupable, mais parce qu'elle détruit la vie nue de la bande de Coré sans exception. La violence de Dieu anéantit ses ennemis sans exception, alors que la violence des enfants de Léto laisse Niobé survivre. C'est dans cet anéantissement qu'on peut trouver la libération du droit : « À la légende de Niobé on peut opposer comme exemple de cette violence [violence divine] le jugement de Dieu contre la bande de Coré. Il frappe des privilégiés, des lévites, les frappe sans les avoir avertis, sans menace, et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même il lave en même temps la faute et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère expiateur de cette violence. »[158] Alors que la violence des enfants de Léto consiste à *menacer* Niobé, la violence de Dieu consiste à *anéantir* la bande de Coré. Cette violence de Dieu ne leur permet pas de conserver leur vie. Cette impossibilité de conservation de leur vie rend impossible la fondation du droit, parce que la violence ne peut fonder le droit que si son adversaire peut essayer de conserver sa vie en tant que sacré. Cette violence de Dieu libère ainsi Coré et sa bande de l'économie du va-et-vient dialectique du droit et de la violence. Son caractère *expiateur* indique cette libération. Elle est non sanglante, parce qu'elle ne tient pas compte du caractère sacré de la vie de la bande de Coré ; par là, elle les fait expier et les libère de l'économie du droit et de la culpabilité. Benjamin conclut donc sur la violence divine : « Ce qui définit donc cette violence [violence divine] n'est pas que Dieu lui-même l'exerce dans des miracles, mais ce sont plutôt les éléments qu'on a dits d'un processus non sanglant qui frappe et fait expier. Et finalement l'absence de toute fondation de droit. »[159] L'anéantissement de la vie nue et sacrée et l'absence de toute fondation de droit qui est sa conséquence définissent la violence divine.

---

[157] *Bible : Ancien Testament*, vol. 1, éd. publiée sous la dir. d'Edouard Dhorme, index par Michel Léturmy, Paris : Gallimard, 1989, p. 440-441 ; Nombres XVI, 28-35.

[158] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, p. 238 ; GS 2 : 199.

[159] *Ibid*., p. 239 ; GS 2 : 200.

3.22. La violence divine en tant que violence exterminatrice

La violence divine est plus destructrice que la violence mythique, au sens où celle-là anéantit ses adversaires, alors que celle-ci laisse survivre certains d'entre eux. Du point de vue du caractère sacré de la vie et du droit de l'homme, la violence divine est donc pire que la violence mythique. Dans le colloque « *Nazism and the "Final Solution" : Probing the Limits of Representation* », Derrida compare la violence divine au nazisme en tant que violence qui tente d'exterminer les Juifs, parce qu'il apparaît que l'on peut facilement substituer les Juifs à la bande de Coré comme objet de la violence divine. Mais il est clair que cette manière de comparer est arbitraire, parce que le génocide des Juifs n'est pas seulement une purification ethnique, bien qu'il soit certain qu'il soit l'un des pires cas de purification ethnique. Avant tout, étant mort en 1940, Benjamin ne connaît pas le génocide des Juifs. Ce génocide des Juifs n'est pas le problème pour lui, mais pour nous, qui vivons le régime d'après-guerre. S'il est spécial parmi des cas historiques de génocides pour nous, il semble que c'est surtout parce qu'il est le premier génocide appliqué au « crime contre l'humanité », lequel est une notion qui provient des droits de l'homme. Et il est vrai que ce qu'attaque Benjamin dans la *Critique de la violence* est surtout cette notion de la théorie du droit naturel : pour lui, l'idée du caractère sacré de toute vie humaine n'est qu'un dogme théologique sécularisé. Mais est-il politiquement juste d'insister sur la nullité des droits de l'homme à notre époque où des génocides ont encore lieu ? Faut-il politiquement insister sur les droits de l'homme, même si nous acceptons l'idée de Benjamin selon laquelle les droits de l'homme ne sont qu'une relique de la théologie catholique ? Autrement dit, peut-on mettre des génocides en question à la manière éthique, sans présupposer le caractère sacré de la vie en tant que critère ultime qui permet à distinguer le bien et le mal ? Notre lecture de Benjamin ne peut pas éviter ces problèmes, lesquels concernent notre politesse politique. Et dans ce contexte, nous pouvons comprendre la pertinence de la problématique de Derrida. Désormais, nous questionnons donc les rapports entre la violence nazie et la violence divine.

3.23. Refus de l'idée de la légitimité

D'abord, nous pouvons faire remarquer que Benjamin est lui-même conscient

de la critique de son idée de violence divine, et qu'il répond préalablement à une telle critique : «[...] il est certes légitime d'attribuer aussi à cette violence [violence divine] le qualitatif de destructrice ; mais elle n'est telle que relativement, par rapport à des biens, au droit, à la vie et autres choses du même genre, non point jamais de façon absolue à l'égard de l'âme du vivant. – Pareille extension de la violence pure ou divine provoquera certes aujourd'hui les plus véhémentes attaques, et l'on objectera qu'en bonne logique elle laisse aux hommes le champ libre pour exercer les uns contre les autres la violence qui donne la mort. C'est ce que nous n'admettons pas. Car à la question : "M'est-il permis de tuer ?" l'imprescriptible réponse est le commandement "Tu ne doit pas tuer". [...] Mais aussi vrai que ce ne saurait être la crainte du châtiment qui impose l'obéissance au commandement, ce dernier demeure inapplicable à l'action accomplie, et sans aucune mesure avec elle. De lui ne suit sur elle aucun jugement. Et de la sorte, dès le départ, on ne doit préjuger ni du jugement divin sur l'action, ni de la raison de ce jugement. C'est pourquoi ceux-là ont tort qui fondent sur le précepte la condamnation de toute mise à mort violente de l'homme par les autres hommes. »[160] Certes, il est légitime d'attribuer le caractère destructif à la violence divine, parce que celle-ci détruit des biens, le droit et la vie humaine. Il est légitime de critiquer l'idée benjaminienne de la violence divine qui laisse aux hommes le champ libre pour exercer la violence à mort les uns contre les autres. Il est, certes, « légitime », mais il n'est pas « juste ». L'idée du caractère sacré de la vie de l'homme légitime la critique de l'idée benjaminienne de la violence divine. Elle impose alors à obéir son commandement : « Tu ne doit pas tuer ». La logique de légitimité s'appuie sur la continuité avec son origine, c'est-à-dire qu'elle prend la forme d'obéissance au commandement en tant qu'origine qu'on peut remonter. Par contre, l'idée benjaminienne de justice met en question une telle idée de continuité. Selon l'idée moderne du caractère sacré de la vie humaine, on peut légitimement critiquer l'idée benjaminienne de la violence divine, mais il n'est pas juste. C'est parce que la justice refuse toute obéissance à un certain critère préétabli. Il n'est donc pas juste de condamner la violence exterminatrice selon l'idée du caractère sacré de la vie humaine. Un critère préétabli tel que le caractère sacré de la vie nue de l'homme ne décide pas ce qui est juste. Ce qui décide la justice n'existe que dans son *Jetztzeit* propre et singulier. Benjamin nie ainsi tout critère préétabli, qui inclut l'idée du droit de l'homme. La justice n'est valide que dans un instant singulier et passager, et elle n'est pas universalisable : on ne peut pas en faire le critère préétabli pour juger tous les phénomènes de l'histoire universelle. Ce qui est censé

[160] *Ibid.*, p. 239 ; GS 2 : 200.

intemporellement valable ne peut pas être la justice. Autrement dit, Benjamin refuse l'idée de légitimité, c'est-à-dire la pensée de juger quelque chose selon le point d'appui ultime. La justice consisterait à juger sans aucun point d'appui.

3.24. À quelle violence la violence nazie appartient-elle : à la violence divine ou à la violence mythique ?

Ensuite, l'hypothèse sur des rapports entre la violence divine et la violence nazie que nous allons proposer ici est que la violence divine ne peut pas être identifiée à la violence nazie, c'est-à-dire que celle-ci est une violence mythique qui profite de l'idée de caractère sacré de la vie. Pour démontrer cette hypothèse, nous allons faire remarquer un défaut de l'interprétation selon laquelle la violence nazie est la violence exterminatrice. Suivant notre lecture de la *Critique de la violence*, on pourrait raisonner ainsi : même si la fin d'une violence est d'exterminer un peuple, cela ne signifie pas forcément que cette violence soit la violence exterminatrice. Dans le cadre de la *Critique de la violence*, toute violence est fondatrice ou conservatrice de droit, et la violence nazie doit l'être si celle-ci est une violence. Et s'il en est ainsi, on pourrait dire que l'ordre juridique que cette violence veut fonder est l'extermination des Juifs. Il semble donc qu'il est plus convainquant de considérer la violence nazie comme la violence mythique qui vise à fonder le droit d'extermination des Juifs. L'avantage de cette considération est que celle-ci convient à l'interprétation du nazisme par Hannah Arendt, introductrice de la philosophie de Benjamin dans les pays anglophones. Selon Arendt, comme nous l'avons vu, Eichmann et d'autres généraux nazis considéraient le commandement du *Führer* comme la loi de l'Allemagne nazie. Ils agissaient, dans tout ce qu'ils faisaient, en citoyens qui respectent la loi. Et celle-ci était l'extermination des Juifs. Ils obéissaient donc à la loi d'extermination des Juifs. La violence nazie est alors considérée comme la violence mythique qui fonde la loi d'extermination des Juifs. S'il en est ainsi, la violence nazie ne serait pas la violence exterminatrice, mais la violence contradictoire : la violence nazie nécessite toujours des survivants juifs pour fonder son droit, bien que ce droit à fonder soit l'extermination des Juifs. Autrement dit, il y a toujours des tensions entre la fin et la façon de la réaliser : la violence nazie ne peut pas purement réaliser son ordre juridique d'extermination de ses ennemis, parce que celui-ci ne peut exister sans eux. Elle nécessite toujours ses ennemis à exterminer. Si elle extermine les Juifs, elle ne peut plus réaliser son ordre juridique, parce qu'elle perd ses

objets auxquels elle impose son ordre juridique. Si la violence nazie est une violence mythique, ce qui est important pour elle est moins l'extermination des Juifs que la conservation de la loi de cette extermination des Juifs. Autrement dit, ce qui est important pour les nazis est moins d'exterminer tous les Juifs que de rendre la production des cadavres juifs un état normal, c'est-à-dire de toujours faire fonctionner les usines de la mort où les nazis et les Juifs travaillent tous les deux dans le but d'exterminer les Juifs.

3.25. L'analyse du nazisme chez Arendt

Une telle interprétation de la violence nazie en tant que violence fondatrice et conservatrice du droit convient à l'interprétation arendtienne du nazisme. Ce que souligne Arendt sur le nazisme est que celui-ci fonde et conserve sa loi au nom de la loi de la Nature : « Au lieu de dire que le régime totalitaire n'a pas de précédent, nous pourrions dire aussi qu'il a fait éclater l'alternative même sur laquelle reposaient toutes les définitions de l'essence des régimes dans la philosophie politique : l'alternative entre régime sans lois et régime soumis à des lois, entre pouvoir légitime et pouvoir arbitraire. Que régime soumis à des lois et pouvoir légitime d'une part, absence de lois et pouvoir arbitraire d'autre part, aillent de pair au point d'être inséparables, voilà qui n'a jamais fait question. Pourtant, avec le règne totalitaire nous sommes en présence d'un genre de régime totalement différent. Il brave, c'est vrai, toutes les lois positives jusqu'à celles qu'il a lui-même promulguées (ainsi la constitution soviétique pour ne citer que l'exemple le plus flagrant), ou celles qu'il ne s'est pas soucié d'abolir (la Constitution de Weimar, par exemple, que le régime nazi n'a jamais abrogée). Mais il n'opère jamais sans avoir la loi pour guide et il n'est pas non plus arbitraire : car il prétend obéir rigoureusement et sans équivoque à ces lois de la Nature et de l'Histoire dont toutes les lois positives ont toujours été censées sortir. »[161] Chez Arendt, le totalitarisme indique le nazisme et le stalinisme. Et le stalinisme prétend obéir à la loi de l'Histoire, selon la théorie marxiste de l'histoire des luttes de classes, alors que le nazisme prétend obéir à la loi de la Nature, selon l'idée darwiniste de l'évolution biologique. Selon Arendt, l'essence de l'idée stalinienne de la loi de l'Histoire est pareille à celle de l'idée nazie de

[161] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme. 3, Le système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris : Éditions du Seuil, 1995, p. 205.

la loi de la Nature. Cependant, ici on n'a pas d'intention de commenter la loi de l'Histoire du stalinisme ; on se borne à traiter la loi de la Nature du nazisme, parce que ce qui nous intéresse ici est l'interprétation arendtienne du nazisme. Selon Arendt, le régime nazi n'est pas un régime arbitraire sans lois ; il prétend obéir à la loi de la Nature qui est censée être plus originelle que toutes les lois positives telles que la Constitution de Weimar. Et cette loi de la Nature est identique à la loi naturelle de la théorie du droit naturel, qui s'effectue avant la conclusion du contrat social. Arendt pense que le nazisme trouve sa légitimité dans la théorie du droit naturel, laquelle insiste sur la justice en tant que source de l'autorité d'où les lois positives reçoivent leur légitimité. Ce que cherche le nazisme est la réalisation de la « justice » : « La légitimité totalitaire se vante d'avoir trouvé un moyen d'instaurer le règne de la justice sur la terre – à quoi la légalité du droit positif, de son propre aveu, ne pourrait jamais parvenir. »[162] Et cette instauration du « règne de la justice sur la terre » veut dire l'accomplissement direct de la loi de la Nature sans l'intermédiaire des lois positives : « La légitimité totalitaire, dans son défi à la légalité et dans sa prétention à instaurer le règne direct de la justice sur la terre, accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien et de mal pour la conduite individuelle. »[163] Cette loi de la Nature ne fonctionne pas en tant que normes de bien et de mal. Cela signifie que la loi de la Nature du nazisme ne fonctionne pas en tant que source de l'autorité pour la légitimité des droits positifs. Le nazisme redéfinit la relation entre la justice et la légitimité. Ce que mène le nazisme est la dissolution du dualisme de la justice et de la légitimité. Et cette dissolution consiste dans la façon nazie de réaliser la loi de la Nature. Il la réalise par son incarnation : « et elle [la politique totalitaire] promet la justice sur terre parce qu'elle prétend faire du genre humain lui-même l'incarnation de la loi. »[164] Les nazis prétendent incarner la loi de la Nature et rendre immanente la justice qui est originairement l'autorité transcendant pour les lois positives. Par là, la justice devient la loi mondaine et concrète qui est équivalente aux lois positives. Il n'y a alors plus d'écart entre légalité et justice : « Cette identification de l'homme et de la loi [...] semble annuler l'écart entre légalité et justice »[165]. L'immédiateté de la légitimité et de la justice caractérise la loi de la Nature du nazisme. La loi de la Nature est ainsi à la fois supérieure et équivalente aux lois positives. Comme nous l'avons vu, la remarque de

[162] *Ibid.*, p. 205.

[163] *Ibid.*, p. 206.

[164] *Ibid.*, p. 207.

[165] *Ibid.*, p. 207.

Benjamin sur la théorie du droit naturel (et du droit positif aussi) est la présupposition de la continuité entre la légitimité et la justice. Dans ce cadre, la loi de la Nature du nazisme radicalise, semble-t-il, cette continuité : dans la loi de la Nature nazie, la légitimité et la justice ne trouvent plus leur distance, mais elles trouvent leur identité immédiate. Et cette identité immédiate priverait de la justice sa transcendance absolue et son altérité absolue.

C'est ainsi que les nazis peuvent prétendre connaître la justice : la justice comme la loi de mouvement : « Dans l'interprétation totalitaire, toutes les lois sont devenues des lois de mouvement. »[166] Précisément, c'est la loi du mouvement infini de l'évolution naturelle : « Sous-jacente à la croyance des nazis en des lois de la race qui seraient l'expression en l'homme de la loi naturelle, se trouve l'idée de Darwin selon laquelle l'homme serait le produit d'une évolution naturelle qui ne s'arrête pas nécessairement à l'aspect présent de l'espèce humaine. »[167] Pour les nazis, la loi de la Nature signifie donc la sélection naturelle chez Darwin. La conservation de soi en tant que fin juste du droit naturel est alors interprétée selon l'idée darwinienne de l'évolution naturelle, selon laquelle seuls les êtres vivants les plus aptes se conservent, alors que les êtres vivants inaptes disparaissent. Le nazisme lie ainsi l'idée darwinienne de la sélection naturelle à sa loi qui est considérée comme le droit naturel, et la justice du nazisme est d'obéir à la loi de la sélection naturelle. Si la sélection naturelle est juste, la survivance des plus aptes et la disparition des inaptes sont justes. La vulgarisation de l'idée darwinienne de la sélection naturelle applique cette idée aux races. Cette application consiste à distinguer les races aptes et les races inaptes : la survivance des races les plus aptes et la disparition des races inaptes à vivre sont considérées comme justes. Le nazisme identifie l'eugénisme racial au droit naturel. Et ce que fait le nazisme pour la loi de la Nature est d'accélérer le mouvement de cette loi de la Nature, concrètement, d'exterminer les individus « inaptes à vivre » : « […] la terreur exécute sur-le-champ les sentences de mort que la Nature est censée avoir prononcées contre les races ou les individus "inaptes à vivre", ou l'Histoire contre "les classes agonisantes", sans attendre que la nature ou l'histoire elles-mêmes suivent leur cours, plus lent et moins efficace. »[168] La loi de la Nature devient ainsi la loi du meurtre, quand elle est identifiée à l'eugénisme racial.

---

[166] *Ibid.*, p. 207.

[167] *Ibid.*, p. 207-208.

[168] *Ibid.*, p. 213.

3.26. La philosophie darwinienne de l'évolution et la théorie du droit naturel de Spinoza

En fait, si la *Critique de la violence* de Benjamin intervient au problème du nazisme, c'est à ce propos. Benjamin fait remarquer que l'idée du droit naturel depuis Spinoza, qui voit une sorte d'ordre juridique dans l'état naturel, mène facilement à la philosophie de Darwin vulgarisée : « Selon la théorie de l'État liée au principe du droit naturel, lorsque les personnes se dessaisissent de toute violence au profit de l'État, c'est en présupposant (comme, par exemple, Spinoza l'énonce explicitement dans le *Traité théologico-politique*) que l'individu, en lui-même et pour lui-même, avant la conclusion d'un tel contrat conforme à la raison, exerce aussi *de jure* toute violence dont il dispose *de facto*. Il se peut qu'ensuite ces conceptions aient reçu une vie nouvelle grâce à la biologie darwinienne qui, de façon tout à fait dogmatique, à côté de la sélection naturelle, ne considère que la violence comme moyen originel et seul adapté à toutes les fins vitales de la nature. Les vulgarisations de la philosophie darwinienne ont souvent montré comme on passe aisément de ce dogme admis en histoire naturelle à un dogme encore plus grossier, relevant de la philosophie du droit, selon lequel la violence qu'on a dite, adaptée à des fins presque exclusivement naturelles, serait pour cette seule raison déjà légitime. »[169] La violence nazie serait cette violence « adaptée à des fins presque exclusivement naturelles ». S'il en est ainsi, on pourrait penser que la loi de la Nature du nazisme s'appuie théoriquement sur la théorie du droit naturel depuis Spinoza. Ce qui est remarquable ici est que Benjamin ne mentionne pas Hobbes mais Spinoza. La grande différence entre Hobbes et Spinoza est sur l'interprétation de l'état naturel. Spinoza voit l'ordre nécessaire dans l'état naturel, alors que Hobbes considère l'état naturel comme un pur désordre au nom de la lutte de tous contre tous. Spinoza définit le droit naturel comme « les lois même ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature »[170]. Chez Spinoza, le droit naturel est la puissance de la Nature, de toutes les choses de la Nature qui existent, et qui incluent l'homme. Et cette puissance est considérée comme « la puissance éternelle de Dieu » : « la puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent, ne peut être

---

[169] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 211-212 ; GS 2 : 178.

[170] Spinoza, Baruch, *Œuvres. IV, Traité politique, Lettres*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris : Flammarion, 1999, 2 ; 4.

aucune autre que la puissance éternelle de Dieu »[171]. Spinoza tente ainsi de voir la nécessité de Dieu dans l'état de nature. Certes, l'homme est libre dans l'état de nature, parce qu'il est en soi sans aucune contrainte extérieure. Mais pour Spinoza, cette liberté ne signifie pas la contingence mais la nécessité, voire la nécessité de la conservation de soi : « Personne ne peut nier que l'homme, comme les autres individus, s'efforce à conserver son être. Si l'on pouvait concevoir quelques différences, elles devraient provenir de ce que l'homme aurait une volonté libre. Mais plus l'homme est conçu par nous comme libre, plus nous sommes obligés de juger qu'il doit nécessairement conserver son être et se posséder lui-même ; quiconque ne confond pas la liberté avec la contingence, m'accordera cela sans difficulté. »[172]. La conservation de soi est ainsi considérée comme la nécessité de la Nature ou de Dieu. Et Spinoza compare cette nécessité à la nécessité de la providence naturelle : « Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissons de l'eau, et les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. »[173] Les grands poissons sont déterminés à manger les petits, autrement dit, ceux-là sont déterminés à exercer la violence à ceux-ci pour conserver leur vie. Cette violence ne désigne pas le désordre de la lutte de tous contre tous, mais elle est considérée comme une composante de la loi de la Nature : elle est légitime et juste dans l'ordre providentiel de la Nature, et elle est comprise comme un des modes de la puissance éternelle de Dieu. D'autre côté, on pourrait dire que les petits poissons sont déterminés à être mangés. Bien sûr qu'ils s'efforcent à se conserver, et quand les grands poissons essaient de les manger, ils s'efforceraient à s'échapper d'eux. C'est-à-dire qu'ils exercent la contre-violence aux grands poissons pour se conserver. Mais cette lutte entre les grands poissons et les petits ne désigne pas le désordre sans loi, mais l'état normal de la loi de la Nature. On pourrait dire que les petits poissons sont providentiellement destinés à être mangés aussi longtemps que les grands poissons existent et persévèrent dans leur existence. De cette manière, Spinoza identifie le droit naturel en tant que conservation de soi à l'ordre providentiel de la Nature, dans lequel certains êtres vivants sont destinés à ne pas conserver leur vie. Aux yeux de Benjamin, cette identification mène facilement au mélange de la théorie du droit naturel et de l'idée darwinienne de la sélection naturelle, parce que la sélection naturelle n'est qu'une interprétation de l'ordre

---

171 *Ibid.*, 2 ; 3.

172 *Ibid.*, 2 ; 7.

173 Spinoza, Bauch, *Œuvres. II, Traité théologico-politique*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris : Flammarion, 1998, p. 261.

providentiel de la Nature, que Spinoza identifie au droit naturel en tant que conservation de soi. La sélection naturelle dit que la survivance des plus aptes et la disparition des inaptes sont nécessaires, et que cette nécessité est comprise comme s'il y avait l'ordre naturel de sélectionner les êtres vivants aptes à vivre et inaptes à vivre. Suivant cet ordre naturel, les inaptes sont déterminés à disparaître, alors que tous les êtres vivants s'efforcent à conserver leur vie. Et cette idée de sélection naturelle est facilement appliquée aux hommes, parce que Spinoza introduit l'idée de l'ordre providentiel de la Nature pour expliquer la condition des hommes à l'état naturel, sans loi écrite. La sentence de mort aux hommes inaptes est considérée comme la violence adaptée à la fin juste de la Nature. Et de ce point de vue, si la violence nazie est la violence pour faire disparaître les hommes « inaptes à vivre » dans la sélection naturelle, elle serait la violence qui ne voit aucune contradiction entre la conservation de soi et la sélection naturelle, et qui incarne ainsi la théorie du droit naturel depuis Spinoza.

3.27. La violence nazie en tant que violence conservatrice de la loi du meurtre

La violence nazie est donc la violence conservatrice de la loi du meurtre en tant que loi de la Nature. Concernant cette conservation de la loi, l'important est que la violence nazie consiste moins à exterminer les Juifs qu'à conserver la loi de l'extermination des Juifs et le mouvement infini de la sélection naturelle. Donc, ce qui est important pour les nazis est moins d'exterminer les Juifs que de *continuer* à exterminer les Juifs. Ce que souligne Arendt, c'est que les nazis qui obéissent à la loi du meurtre doivent être toujours en l'état du mouvement : « En d'autres termes, la loi du meurtre, par laquelle les mouvements totalitaires prennent et exercent le pouvoir, demeurerait une loi du mouvement, même s'ils réussissaient un jour à soumettre l'humanité tout entière à leur domination. »[174] Ce mouvement est le mouvement de la sélection naturelle qui consiste à sélectionner les inaptes à vivre. Ce mouvement nécessite toujours l'existence des aptes et des inaptes à vivre. Ce qui est important dans ce mouvement, c'est que chacun joue son rôle en tant que citoyen de l'Allemagne nazie : les nazis jouent toujours le rôle de l'exécuteur, et les Juifs jouent toujours le rôle du victime : « Les citoyens d'un pays totalitaire sont jetés et pris dans le processus de la

[174] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, t. 3, p. 209.

Nature ou de l'Histoire en vue d'en accélérer le mouvement ; comme tels, ils ne peuvent être que les exécuteurs ou les victimes de la loi qui lui est inhérente. »[175] Dans le régime nazi, les Juifs sont les citoyens qui agissent suivant la loi de la Nature, et qui sont déterminés à disparaître. Et la loi de la Nature nécessite toujours de tels citoyens pour son mouvement infini. Selon cette analyse arendtienne du nazisme, on pourrait dire que la violence nazie nécessite ainsi toujours des hommes considérés comme « inaptes à vivre », malgré que sa fin soit de les exterminer. Et cela permet de comprendre que la violence nazie n'est pas un exemple de la pure violence, mais de la violence mythique qui fonde et conserve le droit.

Ici, on ne met pas en question l'interprétation arendtienne même du nazisme, parce qu'on n'a pas d'intention d'analyser ce phénomène à la manière de l'historien. On se borne à souligner un avantage de l'interprétation arendtienne du nazisme : cette interprétation permet de considérer le nazisme comme un exemple de la fondation et de la conservation d'un nouveau droit. L'avantage de cette interprétation est donc qu'on peut considérer le nazisme comme le problème que traite Benjamin dans sa *Critique de la violence*. C'est seulement ainsi qu'on peut rapporter la *Critique de la violence* aux problèmes du nazisme. Dans ce cadre de la *Critique de la violence*, la violence nazie est la violence mythique qui fonde et conserve la loi d'extermination de ses ennemies. Ce qui est remarquable est que la loi est identifiée à la violence chez les nazis. Cependant, cette identification n'est pas propre au nazisme, parce qu'elle est appliquée à toutes les violences qui conviennent à la théorie du droit naturel depuis Spinoza.

3.28. La violence ambiguë et la violence pure en tant que déconstruction

Comme nous l'avons vu, la violence nazie est une violence non pure : elle nécessite toujours des ennemis à exterminer ; autrement dit, elle ne peut pas les exterminer, malgré que sa fin soit leur extermination. La violence nazie est ainsi ambiguë. Mais ce caractère ambiguë de cette violence nazie n'est pas exceptionnel : toute violence mythique a cette ambiguïté. La seule chose que peut faire la violence est la destruction de la vie de son adversaire ; pourtant, la fondation du droit en tant que fin lui interdit de la détruire entièrement. Et c'est le principe moderne du caractère sacré de la vie qui lie la fondation du droit et cette double fonction contradictoire de la violence :

[175] *Ibid*., p. 215.

la violence qui dispose de la vie et de la mort est menaçante, parce que ce principe fait considérer le simple fait de vivre comme un sacré inviolable. Et la violence fondatrice de droit ne s'arrête de s'actualiser que si elle fonde son droit, c'est-à-dire que si l'on accepte celui-ci à condition qu'elle cesse de tenter de détruire la vie. Mais cet arrêt est contradictoire pour la violence qui ne peut que détruire la vie, alors qu'il est indispensable à une fonction fondamentale de la violence, c'est-à-dire à la fondation du droit. Cette ambiguïté caractérise toute violence mythique, incluant la violence nazie.

Par contre, la violence divine est la violence pure qui débarrasse cette ambiguïté. Ce qu'elle fait n'est que de purement détruire la vie. Elle ne laisse pas survivre ses ennemies. La fondation du droit est alors impossible, parce que cette violence divine détruit le porteur de l'ordre juridique. La vie nue ne peut alors plus fonctionner en tant que sacré sécularisé, parce qu'elle ne peut pas exister dans le monde mondain après l'exercice de la violence pure et divine. Ce que fait la violence divine par la destruction pure de la vie nue est ainsi la déchéance du dogme moderne du caractère sacré de la vie nue. Et le va-et-vient dialectique du droit et de la violence ne serait possible sans la vie nue, parce que celle-ci est la médiation de ce va-et-vient. Ce n'est qu'alors que les hommes se libèrent de ce va-et-vient et de l'histoire des luttes de classes. Ce qu'on peut faire remarquer, c'est que la violence divine est la forme purifiée de la violence mythique, caractérisée par son ambiguïté : la violence ne peut fonder le droit en tant que fin que si elle ne s'actualise pas purement pour profiter du dogme moderne du caractère sacré de la vie ; si elle s'actualise purement, elle détruit la structure de va-et-vient du droit qui nécessite la vie nue en tant que médiation. Ce qui distingue la violence à la bande de Coré et la violence à Niobé est un seul élément : la survie. Si les enfants de Léto avaient aussi tué Niobé, leur violence n'aurait pas été différente de la violence divine à la bande de Coré. Ce qu'il faut souligner ici est que la violence mythique et la violence divine ne sont pas les deux violences incommensurables et opposées. La violence peut être violence mythique ou violence divine selon le degré de son actualisation. Ce qu'indique la violence divine est comme suivant : plus la violence s'actualise purement, plus elle réalise difficilement sa fin. Certes, toute violence est fondatrice ou conservatrice de droit, c'est-à-dire mythique. Mais la violence mythique peut toujours se changer en violence divine : « À nouveau restent libres pour la pure violence divine toutes les formes éternelles que le mythe abâtardissait en les liant au droit. »[176] La violence divine peut prendre toutes les formes de la violence mythique. C'est parce que c'est seulement le degré pur de l'effectuation

[176] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 243 ; GS 2 : 203.

d'une violence qui distingue la violence divine de la violence mythique. Si celle-ci s'effectue purement, elle ne peut plus être telle qu'elle est, mais elle devient la violence divine. Cela signifie que la violence mythique inclut en elle-même ce qui la détruit elle-même. Elle se dissout elle-même quand elle s'effectue purement.

3.29. Expiation

Pour clairement comprendre les rapports entre la violence divine et la violence mythique, il faut élucider la notion benjaminienne d'expiation [*Sühne*]. Cette notion est, semble-t-il, importante, parce qu'elle permet de comprendre ces deux violences, non comme les deux violences incommensurables, mais comme les deux aspects opposés d'une même violence. Comme nous l'avons vu, l'expiation est premièrement ce qu'impose la violence mythique : « si la violence mythique impose tout ensemble la faute [*verschuldend*] et l'expiation [*sühnend*], la violence divine libère de l'expiation [*entsühnend*]. »[177] L'expiation est considérée comme un remède contre la faute en tant que maladie. Forcément, elle est employée pour guérir cette maladie, s'en libérer, et finalement se libérer d'elle-même, c'est-à-dire *entsühnen*. Cela permet de penser que la violence mythique inclut en elle-même la violence divine, qui libèrerait d'elle. Ce que nous allons démontrer ici, c'est que l'expiation est la notion qui appartient à la violence mythique et purifie cette violence jusqu'à ce qu'elle devienne la violence divine. Pour clarifier cette notion d'expiation, d'abord on va voir ce que Benjamin écrit sur l'expiation. On a déjà vu que cette notion d'expiation apparaît en premier lieu par rapport à la définition de destin. On cite encore : « Des frontières fixées et définies demeurent, au moins dans les temps primitifs, des lois non écrites. L'homme peut les transgresser sans le savoir, et être ainsi soumis à expiation. Car toute intervention du droit que provoque la transgression de la loi non écrite et inconnue s'appelle expiation et se distingue d'un châtiment. Mais de quelque façon malchanceuse qu'elle puisse frapper l'ignorant, l'expiation, au sens du droit, n'est pas un accident, c'est un destin, lequel ici se montre, une fois encore, dans son ambiguïté voulue. »[178] La violence mythique du destin fonde un nouveau droit inconnu, et elle impose aux hommes ce droit, la faute définie par celui-ci et l'expiation de cette faute. Et Benjamin dit que l'expiation

[177] *Ibid*., p. 238 ; GS 2 : 199, traduction modifiée.

[178] *Ibid*., p. 237 ; GS 2 : 198-199.

est différente du châtiment. On pourrait expliquer cette différence de la manière suivante : l'expiation s'adresse à la faute définie par un nouveau droit fondé par la violence mythique du destin ; d'un autre côté, le châtiment s'adresse au crime qui viole les normes existantes. Ce qui est sûr, c'est que l'expiation est définie par la violence mythique du destin en même temps que celle-ci fonde son nouveau droit. Et la violence mythique impose d'agir selon son nouveau droit, d'être porteur de la culpabilité définie par ce droit, et de l'expier. L'expiation se situe ainsi dans le système de la violence mythique. Mais Benjamin voit un autre aspect dans cette notion d'expiation : certes, l'expiation impose aux hommes d'obéir au droit de la violence mythique ; mais en même temps, elle les lave de ce droit : « […] la force du droit entre en action par suite de la faute de la vie purement naturelle, laquelle, de manière innocente et malchanceuse, livre le vivant à l'expiation qui "expie" [*sühnt*] sa faute – et aussi bien délivre [*entsühnt*] le coupable, non pourtant d'une faute, mais du droit. »[179] La violence mythique rend les hommes coupables, et elle leur impose d'expier leur faute ; pourtant, s'ils expirent leur faute, il se délivre de leur culpabilité, voire du droit qui définit cette culpabilité. L'expiation mène ainsi paradoxalement à la libération du droit. La violence mythique impose aux hommes d'expier leur culpabilité, définie par son droit pour conserver celui-ci ; mais par cette expiation, elle les délivre paradoxalement de son droit. L'expiation indique donc la déconstruction de la violence mythique. L'expiation montre que la violence mythique inclut dans son système ce qui la détruit elle-même.

Comment expier ? On pourrait répondre à cette question ainsi : les hommes expireraient leur culpabilité par leur vie nue. C'est parce que Benjamin dit que la culpabilité est la vie nue.[180] S'il en est ainsi, l'expiation aurait lieu avec la disparition de la vie nue. Et c'est ce que fait la violence : si la violence détruit purement la vie nue, l'expiation s'achèverait. L'expiation indiquerait ainsi la purification de la violence mythique jusqu'à la violence divine : plus la violence s'actualise purement, plus elle libère les hommes de son droit. La violence se déconstruit ainsi par l'expiation, qui la réaliserait purement. Et c'est ce que montre Benjamin dans sa comparaison de la légende de Niobé et de l'épisode sur la révolte de Coré.

Ou bien, si l'on voudrait réfléchir sur la violence nazie suivant la *Critique de la violence* de Benjamin, on pourrait dire : plus la violence nazie s'actualise purement, plus elle doit libérer les Juifs de son droit de meurtre ; cette libération, ou la déconstruction de la violence nazie, est la violence divine. Celle-ci indique donc que la

---

[179] *Ibid*., p. 238 ; GS 2 : 199-200, traduction modifiée.

[180] *Ibid*., p. 241 ; GS 2 : 202.

violence nazie inclut toujours en elle-même ce qui la détruit elle-même. Cela est notre réponse à la *Force de loi* de Derrida.

Chapitre 2 :

Langage et violence

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en évidence l'idée de Benjamin sur le droit et la violence. Comme nous savons bien, Benjamin consacre la plupart de ses œuvres aux lectures des œuvres d'art et à la théorie de l'art. Ce qui nous intéresse est donc la question suivante : quelle place théorique la *Critique de la violence* occupe-t-elle pour Benjamin parmi ses autres œuvres sur l'art ? Comment penser le lien de cette œuvre avec ses autres œuvres sur l'esthétique ? Ce chapitre vise ainsi à clarifier l'indissociabilité de la question du droit et de la question de l'art chez Benjamin. En bref, ce que vise ce chapitre est la préparation, pour clairement comprendre la dernière phrase de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* : « *Voilà l'esthétisation de la politique que pratique le fascisme. Le communisme y répond par la politisation de l'art.* »[181] Qu'est-ce que l'esthétisation de la politique ? Qu'est-ce que la politisation de l'art ? Qu'est-ce que l'esthétique pour Benjamin ? Qu'est-ce que la politique pour lui ? Ce qui est sûr, c'est qu'il s'agit des rapports entre la politique et l'art. Si l'art est politique pour Benjamin, c'est seulement à la lumière de sa philosophie politique qu'on peut clairement comprendre sa philosophie de l'art. C'est pourquoi, il est important d'essayer de lier la lecture de la *Critique de la violence* à la lecture de ses autres textes sur l'art. Par là, dans ce chapitre, nous montrons les thèses suivantes : 1) Dans la modernité, l'art ou le langage cherche à le sacraliser lui-même ; 2) Dans cette sacralisation, il est une violence fondatrice du droit ; 3) Ce que cherche Benjamin dans l'art est sa déconstruction.

[181] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 316 ; GS 1 : 508

1. Le langage dans *Critique de la violence*

D'abord, on va voir ce que Benjamin écrit sur les rapports entre le langage et la violence dans sa *Critique de la violence*. Là Benjamin décrit l'histoire de la pénalisation du mensonge. Cette histoire est comprise comme le processus de l'intervention de la violence dans le domaine du langage : « On ne trouverait sans doute nulle part sur la planète une législation qui, à l'origine, le [mensonge] punisse. Ainsi s'exprime l'existence entre les hommes d'un terrain d'accord, à tel point non violent qu'il est totalement inaccessible à la violence : c'est le domaine propre à "l'entente", celui du langage. Tard seulement, au cours d'un processus caractéristique de décadence, la violence juridique s'est néanmoins introduite sur ce terrain, en faisant de la tromperie un délit punissable. Alors que l'ordre juridique, confiant, à l'origine, dans sa violence victorieuse, se contente de réprimer, là où chaque fois elle se montre, la violence contraire au droit, et que la tromperie, justement parce qu'elle n'a rien en elle-même de violent, en vertu du principe *jus civile vigilantibus scriptum est* [Le droit civil a été écrit pour des vigilants] – autrement dit, "que ceux qui ont des yeux surveillent leur argent" – n'était pas plus un délit punissable dans le droit romain que dans l'ancien droit germanique, le droit d'une époque ultérieure, ayant perdu confiance en sa propre violence, ne s'est plus senti à la hauteur, comme l'était le droit plus ancien, de toutes les violences étrangères. La crainte qu'il éprouve à leur égard et sa propre méfiance de lui-même signifient en réalité son propre ébranlement. Il commence à se fixer des fins en vue d'épargner à la violence conservatrice du droit de plus puissantes manifestations. Il s'en prend donc à la tromperie non pour des raisons morales, mais par crainte des actes de violence que cette tromperie pourrait entraîner de la part de la personne trompée. »[182] Benjamin décrit ainsi la décadence du langage et de la violence. À l'origine, le langage se situait dans son domaine propre, et ce domaine était inaccessible à la violence. Sous le règne du droit des époques archaïques, le mensonge n'était pas considéré comme un délit pénal. Pourtant, le droit moderne pénalise le mensonge, en le considérant comme ce qui provoquera la violence contre lui. Dans la modernité, le langage est équivalent à la violence fondatrice d'un nouveau droit, et donc le droit existant lui exerce la violence pour se protéger lui-même de lui. Le processus de la pénalisation du mensonge indique donc le processus de l'identification du langage à la violence. Cette identification est la décadence du langage : le langage est sorti de son

[182] Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres*, t. 1, p. 227-228 ; GS 2 : GS 2 : 192.

propre domaine inaccessible à la violence, et il s'identifie à la violence fondatrice d'un nouveau droit, que la violence conservatrice du droit existant doit réprimer. Dans la modernité, le langage est une violence fondatrice du droit. Dans sa *Critique de la violence*, Benjamin développe peu cette idée de langage en tant que violence fondatrice du droit. Mais cette idée est importante pour comprendre la liaison entre la problématique du droit et de la violence et celle de l'art chez Benjamin.

2. Langage et violence dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*

2.1. Sur l'orientation de lecture de *Sur le langage en général et sur le langage humain*

En fait, avant la *Critique de la violence*, en 1916, Benjamin réfléchit déjà sur la relation entre la violence et le langage dans le texte intitulé *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Ensuite, on va lire ce texte. Celui-ci traite de la décadence du langage suivant l'épisode biblique sur le péché originel. Notre lecture de cette décadence du langage sera comme suit : exclu de son origine, le langage humain devient la violence qui impose aux choses son ordre juridique. On tente ainsi de lire *Sur le langage en général et sur le langage humain* à la lumière de la *Critique de la violence*. En fait, le chapitre 3 de *L'histoire à contretemps : le temps historique chez Walter Benjamin* de Françoise Proust montre déjà une lecture de *Sur le langage en général et sur le langage humain* à la lumière de la *Critique de la violence*. La problématique de ce chapitre est que la *Critique de la violence* identifie immédiatement la fondation du droit à l'imposition de la culpabilité, et qu'on devient immédiatement coupable après être entré dans le tribunal fondé par le droit. Ce chapitre montre qu'on peut comprendre, suivant cette problématique, la lecture de l'épisode biblique de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis que propose Benjamin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Selon Françoise Proust, l'expulsion d'Adam et Ève du paradis est à la fois le moment de la naissance du droit et celui de l'imposition de la culpabilité aux hommes. Quand les premiers hommes goûtent l'arbre de la connaissance, le jugement en bien et en mal, c'est-à-dire le droit est né. Et ce droit leur impose la culpabilité, c'est-à-dire le

péché originel : « l'innocent (Adam et Ève, tout homme à la naissance) se retrouve coupable et puni par le seul fait d'être entré dans la logique du tribunal. »[183] Françoise Proust lie ainsi *Sur le langage en général et sur le langage humain* à la *Critique de la violence*. Pourtant, elle n'a pas d'intention de lier la question du langage à la question du droit, malgré que celle-là soit la question centrale de *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Elle l'examine séparément dans un autre chapitre, dans le chapitre 5.[184] Ce que nous faisons est de chercher la liaison de ces deux questions, comme si on cherchait à nouer le chapitre 3 et le chapitre 5 de *L'histoire à contretemps* de Françoise Proust.

On pourrait dire que *Sur le langage en général et sur le langage humain* est un texte qui se compose des deux parties : la première partie traite le langage en tant qu'immédiate expression par rapport à l'idée *bourgeoise* du langage selon laquelle le langage est le moyen pour communiquer quelque chose ; la deuxième partie traite la décadence du langage suivant la lecture des épisodes bibliques de la *Genèse*, surtout de l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis. Si ce texte est difficile à lire, c'est parce que Benjamin n'explique pas explicitement le lien entre ces deux parties. Les lecteurs de ce texte doivent se poser nécessairement la question suivante : le langage en tant qu'immédiate expression est-il le langage humain avant ou après sa décadence ? En fait, qu'on réponde le langage humain avant sa décadence, ou qu'on réponde le langage humain après sa décadence, chaque réponse a ses inconvénients : si on veut considérer le langage immédiat comme le langage humain avant sa décadence, on peut le certifier suivant la lecture benjaminienne du péché originel : « En abandonnant le pur langage du nom, l'homme fait du langage un moyen (une connaissance qui ne lui convient pas), par là même aussi, pour une part en tout cas, un signe *nu* »[185]. Le péché originel signifie le passage du pur langage du nom au langage en tant que moyen. Évidemment, le langage en tant que moyen ne correspond pas au langage en tant qu'immédiate expression que décrit la première partie de ce texte, mais à la conception bourgeoise du langage. On peut ainsi considérer le langage immédiat comme le langage adamique, en comprenant le péché originel comme le passage de ce langage au langage en tant que moyen. Pourtant, une telle lecture a un point faible : dans la première partie, Benjamin ne donne

---

[183] Proust, Françoise, *L'histoire à contretemps : le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, éd. du Cerf, 1994, p. 144.

[184] *Ibid*., p. 218-233.

[185] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 160-161 ; GS 2 : 153, traduction modifiée.

aucune preuve qui permet d'identifier le langage adamique et le langage en tant qu'immédiate expression. Par là, la première partie fait plutôt l'impression de considérer comme langage immédiat le langage humain actuel, c'est-à-dire le langage humain après sa décadence. Avant tout, si le langage en tant qu'immédiate expression n'est pas le langage humain après sa décadence, cela signifie que *Sur le langage en général et sur le langage humain* ne développe presque jamais la théorie du langage humain en son état actuel ; d'un autre côté, si on considère le langage humain actuel comme le langage immédiat, on peut difficilement résoudre le problème de l'interprétation du péché originel : dans ce cas, alors qu'il ne faudrait pas identifier le langage de l'idée bourgeoise au langage décadent, il reste la question suivante : qu'est-ce qui distingue ces deux langages en tant que moyens ? Et cette question serait impossible à répondre. Ainsi, on peut faire remarquer la difficulté de la lecture de ce texte de Benjamin.

Malgré cette difficulté, il y a déjà beaucoup de livres sur Benjamin qui consacrent une part à ce texte, et qui le considèrent comme une œuvre importante pour comprendre sa théorie du langage, laquelle est censée permettre à comprendre globalement sa philosophie : dans une lettre à Max Rychner, Benjamin lui-même dit que sa philosophie est celle du langage, en disant : « ma place très particulière de philosophie du langage »[186]. Mais si on veut développer sa théorie du langage en tant qu'immédiate expression jusqu'à sa théorie de la connaissance surtout (son œuvre sur Kant, *Sur le programme de la philosophie qui vient*, montre que la théorie de la connaissance est un des objets importants de sa réflexion philosophique), cette théorie du langage doit être la théorie de notre langage, c'est-à-dire du langage en son état actuel, et non pas la théorie du langage adamique éloigné du nôtre. C'est parce que la théorie de la connaissance consiste à élucider comment le Moi connaît les objets extérieurs, et parce que pour cette raison, le langage considéré comme identique à la connaissance doit être mien. Si on veut attacher la théorie du langage de Benjamin à sa critique de la philosophie kantienne de la connaissance, on aurait donc tendance à considérer le langage immédiat comme le langage actuel, c'est-à-dire comme le langage après sa décadence. Mais dans ce cas, on devrait aborder le difficile problème de l'interprétation de l'épisode biblique de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis. Par exemple, on va voir le cas de *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin* de Patricia Lavelle. Celle-ci tente de mettre en évidence la relation

[186] Benjamin, Walter, *Correspondance. 2, 1929-1940*, éd. Gershom Scholem, Theodor Wiesengrund Adorno, trad. Guy Petitdemange, Paris : Aubier Montaigne, 1979, p. 43.

profonde de Benjamin à Kant. Et elle essaie de comprendre l'idée du langage en tant qu'immédiate expression à la lumière du principe kantien. Forcément, elle doit aborder le problème de l'interprétation du péché originel en tant que passage du langage adamique au langage en tant que moyen. Elle identifie alors le langage immédiat au langage adamique. Mais dans ce cas, comment peut-on réconcilier la nature insaisissable du langage adamique et la demande de la théorie de la connaissance ? Patricia Lavelle règle ce problème comme suit : « Cependant, le langage adamique des noms ne doit pas être compris comme une langue primordiale que l'homme quitterait pour devenir sujet et parler dans les discours, mais comme une perception originelle dans laquelle "les mots possèdent le noble privilège de nommer, sans l'avoir perdu dans la signification, qui est liée à la connaissance", comme l'affirme Benjamin dans la "Préface épistémo-critique" à son livre sur le drame baroque allemand. D'après cet essai, qui reprend les thèmes du texte de 1916 sous la forme d'une théorie des idées, au contraire des signes purs de la mathématique, les mots ne sont pas seulement des instruments pour la communication, mais ils correspondent aussi à la pure communicabilité du nom. »[187] La solution de Lavelle est de nier la nature insaisissable du langage adamique. Selon elle, le langage adamique n'est pas une langue primordiale, mais un aspect du langage actuel. Le langage actuel a ses deux aspects : langage en tant qu'immédiate expression et langage en tant que moyen. Mais, si on compare la citation faite de l'*Origine du drame baroque allemand* et les commentaires de cette citation, ceux-ci sont peu convaincants. La phrase citée dit que malgré sa liaison à la connaissance, le langage humain est le langage de nommer. Dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, la liaison du langage à la connaissance signifie la décadence du langage (cela correspond à la culpabilité des premiers hommes qui goûtent l'arbre de la connaissance). Donc la phrase citée veut dire que le langage humain actuel, après sa décadence, est le langage de nommer. Si, comme le fait Lavelle, on veut en faire la thèse : « le langage humain actuel n'est pas seulement le langage en tant que moyen, mais il correspond aussi au langage adamique et immédiat », alors on devrait considérer la dénomination comme faculté exclusive du langage adamique. Mais on ne peut pas accepter cette considération. Selon *Sur le langage en général et sur le langage humain*, soit avant sa décadence, soit après sa décadence, le langage humain est toujours le langage de nommer ; pourtant, la nature de dénomination change : alors que la dénomination au paradis indique l'identité entre le langage humain et le langage des

[187] Lavelle, Patricia, *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Cerf, Paris, 2008, p. 76-77.

choses, la dénomination après la décadence du langage est la « surdénomination », qui indique la situation où les noms donnés aux choses par les hommes ne sont pas identiques aux noms vrais des choses. Ainsi, la dénomination n'indique pas forcément le langage adamique. La solution de Lavelle n'est donc pas convaincante. Et on peut ainsi faire remarquer la difficulté d'interpréter l'idée benjaminienne du langage immédiat à l'instar de la théorie de la connaissance, malgré que cette façon d'interprétation soit courante dans les études de Benjamin.

Nous éclaircissons notre position sur ce point : nous considérons le langage immédiat comme langage adamique ; par conséquent, la première partie de ce texte ne traite pas le langage humain actuel, et celui-ci n'est que le langage en tant que moyen. Certes, dans la première partie, il n'y a aucune preuve de cette interprétation. Mais c'est aussi vrai qu'il n'y a aucune preuve contraire à cette interprétation. Nous pourrons désormais montrer que dans ce texte, il n'y a aucun élément qui s'oppose à cette interprétation, et que celle-ci permet de clairement comprendre ce texte.

2.2. Toute créature a son langage

D'abord, on va lire la première partie. Au début, Benjamin précise ce qu'il veut dire par la notion de langage [*Sprache*] : « Toute manifestation de la vie de l'esprit humain peut être conçue comme une sorte de langage, et, à l'instar de toute vraie méthode, cette conception a pour effet de poser partout les problèmes d'une façon nouvelle. On peut parler d'un langage de la musique et de la sculpture, d'un langage de la justice, qui n'a directement rien à voir avec la langue dans laquelle sont rédigées les sentences des tribunaux allemands ou anglais ; on peut parler d'un langage de la technique, lequel n'est point le langage professionnel des techniciens. Dans ce contexte, le langage est le principe qui sert à communiquer des contenus spirituels dans les domaines envisagés, technique, art, justice ou religion. En un mot, toute communication de contenus spirituels est un langage, la communication verbale n'étant qu'un cas particulier, celui du langage humain et de ce qui le fonde ou se fonde sur lui (justice, poésie). »[188] Ce que veut dire Benjamin par le langage, n'est pas le langage tel qu'on le comprend ordinairement (celui-ci n'est qu'un cas particulier du langage humain pour

[188] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 142 ; GS 2 : 140.

Benjamin), mais toute communication des contenus spirituels [*geistiger Inhalte*] dans la vie humaine. Et ces contenus spirituels sont distingués de la face matérielle et physique du langage humain (le langage de la justice est différent des sentences des tribunaux ; le langage de la technique est différent du langage professionnel des techniciens.). Le langage dont il s'agit ici est purement spirituel. La communication verbale n'est donc qu'un cas particulier, c'est-à-dire que la face matérielle et physique du langage humain. Ce que Benjamin veut clarifier dans la première partie est la face purement spirituelle du langage humain. Cependant, selon lui, ce ne sont pas seulement les hommes, mais tous les êtres qui communiquent leur contenus spirituels : « Mais l'existence du langage ne s'étend pas seulement à tous les domaines d'expression de l'esprit humain, lesquels, en un certain sens, font toujours place au langage ; elle 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 spirituel. »[189] Chaque être communique donc ses contenus spirituels dans son langage. Certes, c'est seulement les hommes qui possèdent la façon de la communication verbale. Les choses n'ont pas de langage verbal. Mais l'absence de celui-ci n'empêche aucunement la présupposition de la communication des contenus spirituels de choses, parce qu'il n'est que la face matérielle du langage humain qui n'a rien à voir avec la communication spirituelle. Benjamin peut ainsi présupposer qu'il est essentiel pour tout être de communiquer ses contenus spirituels. Ce que Benjamin veut clarifier dans la première partie est donc la communication spirituelle de toute créature, l'homme inclus.

2.3. La traduction de *Wesen*

Ensuite, il s'agit du lien entre la matérialité de l'être qui communique et la spiritualité de ce qu'il communique. La chose est, par définition, matérielle, et l'homme aussi a son corps physique. Pourquoi chaque être peut-il communiquer ses contenus spirituels, malgré qu'il soit lui-même physique et matériel ? Benjamin répond à cette question par son idée de l'immédiateté du langage : les contenus spirituels et l'être qui les communique sont immédiatement identiques dans le langage en tant qu'immédiate expression. Pour comprendre cette idée du langage immédiat, il faut d'abord aborder le

[189] *Ibid*., p. 142-143 ; GS 2 : 140-141.

problème de la traduction des mots allemands « *sprachliche Wesen* » et « *geistige Wesen* ». Normalement, la traduction de *Wesen* est l'essence. Les traducteurs de ce texte, Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz, traduisent ces mots allemands comme suit : essence linguistique et essence spirituelle. Cette traduction provoque la difficulté de lire ce texte. Selon la tradition philosophique, on comprend l'essence par comparaison de l'existence : dans les « Catégories » d'*Organon*, Aristote distingue deux modes d'être : le premier est celui des choses qui ne peuvent exister sans être en relation avec autre chose qu'elles-mêmes (accidents, qualités, propriétés), le second est celui des choses qui existent par elles-mêmes, et qui constituent ainsi le foyer des premières. Le premier mode correspond à l'existence, et d'un autre côté, le second correspond à l'essence. Si on pense à l'essence linguistique et à l'essence spirituelle, on doit inévitablement se poser les questions suivantes : qu'est-ce que l'existence linguistique par rapport à l'essence linguistique ? Qu'est-ce que l'existence spirituelle par rapport à l'essence spirituelle ? Concernant cette existence-ci, on pourrait provisoirement dire qu'elle est le langage. Mais on ne pourrait pas dire ce qu'est l'existence linguistique par rapport à l'essence linguistique. Pour adéquatement traduire ce mot *sprachliche Wesen*, il faut voir la définition de ce mot par Benjamin lui-même. Benjamin définit *sprachliche Wesen* comme suit : *sprachliche Wesen* « dans lequel il [*geistige Wesen*] communique »[190]. Le *sprachliche Wesen* est ce qui rend possible le *geistige Wesen* de communiquer. Et comme nous l'avons vu, Benjamin définit le langage comme toute manifestation de contenus spirituels. Donc on peut approximativement considérer que le *sprachliche Wesen* est le langage, et rien plus que cela.[191] Et le *geistige Wesen* signifie simplement les contenus spirituels que le langage manifeste. Il semble donc que la

---

[190] *Ibid*., p. 144 ; GS 2 : 142, traduction modifiée.

[191] Cependant, pour Benjamin, le *sprachliche Wesen* n'est pas complètement identique au langage. Benjamin dit : « Car voici ce qui se passe dans le langage : *le* sprachliche Wesen *des choses est leur langage*. Pour comprendre la théorie du langage, il faut saisir le sens de cette proposition à un degré de clarté qui en élimine la moindre apparence de tautologie. » (*ibid*., p. 145) Si on comprend simplement le *sprachliche Wesen* comme le langage, cette proposition devient la pure tautologie : *le langage des choses est leur langage*. Mais autrement dit, si le *sprachliche Wesen* n'était pas approximativement identique au langage, il serait inutile que Benjamin souligne que cette proposition n'est pas tautologique. Il semble que le *sprachliche Wesen* signifie le langage en tant que communicabilité immédiate des contenus spirituels plutôt que le langage tout simplement : « Si cette proposition n'est aucunement tautologique, c'est parce qu'elle signifie que ce qui est communicable dans un *geistigen Wesen est* son langage. » (*ibid*., p. 145)

traduction de *Wesen* par le mot « essence » est défavorable, parce que le mot « essence » a trop de charges théoriques et philosophiques : ce mot consiste dans le dualisme de l'être. Nous choisissons le mot « être » pour traduire ce *Wesen*, parce que ce mot n'est pas immédiatement lié au schéma : essence/existence. En tout cas, l'important, c'est de comprendre que ce *Wesen* n'a rien à voir avec l'idée traditionnelle du dualisme de l'être. Si nous soulignons la différence entre ce *Wesen* et l'essence, c'est parce que notre lecture de la première partie de ce texte montrera que l'idée du langage immédiat est celle du monisme du langage qui ne diffère pas le contenu et la forme. Nous pourrons mettre en évidence cela dans les pages qui suivent.

2.4. L'immédiateté de l'être linguistique et de l'être spirituel

On examine donc le lien entre l'être linguistique et l'être spirituel. Selon Benjamin, si l'être linguistique communique l'être spirituel, cela ne signifie pas que l'être linguistique ne communique ce qui est extérieur à lui, mais qu'il se communique lui-même. La communication de l'être spirituel dans l'être linguistique est considérée comme la communication de soi de l'être linguistique : « d'un autre côté, pour comprendre un être linguistique, il est toujours nécessaire de se demander de quel être spirituel il est l'immédiate expression [*unmittelbare Ausdruck*]. Ce qui signifie, par exemple, que l'allemand n'est aucunement l'expression de tout ce que *par* lui nous croyons pouvoir exprimer, mais bien l'expression immédiate de ce qui en lui *se* communique. Ce "se" est un être spirituel. »[192] L'être linguistique est donc l'expression immédiate de l'être spirituel qui est identique à lui. Le lien entre l'être linguistique et l'être spirituel est immédiat. Autrement dit, l'immédiateté demande à l'être linguistique de se séparer de sa face matérielle. Benjamin prend ici un exemple de la lampe : « Par exemple, le langage de cette lampe ne communique pas la lampe (car l'être spirituel de la lampe, pour autant qu'il est communicable, n'est aucunement la lampe même), il communique la lampe linguistique, la lampe dans la communication, la lampe dans l'expression. »[193] La lampe en tant que lampe matérielle n'est pas communiquée dans le langage de la lampe, parce qu'elle n'est pas immédiatement identique à son langage

[192] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 143 ; GS 2 : 141, traduction modifiée.

[193] *Ibid*., p. 145 ; GS 2 : 142.

spirituel ; ce qui est communiqué dans ce langage est la lampe en tant que lampe spirituelle qui est immédiatement identique à ce langage. Dans son langage, la lampe se communique à la condition d'être immédiatement identique à ce langage. Et cette condition signifie que la lampe doit être son être spirituel. L'être linguistique de la lampe est immédiatement identique à son être spirituel, parce que la condition de son immédiateté lui demande de se séparer de sa face matérielle qui n'est pas identique à la communication de son esprit. Autrement dit, l'être linguistique de la lampe est l'être purifié de sa matérialité.

2.5. L'immanence de l'infini incommensurable dans l'être linguistique

Et l'immédiateté entre le langage et ses contenus spirituels est comprise comme l'immanence de l'être spirituel dans le langage : « Il est fondamental de savoir que cet être spirituel se communique *dans* [*in*] le langage et non *par* [*durch*] lui. Il n'existe donc aucun locuteur de langages si l'on désigne ainsi celui qui se communique par ces langages. Dire que l'être spirituel se communique dans un langage, et non par lui, signifie que, du dehors, il n'est pas identique à l'être linguistique. Il ne lui est identique que *dans la mesure* où il *peut* être communiqué. Ce qui est communicable dans un être spirituel, c'est son être linguistique. »[194] L'être spirituel n'est immédiatement identique à l'être linguistique qu'à la condition de son immanence dans le langage. Et cette immanence est aussi la condition de la communicabilité de l'être spirituel : celui-ci ne peut se communiquer que dans le langage. De là, Benjamin passe à un autre propos : l'immanence de l'être spirituel dans le langage signifie aussi que l'être spirituel est conditionné par le langage. Cependant, celui-ci est immédiatement identique à celui-là. L'être spirituel est donc conditionné par ce qui est immédiatement identique à lui. C'est-à-dire qu'il n'est conditionné par rien, ou qu'il est inconditionné. En appelant l'immédiateté entre le langage et ses contenus spirituels « magie du langage », Benjamin clarifie l'infinité incommensurable du langage en tant qu'expression immédiate des contenus spirituels comme suit : « En même temps, parler de magie du langage, c'est renvoyer à un autre aspect : son infinité. Lequel est conditionné par son immédiateté. Car justement, puisque rien ne se communique par le langage, ce qui se communique dans le langage ne peut être limité ou mesuré du dehors, et c'est pourquoi

[194] *Ibid*., p. 144 ; GS 2 : 142, traduction modifiée.

chaque langue a son infinité incommensurable et unique en son genre. C'est son être linguistique, non ses contenus verbaux, qui définit sa limite. »[195] L'être spirituel n'est pas conditionné par son extériorité. C'est seulement son langage qui définit sa limite. Mais son langage est immédiatement identique à lui. Donc c'est seulement lui-même qui définit sa limite. C'est-à-dire que rien ne le conditionne. Il est ainsi infini. Et son infinité n'est commensurable avec son extériorité, parce que par définition, cette infinité n'a rien à voir avec son extériorité.

2.6. La dénomination et le langage humain

Chaque chose a son langage en tant qu'expression immédiate de ses contenus spirituels. Chaque langage a son infinité incommensurable et unique. Pourtant, l'infinité du langage humain est surtout différente de celle des autres langages. C'est parce que les contenus spirituels que l'homme communique dans son langage sont les langages de toutes les autres choses. Selon Benjamin, le langage humain consiste dans la dénomination des choses : « *Ainsi, l'être linguistique de l'homme consiste en ce qu'il nomme les choses*. »[196] Et la dénomination signifie que dans leur langage les choses se communiquent à l'homme : « À qui se communique la lampe ? À qui la montagne ? À qui le renard ? – Or la réponse est : à l'homme. […] si la lampe, la montagne, le renard ne se communiquaient à l'homme, comment alors pourrait-il les nommer ? Or il les nomme ; *il* se communique en les nommant. »[197] Dans la dénomination, le langage de l'homme et les langages de toutes les autres choses sont immédiatement identiques. Dans son langage, l'homme communique ses contenus spirituels qui sont immédiatement ceux des choses. Et dans le même langage, les choses se communiquent à l'homme, parce que ce langage est immédiatement identique à leur langage. Les choses se communiquent dans le langage humain. Benjamin dit encore : « Toute nature, pour autant qu'elle se communique, se communique dans le langage, donc en dernier ressort dans l'homme. »[198] Ainsi, dans la dénomination la communication des langages de toutes autres choses est immédiatement identique à la communication du langage de

[195] *Ibid*., p. 146 ; GS 2 : 143, traduction modifiée.

[196] *Ibid*., p. 146 ; GS 2 : 143.

[197] *Ibid*., p. 146-147 ; GS 2 : 143.

[198] *Ibid*., p. 148 ; GS 2 : 144.

l'homme. La dénomination permet donc au langage humain d'inclure en lui-même les langages de toutes autres choses.

2.7. La dénomination et la conception bourgeoise du langage

Ce que souligne ici Benjamin est que la dénomination n'est pas la médiation entre le langage humain et son extériorité. Si le langage humain communique les choses, cela ne signifie pas qu'il ne communique ce qui est différent de lui-même. Ce que rend possible la dénomination est l'identité immédiate du langage de l'homme dans lequel celui-ci se communique, et des langages des choses dans lesquels celles-ci se communiquent. Tout se passe *dans* le langage, et non *par* le langage. La notion de dénomination immédiate s'oppose à ce *par*. C'est parce que cette notion de *par* consiste à considérer le langage comme un moyen pour indiquer son signifié, c'est-à-dire comme la médiation entre des choses différentes. Et Benjamin appelle l'idée du langage qui s'appuie sur cette idée de médiation de *par* « la conception bourgeoise du langage ». Il explique cette conception comme suit : « Cette vue [la conception bourgeoise du langage] consiste à dire : le moyen de la communication est le mot, son objet est la chose, son destinataire est l'homme. »[199] Le mot communique la chose à l'homme. Ou bien, l'homme communique la chose à l'autre homme par le moyen de mot. Telle est la conception bourgeoise du langage. Celle-ci présuppose la séparation de tous les éléments de la communication : celui qui communique, l'objet et le destinataire de la communication. Suivant cette présupposition, elle considère que le langage a pour but de nouer ces éléments séparés. Elle est ainsi la conception du langage en tant que médiation entre les éléments censés différents. Par contre, la dénomination n'est pas communication médiate, mais communication immédiate : tous les contenus spirituels ne se communiquent que dans le langage humain, dans lequel celui qui communique, l'objet et le destinataire de la communication sont immédiatement identiques. Dans le nom, tout se communique donc immédiatement à tout : « L'autre conception [que la conception bourgeoise du langage, c'est-à-dire c'est la conception du langage en tant que dénomination] ne connaît ni moyen, ni objet, ni destinataire de la communication. Elle dit : dans le nom l'être spirituel de l'homme se communique à Dieu. »[200] Dans la

[199] *Ibid*., p. 147 ; GS 2 : 144.

[200] *Ibid*., p. 147 ; GS 2 : 144, traduction modifiée.

dénomination, tout est immédiatement identique. Le langage humain n'a donc ni son objet, ni son destinataire à son extérieur. Alors que dans le langage humain, toute chose se communique, cette communication se suffit à elle-même, et elle ne communique rien à son extérieur. Benjamin introduit ici la notion de Dieu. Ce Dieu n'est pas transcendant, mais immanent, parce que la dénomination ne se communique aucunement à son extérieur. Dieu doit être immédiatement identique au langage humain. Si par Dieu on entend l'universalité ou la totalité, alors il semble que cette notion de Dieu indique la communauté infinie, immédiate et spirituelle de toutes les choses dans le langage humain. Dans cette communauté, l'homme se communique immédiatement à toutes autres choses.

2.8. L'identité immédiate du langage humain et de la communauté universelle de tous les langages

Benjamin dit que le langage humain est à la fois intensif et extensif. Il est intensif, parce qu'il se communique lui-même à lui-même *dans* lui-même, et que rien ne se communique *par* lui : « Or comme l'essence [*Inbegriff*] spirituelle de l'homme est le langage même, il ne peut se communiquer par le langage, mais seulement dans le langage. Le nom résume en lui cette totalité intensive du langage comme l'être spirituel de l'homme. »[201] Le langage humain se suffit à lui-même, il n'a pas de relation avec d'autres langages à son extérieur. Il est donc caractérisé par sa totalité intensive. D'un autre côté, toutes autres choses se communiquent à l'homme dans le langage humain qui est immédiatement identique à leurs langages. Et là, l'homme se communique immédiatement à toutes autres choses. En se communiquant lui-même, dans son langage, l'homme s'adresse immédiatement à tout autre : « Ainsi apparaît dans le nom la loi essentielle du langage [*das Wesensgesetz der Sprache*], selon laquelle s'exprimer soi-même et s'adresser à tout autre sont une seule et même chose. »[202] Dans la dénomination le langage humain est extensif et universel. Le langage humain communique universellement, parce qu'il communique tous les langages. Le langage humain est donc caractérisé à la fois par sa totalité intensive et par sa totalité extensive et universel : « Ainsi culmine dans le nom la totalité intensive du langage comme être

[201] *Ibid*., p. 148 ; GS 2 : 144.

[202] *Ibid*., p. 149 ; GS 2 : 145.

spirituel absolument communicable, et la totalité extensive du langage comme être qui communique universellement (dénomme). […] *Seul l'homme possède le langage parfait, tant du point de vue de l'universalité que du point de vue de l'intensité.* »[203] L'idée de communauté est indissociable de la philosophie du langage de Benjamin. Le langage humain est à la fois intensif et universel. Le langage humain inclut en lui-même la communauté universelle de tous les langages. Ce qui est important est que cette communauté est immédiatement identique au langage humain. Cette identité est ce que, dans sa *Critique de la violence*, Benjamin considère comme impossible dans la modernité : il n'y a aucune communauté moderne sans la violence qui impose sa loi à ses membres. Dans la philosophie de Benjamin, il s'agit toujours de la nature de la relation entre la communauté et l'individu. Alors que la discontinuité caractérise la relation entre la communauté et l'individu dans la modernité, la continuité caractérise la relation entre le langage humain et la communauté universelle de tous les langages. Ou bien, si la modernité est l'époque où on ne voit plus l'immédiateté entre la communauté et l'individu, on peut dire que Benjamin rapporte son idée de langage humain à ce qui est distingué de la condition moderne.

2.9. La révélation et le salut

L'identité immédiate du langage humain et de l'univers de tous les langages désigne aussi le salut de l'âme. Ce qu'accomplit la dénomination immédiate est la communauté spirituelle de toute la créature. Benjamin identifie cette communauté à Dieu. Pour lui, la philosophie du langage est la philosophie de la religion ou du salut. Et si on interprète la dénomination immédiate par le terme religieux, elle correspond à la révélation : « Mais si l'identification de l'être spirituel avec l'être linguistique est, pour la théorie du langage, d'une telle portée métaphysique, c'est parce qu'elle conduit à ce concept qui n'a jamais cessé de se hausser de lui-même au centre de la philosophie du langage et qui a constitué le lien le plus intime de cette philosophie avec celle de la religion, je veux dire le concept de révélation [*Offenbarung*]. »[204] Si on identifie la révélation à la dénomination immédiate, cela apporte une modification à la compréhension de révélation. Alors que la révélation est celle du message de Dieu, on le

[203] *Ibid*., p. 149 ; GS 2 : 145, traduction modifiée.

[204] *Ibid*., p. 150-151 ; GS 2 : 146, traduction modifiée.

comprend souvent comme une vérité secrète et cachée que l'homme ne peut pas immédiatement saisir. Benjamin refuse cette compréhension traditionnelle : la vérité révélée n'est aucunement cachée, mais identique au langage humain : « À l'intérieur de toute création linguistique règne le conflit entre l'exprimé et l'exprimable d'une part, l'inexprimable et l'inexprimé de l'autre. Lorsqu'on envisage ce conflit, c'est dans la perspective de l'inexprimable que l'on voit aussitôt l'ultime être spirituel. Or il est clair qu'identifier l'être spirituel avec l'être linguistique, c'est contester ce rapport de proportionnalité inverse entre l'une et l'autre. Car ici la thèse déclare que plus l'esprit est profond, c'est-à-dire existant et réel, plus il est exprimable et exprimé, puisque c'est le sens même de cette identification de rendre absolument univoque la relation entre l'esprit et le langage, en sorte que l'expression linguistiquement la plus existante, c'est-à-dire la mieux établie, celle qui linguistiquement est la plus prégnante et la plus stable, en un mot la plus exprimée, est en même temps le pur spirituel. »[205] Si Dieu est immanent dans le langage humain, la vérité divine doit être immédiatement révélée dans ce langage. La révélation divine n'est donc pas le dévoilement de la vérité transcendante à l'homme, mais l'expression immédiate de la vérité immanente. Et ce qui est révélé est l'immédiateté de tous les esprits. Benjamin identifie ainsi la révélation au langage intensif et universel de l'homme. Cela signifie qu'il veut comprendre sa philosophie du langage du point de vue de la félicité religieuse. La révélation consiste à identifier la philosophie du langage à celle du salut religieux : le salut est l'immédiateté de tous les langages dans le langage intensif et universel de l'homme. En même temps, on pourrait dire que telle est la pensée benjaminienne du salut.

2.10. Sur la notion de contenu

Ou bien, suivant son idée de l'immédiateté, Benjamin modifie sa terminologie : il s'agit du mot « contenu » [*Inhalt*]. Alors que Benjamin définie le langage comme toute manifestation des contenus spirituels, ce mot « contenu » rappellerait le schéma dualiste : forme/contenu. Si on suivait ce schéma, on pourrait considérer que le langage correspond à la forme, et que l'esprit correspond à son contenu. Mais Benjamin refuse tout modèle de l'inexprimé à dévoiler : tout est immédiatement exprimé et révélé dans le langage. Forcément le mot « contenu » est défavorable à son idée moniste du langage

[205] *Ibid*., p. 151 ; GS 2 : 146, traduction modifiée.

immédiat. Il dit donc : « *Il n'y a pas de contenu* [Inhalt] *du langage ; comme communication, le langage communique un être spirituel, c'est-à-dire purement et simplement une communicabilité.* »[206] Ce que communique le langage est son être spirituel plutôt que ses contenus spirituels. Et l'être spirituel est la communicabilité [*Mitteilbarkeit*], c'est-à-dire l'immédiateté du langage et ce que celui-ci communique. Ainsi, Benjamin déclare que le mot « contenu » est défavorable à son idée du langage, malgré que ce texte commence par la définition du langage en tant que manifestation des contenus spirituels. Le langage n'a pas de contenu à communiquer, parce que tout est immédiatement communiqué et exprimé dans le langage. L'idée du langage que montre Benjamin dans la première partie de ce texte est le monisme de ce qui communique et de ce qui est communiqué, et le mot « contenu » ne convient pas à ce monisme du langage. Et si nous soulignons cette vue sur le contenu, c'est parce que cette notion de contenu n'est pas seulement, semble-t-il, un enjeu dans la philosophie du langage de Benjamin, mais aussi dans sa philosophie de l'art. Elle est étroitement liée à l'idée traditionnelle de l'interprétation de l'œuvre d'art, que critique fortement Benjamin : selon cette idée il faut saisir une signification cachée derrière la forme de l'œuvre d'art. On la reverra plus tard.

2.11. Sur la deuxième partie de *Sur le langage en général et sur le langage humain*

Jusqu'à maintenant, nous avons lu la première partie de *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Nous avons déclaré que nous considérons la théorie du langage de cette première partie comme la théorie du langage adamique. Nous considérons donc la dénomination immédiate comme le langage humain avant sa décadence. Forcément, nous sommes éloignés du salut qu'assure le langage humain dans son état paradisiaque. Un avantage de notre point de vue est qu'on peut clairement lire la phrase suivante : « Le point de vue selon lequel l'être spirituel d'une chose consiste justement dans son langage – ce point de vue entendu à titre d'hypothèse est le grand abîme où risque de tomber toute théorie du langage, et sa tâche est de se tenir en équilibre au-dessus, précisément de cet abîme. »[207] *Ce point de vue* est la théorie de la

[206] *Ibid*., p. 150 ; GS 2 : 145-146, traduction modifiée.

[207] *Ibid*., p. 143-144 ; GS 2 : 141, traduction modifiée.

dénomination immédiate que Benjamin présente dans la première partie de *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Benjamin dit ici qu'il ne faut pas simplement adopter ni refuser cette théorie de la dénomination immédiate, et que ce qui est important est qu'on se tienne en équilibre par rapport à cette théorie. Si on considère la dénomination immédiate comme le langage adamique, on peut clairement comprendre ce que Benjamin dit ici : on ne peut pas simplement adopter cette théorie du langage immédiat, parce que celle-ci est la théorie du langage adamique, et non du langage dans son état actuel ; d'autre côté, on ne peut pas simplement la refuser, parce que ce langage immédiat est le langage humain dans son état originel. Il est donc important de se tenir en équilibre par rapport à la théorie du langage immédiat. Ainsi, on peut clairement lire cette phrase citée. Autrement dit, celle-ci soutient notre lecture de ce texte.

On va commencer à lire la deuxième partie de ce texte. Dans cette partie, Benjamin tente de lire la Bible. C'est la conséquence logique de la première partie, aussi longtemps que la Bible est considérée comme vérité révélée. C'est parce que Benjamin considère sa théorie du langage immédiat comme la théorie de la révélation. Cependant, Benjamin n'a ici pas l'intention de la lire à la manière du fondamentalisme, c'est-à-dire de comprendre le texte de la Bible comme la base de toute réflexion. Il dit : « Lorsque dans la suite nous allons considérer l'être du langage à la lumière des premiers chapitres de la *Genèse*, nous n'entendons ni poursuivre un projet d'exégèse biblique, ni, dans ce contexte, faire objectivement de la Bible, comme vérité révélée, la base de la réflexion, mais simplement explorer ce qui se donne [*sich ergibt*] du texte de la Bible quant à la nature même du langage »[208]. Nous soulignons que ce qui se donne du texte de la Bible n'est pas le texte de la Bible même. C'est-à-dire que ce que veut explorer Benjamin n'est pas le texte de la Bible même. Mais c'est l'être linguistique de la Bible. L'être linguistique de la Bible est différent du texte de la Bible, en tant que matérialité. Il faut dire : on peut parler d'un langage de la Bible, qui n'a directement rien à voir avec la langue dans laquelle est rédigé le texte de la Bible, ainsi qu'on peut parler d'un langage de la justice, qui n'a directement rien à voir avec la langue dans laquelle sont rédigées les sentences des tribunaux. Benjamin explore donc le langage immédiat de la Bible. Pourtant, on ne peut pas identifier la Bible à la chose matérielle en général, parce que la Bible se considère elle-même comme texte spirituel et comme révélation. S'il en est ainsi, le texte de la Bible doit être le métadiscours de son être linguistique et spirituel, malgré sa matérialité. Il doit donc parler son être linguistique et spirituel, même si ce

[208] *Ibid*., p. 152 ; GS 2 : 147, traduction modifiée.

n’est pas explicitement. Pour cette raison, ce que veut faire Benjamin est de clarifier le métadiscours du langage de la Bible : « et la Bible n’est *au départ* indispensable à ce projet que parce que ces explications la suivent ici dans le principe en présupposant avec elle le langage comme une réalité dernière, inexplicable, mystique, qui ne peut être observée que dans son développement. En se considérant elle-même comme une révélation, la Bible doit nécessairement développer les faits fondamentaux du langage. »[209] La Bible doit nécessairement développer les faits fondamentaux du langage qui ne peut être observé que dans son développement intensif et universel, c’est-à-dire du langage immédiat. Benjamin examine donc la Bible. Cependant, ces faits fondamentaux du langage indiquent la sortie du langage humain de la révélation.

2.12. Les enjeux de la lecture de la *Genèse* pour Benjamin

Benjamin lit alors des épisodes bibliques de la création de l’homme et de l’expulsion d’Adam et Ève du paradis dans la *Genèse*. Bien sûr, s’il lit ces deux épisodes bibliques, c’est parce qu’il veut développer sa théorie du langage par cette lecture. Mais sans doute, c’est aussi parce qu’il ambitionne de donner une nouvelle interprétation de la Bible. Généralement parlant, il est difficile de raisonnablement discuter sur la liaison entre ces deux épisodes bibliques : selon l’épisode de la Création, Dieu a fait l’homme de la poussière de la terre[210], et il a fait l’homme et la femme à son image[211] ; d’un autre côté, selon l’épisode de l’expulsion d’Adam et Ève du paradis, Dieu a mis l’homme dans le jardin d’Éden,[212] et il a formé une femme à partir de la côte qu’il avait prise de l’homme.[213] Ensuite, après d’avoir goûté l’arbre de la connaissance, ils ont été expulsés vers la terre.[214] On trouve facilement une contradiction entre ces deux épisodes : où et comment la femme est-elle née ? Est-elle née sur la terre ou au paradis ? Est-elle faite de la poussière de la terre ou de la côte de l’homme ? L’épisode de la création de l’homme dit : née sur la terre, et faite de la terre ;

---

[209] *Ibid*., p. 152 ; GS 2 : 147, traduction modifiée.

[210] *Genèse*, II,7.

[211] *Genèse*, I,27.

[212] *Genèse*, II,8 ; II,15.

[213] *Genèse*, II,22.

[214] *Genèse*, chap. III.

l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis dit : née au paradis et faite de la côte d'Adam. Il est difficile à réconcilier ces deux épisodes. Alors, ce que propose Benjamin pour leur lecture est d'examiner ce qu'ils montrent à la manière symbolique, plutôt que leur cohérence factuelle. Effectivement, Benjamin ne s'intéresse pas à celle-ci, en disant sur l'épisode où Dieu a fait l'homme et la nature : « Sans doute, ni pour l'homme ni pour la nature, il ne s'agit d'une relation explicite à une matière à partir de laquelle ils auraient été faits, et nous n'avons pas ici à décider si le verbe "faire" implique la création à partir d'une telle matière. »[215] Benjamin ne se demande pas à partir de quelle matière l'homme est fait. Cela signifie qu'il ne questionne pas la cohérence factuelle des épisodes bibliques de la Création et du péché originel. Ce qu'il veut faire est de mettre en évidence ce que symbolisent ces deux épisodes quant au langage. Et si on considère qu'ils symbolisent la relation entre le langage et l'homme, on peut les lire sans contradiction : ils symbolisent tous les deux la sortie de l'homme de l'immédiateté linguistique. Ils décrivent respectivement le même événement qui s'est passé à l'homme, il n'y a pas de décalage horaire entre eux. Et si on les comprend ainsi, on peut lire avec cohérence un autre épisode de la *Genèse* : le projet de la tour de Babel et la confusion des langues. Selon l'épisode de la tour de Babel, à l'origine, toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots[216] ; pourtant, Dieu a confondu leur langage pour qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres, et pour les empêcher de bâtir une tour dont le sommet atteint le ciel.[217] Benjamin considère cette confusion comme la sortie du langage humain de l'immédiateté linguistique. Aux yeux de Benjamin, ce que décrivent respectivement les premiers chapitres de la *Genèse* sont ainsi la séparation de l'homme du langage immédiat, de la révélation ou de la communauté du Dieu.

2.13. Dénomination paradisiaque, nom et médium

Concernant l'épisode de la Création, Benjamin fait remarquer d'abord le fait que Dieu a fait la nature en la dénommant : « Mais le rythme de la création de la nature (selon *Genèse*, I) est : Que soit fait – Il fit (créa) – Il nomma. […] Avec ce "Que soit

[215] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 153 ; GS 2 : 148.

[216] *Genèse*, XI,1.

[217] *Genèse*, XI,4 ; XI,6 ; XI,7.

fait” et ce “Il nomma” au début et à la fin des actes, apparaît chaque fois la profonde et évidente relation de l’acte créateur au langage. Il commence avec la toute-puissance créatrice du langage, et pour finir le langage s’incorpore en quelque sorte le créé, il le dénomme. »[218] Benjamin identifie ainsi l’acte créateur de Dieu à son langage. Et la dénomination de la chose par Dieu est considérée comme l’incorporation de son langage dans la chose. Ce langage incorporé dans la chose est le langage de la chose. Lors de sa création, forcément, la chose et son langage sont immédiatement identiques au langage de Dieu, parce que la toute-puissance créatrice du langage de Dieu a fait la chose, et que le langage de celle-ci est le langage de Dieu incorporé dans celle-ci. Ensuite, Benjamin identifie la dénomination de la chose par Dieu, à la connaissance de la chose par Dieu : « Ainsi le langage est ce qui crée, ce qui achève, il est mot [*Wort*] et nom. En Dieu le nom est créateur parce qu’il est mot, et le mot de Dieu est savoir parce qu’il est nom. “Et il vit que cela était bon”, ce qui signifie qu’il l’a connu en le nommant. Le rapport absolu du nom à la connaissance ne se trouve qu’en Dieu ; là seulement le nom, parce qu’il est au plus intime de lui-même identique au mot créateur, est le pur “médium” de la connaissance. »[219] Concernant le « médium », dans la première partie de ce texte Benjamin appelle le langage immédiat « médium » : « Ou, plus exactement, tout langage se communique *en* [in] lui-même, il est, au sens le plus pur du terme, le “médium” de la communication. Le médial [*Das Mediale*], qui est l’*immédiat*eté de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage […]. »[220] Le « médium » veut dire ainsi le langage immédiat. Donc en Dieu seulement le nom de la chose donné par Dieu est le pur langage immédiat de la connaissance de la chose par Dieu. En bref, le langage de la chose n’est immédiatement identique à sa connaissance qu’en Dieu. Et Benjamin y introduit un nouveau concept : mot [*Wort*]. Le mot se définit ici comme le langage qui connaît, ou comme le langage qui est parallèle à la connaissance. Et dans le mot de Dieu, le langage de la chose et la connaissance de la chose par Dieu sont immédiatement identiques.

2.14. Le langage de Dieu, le langage humain et leur ressemblance

[218] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 153 ; GS 2 : 148.

[219] *Ibid*., p. 153-154 ; GS 2 : 148, traduction modifiée.

[220] *Ibid*., p. 145 ; GS 2 : 142, traduction modifiée.

Ensuite, Benjamin traite la création de l'homme. Les versets qui la concerne sont les versets I, 26-28 : « Éloim dit : "Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre !" Éloim créa donc l'homme à son image, à l'image d'Éloim. Il les créa mâle et femelle. Éloim les bénit et Éloim leur dit : "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la, ayez autorité sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, et sur tout vivant qui remue sur la terre !" »[221] Ce que Benjamin fait d'abord remarquer sur ces versets, est le fait que Dieu n'a pas dénommé l'homme à sa création : « dans le triple "Il créa" du verset I, 27, Dieu n'a pas créé l'homme à partir du mot, et il ne l'a pas nommé.»[222] Et selon Benjamin, ce fait signifie que Dieu n'a pas soumis l'homme à son langage, et que, pourtant, Dieu lui a déposé son langage autrement que l'incorporation de son langage dans la chose : « Il [Dieu] n'a pas voulu le [l'homme] soumettre au langage, mais dans l'homme Dieu a libéré le langage qui lui avait servi, *à lui*, de "médium" de la Création. Dieu se reposa lorsque dans l'homme il eut déposé son pouvoir créateur. Vidé de son actualité divine, ce pouvoir créateur est devenu connaissance. L'homme est celui qui connaît dans le langage même dans lequel Dieu est créateur. »[223] Il faut ici distinguer la connaissance divine et la connaissance humaine. À la création de la chose, Dieu connaît celle-ci en la dénommant. La connaissance de la chose par Dieu est immédiatement identique à la dénomination de la chose par Dieu. Mais la connaissance humaine est distincte de cette connaissance divine, parce qu'elle est vidée de l'actualité divine du langage de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est hors de l'immédiateté du langage de Dieu. Benjamin décrit donc la création de l'homme comme suit : certes, Dieu a déposé son langage à l'homme ; mais ce langage est sorti de l'immédiateté de Dieu, donc l'homme et son langage sont hors de l'immédiateté de Dieu. Concernant le dépôt du langage de Dieu à l'homme, on pourrait trouver le fondement de cette interprétation dans le verset selon lequel Dieu a donné à l'homme l'ordre de dominer sur la nature. Pour Benjamin, « soumettre » ou « dominer » est ici synonyme d'« être immédiatement identique à ». Dire que le langage de la chose est immédiatement identique au langage de Dieu, c'est dire que Dieu soumet la chose à son

---

[221] *Genèse*, I, 26-28, p. 5.

[222] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 154 ; GS 2 : 149, traduction modifiée.

[223] *Ibid*., p. 154 ; GS 2 : 149.

langage. D'autre côté, Dieu ne dénomme pas l'homme, et il ne le soumet pas à son langage. L'homme est donc hors de l'immédiateté du langage de Dieu. Mais Dieu donne à l'homme l'ordre de dominer sur la nature, c'est-à-dire l'ordre de dénommer et de connaître la nature. Dieu dépose ainsi son langage créateur à l'homme. Mais ce langage n'est que reflet du langage de Dieu : « Tout langage humain n'est que reflet du mot dans le nom. Le nom n'atteint pas davantage le mot que la connaissance n'atteint la Création. En comparaison de l'infinité absolument illimitée et créatrice du mot divin, l'infinité de tout langage humain reste toujours celle de l'être limité et analytique. »[224] Le langage humain n'est pas le langage de Dieu, parce qu'il n'est que reflet du langage de Dieu. La ressemblance ou l'image indique déjà la sortie de l'actualité divine. Dieu a fait l'homme à son image selon sa ressemblance. La lecture benjaminienne de la Création consiste à ne pas considérer la ressemblance entre Dieu et l'homme comme l'identité entre eux. C'est-à-dire que la ressemblance pose préalablement la différence. Quand Dieu fait l'homme selon sa ressemblance, l'homme est donc déjà hors de l'immédiateté avec Dieu. C'est parce qu'il n'est pas identique à Dieu, mais qu'il ressemble à Dieu. Telle est la lecture benjaminienne de l'épisode de la création de l'homme. Et on pourrait situer cette lecture dans le courant de la théologie moderne comme Occam ou Duns Scot, qui critique l'analogie thomiste selon laquelle l'homme peut s'identifier à Dieu selon la ressemblance. La ressemblance ne signifie aucunement l'identité, parce qu'elle ne peut exister qu'entre deux choses différentes. Donc ce que rend possible la ressemblance est la relation médiate qui n'atteint aucunement l'immédiateté. S'il en est ainsi, l'homme qui est fait selon la ressemblance avec Dieu est toujours déjà hors de l'immédiateté avec Dieu.

2.15. Dénomination par Dieu et dénomination par l'homme

Benjamin comprend ainsi la domination sur la nature comme la dénomination de la nature. Cela signifie que la lecture de la *Genèse* par Benjamin rapporte les versets I, 26-28 aux versets II, 18-20 : « Iahvé Éloim dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul : je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui." Alors Iahvé Éloim forma du sol tout animal des champs et tout oiseau des cieux, et il les amena vers l'homme pour voir comment il les appellerait et pour que tout animal vivant ait pour le nom celui dont

[224] *Ibid*., p. 154-155 ; GS 2 : 149, traduction modifiée.

l'homme l'appellerait. L'homme appela donc de leurs noms tous les bestiaux, les oiseaux des cieux, tous les animaux des champs. Mais pour l'homme on ne trouva pas une aide qui fût semblable à lui. »[225] Dans les versets I, 26-28, il s'agit, comme nous l'avons vu, de la domination des êtres vivants par l'homme en tant que reflet de Dieu ; dans les versets II, 18-20, il s'agit de la dénomination des êtres vivants par l'homme. À sa création la chose a été originairement dénommée par Dieu. La chose a son nom qui a été donné par Dieu. Pourtant, Dieu force à l'homme à dénommer les choses. Ce que voit ici Benjamin est la différence entre la dénomination par Dieu et la dénomination par l'homme qui n'est pas dénommé par Dieu. Benjamin souligne ici la seconde partie du verset II, 20 : « De tous les êtres l'homme est le seul qui donne lui-même un nom à son semblable, de même qu'il est le seul auquel Dieu n'a pas donné de nom. Il est peut-être hardi, mais sûrement pas impossible, de citer dans ce contexte la seconde partie du verset II, 20 : l'homme donna des noms à tous les êtres, "*mais* pour l'homme ne fut trouvé aucune aide, qui fût autour de [*um*] lui". »[226] La lecture de la seconde partie du verset II, 20 par Benjamin est donc que la dénomination des choses par l'homme est faite sans Dieu, hors de l'immédiateté avec la dénomination divine. C'est parce que Dieu n'a pas donné de nom à l'homme, et que l'homme est hors de l'immédiateté avec Dieu. La dénomination par Dieu est la création, mais la dénomination par l'homme n'est que le reflet de la création. Benjamin rapporte ainsi les versets I, 26-28 aux versets II, 18-20.

2.16. Nom propre

Le langage humain a ses deux caractéristiques : il est séparé de l'immédiateté du langage créateur de Dieu ; pourtant, il est lié à ce langage au sens où il est le langage divin incorporé dans l'homme. L'homme dénomme la chose ainsi que Dieu dénomme la chose. Cependant, l'homme ne peut pas créer la chose, alors que Dieu crée la chose avec sa dénomination. Le langage humain est ainsi proche du langage de Dieu, mais il n'est pas identique à ce langage. Dans la deuxième partie de ce texte, Benjamin examine cette ambiguïté du langage humain par rapport au langage de Dieu. Ce qu'il clarifie tout

[225] *Genèse*, II, 18-20.

[226] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 155 ; GS 2 : 149, traduction modifiée.

d'abord est le caractère sacré du langage humain, malgré sa sortie de l'immédiateté divine. Selon Benjamin, le nom humain et le nom propre [*Eigenname*] indiquent la proximité du langage humain avec le langage divin : « La plus profonde image de ce mot divin, le point où le langage humain participe le plus intimement à l'infini du mot pur, le point où il ne peut devenir ni mot fini ni connaissance, c'est le nom humain. La théorie du nom propre est celle de la limite du langage fini par rapport au langage infini. »[227] Le nom propre est la limite entre le langage fini et le langage infini. Cela veut dire que le nom propre appartient à la fois au domaine du langage humain et au domaine du langage divin. Le nom propre ne permet pas au langage humain de s'identifier au langage divin, parce qu'il est la frontière qui divise et lie le langage humain et le langage divin. Mais il lui permet de se rapporter au langage divin avec la médiation de ce nom propre, parce que le langage humain et le langage divin se touchent l'un à l'autre dans cette frontière. Le nom propre indique donc que le langage humain se rapporte au langage divin, malgré sa sortie de ce langage.

2.17. Le destin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*

Alors Benjamin identifie ce double caractère du langage humain à la notion mythologique de destin : « Pour un esprit rigoureux, aucun homme non plus ne devrait correspondre (étymologiquement parlant) à son nom, car le nom propre est un mot de Dieu sous des sons humains. À chaque homme ce nom garantit sa création par Dieu, et en ce sens il est lui-même créateur, comme l'exprime la sagesse mythologique dans cette conception (qui n'a rien de rare), selon laquelle le nom d'un homme porte son destin. »[228] Le nom propre se rapporte au mot de Dieu. Donc l'homme au sens purement terrestre ne correspond pas à son nom propre. Et le nom propre en tant que limite entre Dieu et l'homme est identique à la notion mythologique de destin. Dans notre premier chapitre nous avons vu que dans sa *Critique de la violence* Benjamin définit le destin comme la loi qui intervient dans l'ordre juridique malgré son inconnaissabilité, et que sa nature d'exclusion inclusive caractérise le destin. Ce texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* utilise donc cette notion de destin à la même manière que la *Critique de la violence*. Ces deux œuvres mettent en question la

[227] *Ibid*., p. 155 ; GS 2 : 149.

[228] *Ibid*., p. 155-156 ; GS 2 : 150

nature de l'exclusion inclusive de destin : le destin est la frontière qui à la fois sépare et lie Dieu et l'homme. Cela nous permet en même temps de lire ce texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* à la lumière de la *Critique de la violence*. Ce que nous allons démontrer est que le langage humain correspond à la violence mythique qui fonde et conserve le droit, et que la chose correspond au porteur muet de ce droit.

2.18. Signe nu et conception

Selon Benjamin, l'idée sur le langage qu'il appelle la conception bourgeoise du langage indique que le langage humain est sorti du langage immédiat. Selon cette idée, la dénomination de la chose par l'homme ne repose pas sur la chose même, mais sur une quelconque convention. On ne peut pas accepter cette idée, parce qu'elle ne voit pas une autre face sacrée du langage humain : « Le mot humain est le nom des choses. Ce qui exclut la conception bourgeoise selon laquelle le mot n'aurait avec la chose qu'un rapport accidentel et ne serait qu'un signe des choses (ou de leur connaissance) posé en vertu d'une quelconque convention. Le langage ne fournit jamais de signes *nus* [bloße *Zeichen*]. »[229] Les « signes nus » indiquent l'état pour lequel le langage humain n'a aucun rapport avec le langage immédiat de Dieu. Certes, le langage humain est sorti de l'immédiateté du langage divin. Dans ce sens, le langage humain est le « signe nu ». Mais il ne l'est pas seulement : En tant que langage sécularisé de Dieu, le langage humain dénomme la chose, et il concerne *indirectement* la communauté immédiate de Dieu. Cependant, le langage humain reste le « signe nu », malgré ou en raison de sa relation *médiate* avec Dieu : « Mais le refus de la théorie bourgeoise du langage par une théorie mystique est également équivoque. Car selon une telle théorie, le mot est absolument l'être de la chose. Ce qui est faux, parce que la chose en elle-même n'a aucun mot ; créée à partir du mot de Dieu, elle est connue dans son nom selon le mot humain. »[230] La création de l'homme fait sortir son langage de l'immédiateté du langage de Dieu. Concernant ce langage humain hors de l'immédiateté divine, on ne peut donc pas refuser la conception bourgeoise du langage en tant que « signe nu » par la théorie mystique du langage immédiat que Benjamin présente dans la première partie de ce texte. La chose ne se communique que dans son langage. Forcément, la chose ne

[229] *Ibid*., p. 156 ; GS 2 : 150.

[230] *Ibid*., p. 156 ; GS 2 : 150, traduction modifiée.

communique pas son nom donné par Dieu à l'homme hors de l'immédiateté de Dieu. Aux yeux de l'homme, la chose n'a pas son nom propre. Donc l'homme ne connaît le nom de la chose qu'en la dénommant. La chose ne se communique à l'homme qu'avec sa dénomination par celui-ci. Benjamin souligne la différence entre cette connaissance de la chose par l'homme et la connaissance créatrice et immédiate de Dieu : « Cette connaissance de la chose pourtant n'est point une création spontanée, elle ne naît point du langage, comme la création, 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. Dans le nom, le mot divin n'est pas resté celui qui crée, il est pour une part celui qui conçoit [*empfangend*], mais qui conçoit à vrai dire le langage [*sprachempfanged*]. Cette conception est orientée vers le langage des choses mêmes, lesquelles à leur tour, silencieusement, dans la muette magie de la nature, font rayonner le mot de Dieu. »[231] La connaissance humaine n'est pas la création, mais la conception [*Empfängnis*]. Il est important de souligner ici le fait que la conception est définie par comparaison avec la spontanéité, alors que Maurice de Gandillac dit dans la note de traduction de ce texte : « *Empfangen* signifie ici "concevoir" au sens où une femme forme un enfant en son sein ; c'est ainsi qu'il faut entendre "conception" dans les phrases qui suivent. »[232] Alors que la spontanéité indique l'immédiateté de celui qui crée et de celui qui est créé, pour la conception il s'agit de concevoir, recevoir ou accueillir ce qui est différent de soi. C'est-à-dire que la notion de conception consiste à présupposer les deux éléments différents, et à les unifier. Si la dénomination de la chose par l'homme est la conception, cela signifie donc que la chose conçoit le langage humain avec sa dénomination par l'homme, et que par là l'homme conçoit indirectement le langage de la chose qui est immédiatement identique au mot de Dieu. Cependant, la conception ne s'oppose pas à la spontanéité au sens où concevoir est concevoir le langage de la chose, et de Dieu indirectement. Ainsi, la conception indique que le langage humain en tant que signe se trouve à la limite entre l'infini et le fini.

2.19. La double face de signe nu

La conception ou le « signe nu » a ainsi sa face qui se rapporte à la spontanéité

[231] *Ibid*., p. 156 ; GS 2 : 150.

[232] *Ibid*., p. 156 ; GS 2 : 150.

créatrice. Benjamin explique la face sacrée de ce « signe nu » en mentionnant le signe de Dieu que décrit Friedrich Müller dans son poème *Éveil d'Adam et premières nuits bienheureuses* : « Au même chapitre de son poème se montre [*spricht*] du poète [Müller] la connaissance que seul le mot à partir duquel les choses sont créées permet aux hommes de les dénommer, tandis que dans les divers langages des bêtes, même s'ils sont muets, il se communique dans l'image : Dieu donne successivement aux bêtes un signe [*ein Zeichen*] afin qu'elles se présentent devant l'homme pour la dénomination. La communauté linguistique de la création muette avec Dieu est ainsi donnée dans l'image des signes à la manière presque sublime. »[233] Comme le mot français « signe », le *Zeichen* a deux sens distincts : marque et signal. Benjamin profite bien de ces deux sens de *Zeichen*. C'est-à-dire que le signe de Dieu que décrit Müller correspond au signe en tant que signal, alors que le « signe nu » correspond au signe en tant que marque matérielle. Et le signe en tant que signal indique le côté sacré du signe, le mot sécularisé de Dieu : par le signe, Friedrich Müller exprime le mot de Dieu qui est devenu identique à la dénomination dans le langage humain. Certes ce signe n'est pas le langage même de la chose, ni le nom de la chose donné par Dieu ; mais il contribue à la communauté immédiate et divine des langages de choses. Le langage humain en tant que « signe nu » est ainsi à la fois le signe de Dieu et le signe matériel hors de l'immédiateté de Dieu. Par là, on pourrait dire que le langage humain en tant que « signe nu » est la « vie nue » du langage. Le « signe nu » est exclu de l'immédiateté divine ; pourtant, il est aussi exclu du dehors de cette immédiateté, parce qu'il reste un sacré. Le « signe nu » correspond donc à la « vie nue » qui se situe à la limite entre l'ordre spirituel de destin et l'ordre juridique.

2.20. Traduction

[233] Ibid., p. 158-159 ; GS 2 : 152, traduction modifiée. Concernant la dernière phrase citée, son original est : « *Auf eine fast sublime Weise ist so die Sprachgemeinschaft der stummen Schöpfung mit Gott im Bilde des Zeichens gegeben.* » (GS 2 : 152) Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz le traduisent comme suit : « Cette image du signe donné traduit, sur un mode qui touche au sublime, la communauté linguistique entre la création muette et Dieu. » Il est évident qu'ils se méprennent sur la structure grammaticale de cette phrase. Bien qu'ils considèrent que le participe passé « *gegeben* » qualifie les « *Zeichen* », il est grammaticalement impossible à le considérer. Sans doute, il qualifie l'« *ist* ».

Benjamin développe ici la théorie de traduction [*Übersetzung*], en disant que la dénomination de la chose par l'homme est la traduction. Il est important de la comprendre, non seulement pour comprendre ce texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, mais aussi pour comprendre ses autres œuvres sur la traduction : *La tâche du traducteur* et *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* (Benjamin pense que la traduction et la critique sont des notions identiques dans le romantisme allemand). Dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, par le terme « traduction », Benjamin veut dire que la dénomination de la chose consiste à ajouter la connaissance à cette chose : « Traduire le langage des choses en langage d'homme, ce n'est pas seulement traduire le muet en parlant, c'est traduire l'anonyme [*Namenlosen*] en nom. Il s'agit donc de la traduction d'un langage imparfait en langage plus parfait ; elle ne peut donc s'empêcher d'ajouter quelque chose, à savoir la connaissance. »[234] Pourtant, cette connaissance n'est pas la connaissance de Dieu, mais la connaissance de l'homme. La connaissance de l'homme ne peut jamais saisir le langage de la chose tel qu'il est : l'homme ne peut pas saisir le nom propre de la chose, forcément celle-ci lui apparaît en tant qu'anonyme. La traduction consiste à rendre cet anonyme connaissable pour lui imposer la connaissance en tant que loi qui lui est étrangère. La traduction n'est objective que dans le mot de Dieu : « Or, l'objectivité de cette traduction est garantie en Dieu. Car Dieu a créé les choses, en elles le mot créateur est le germe du nom connaissant, comme Dieu aussi à la fin dénomma toute chose après l'avoir créée. Mais cette dénomination n'est manifestement que l'expression de l'identité en Dieu entre le mot qui crée et le nom qui connaît, non la solution toute faite de la tâche que Dieu assigne expressément à l'homme même : donner un nom aux choses. »[235] L'objectivité de la traduction n'est garantie que dans le langage de Dieu. Elle n'est donc pas garantie dans le langage humain, parce que l'immédiateté des langages n'existe que dans le langage de Dieu.

Pourtant, cela ne signifie pas que la traduction de la chose par l'homme ne soit complètement arbitraire par rapport au langage propre de la chose. Benjamin l'explique ici à la manière du va-et-vient herméneutique de Heidegger : si on peut connaître la chose, on doit toujours déjà connaître un peu de cette chose ; autrement dit, si on peut traduire le langage de la chose, on doit préalablement présupposer la traductibilité de cette chose. Et cette traductibilité doit s'appuyer sur la continuité du langage humain

[234] *Ibid*., p. 157 ; GS 2 : 151.

[235] *Ibid*., p. 157-158 ; GS 2 : 151, traduction modifiée.

avec la communauté immédiate de Dieu : « En concevant en lui le langage muet et anonyme des choses, en le faisant passer, dans les noms, aux sons, l'homme s'acquitte de cette tâche [de donner un nom aux choses]. Mais elle serait impossible à remplir si en Dieu n'étaient apparentés le langage humain des noms et le langage sans nom des choses, sortis du même mot créateur, devenu dans les choses communication de matière en une communauté magique, dans l'homme langage de la connaissance et du nom en un bienheureux esprit. »[236] La traductibilité du langage de la chose doit ainsi s'appuyer sur le fait que l'origine du langage humain est le langage immédiat de Dieu. Ce fait garantit la relation continuelle du langage humain avec le langage immédiat de Dieu. Certes, Dieu a fait l'homme selon sa ressemblance. La ressemblance indique que l'homme n'est pas immédiatement identique à Dieu ; mais l'homme maintient sa relation continuelle avec Dieu par le fait que Dieu lui a donné l'ordre de dénommer et traduire les choses. La traduction s'appuie sur cette relation continuelle, qui est différente de la ressemblance dualiste : « La traduction est le passage d'un langage dans un autre par une série de métamorphoses continues. La traduction parcourt en les traversant des continus de métamorphoses, non des régions abstraites de similitude et de ressemblance. »[237] Certes le langage humain n'est pas identique au langage immédiat de Dieu ; mais il est continuel avec ce langage de Dieu, par le fait qu'il est la frontière même entre l'infini et le fini. Et cette continuité rend possible la traduction du langage de la chose en le « signe nu » du langage humain. La notion de traduction souligne donc aussi le caractère sacré du langage humain.

2.21. La traduction chez Hamann

Bien qu'on puisse ainsi comprendre la théorie de traduction, il reste la question suivante : pourquoi Benjamin traite-t-il la traduction dans sa lecture de l'épisode de la Création ? Bien que la question de la traduction n'apparaisse aucunement dans l'épisode de la Création du point de vue descriptif, Benjamin tente d'examiner la question de la traduction, laquelle dépasse le cadre de la lecture de la Bible. Ce fait indique implicitement qu'il est inspiré par Johann Georg Hamman, parce que celui-ci considère la communication langagière comme la traduction. Dans *Aesthetica in Nuce*, Hamann

[236] *Ibid*., p. 158 ; GS 2 : 151.

[237] *Ibid*., p. 157 ; GS 2 : 151.

dit : « Parler [*Sprechen*], c'est traduire – d'une langue angélique en une langue humaine, c'est-à-dire des pensées en mots, – des choses en noms, – des images en signes ; qui peuvent être soit poétiques ou cyriologiques, soit historiques, symboliques ou hiéroglyphiques – ou bien encore philosophiques ou caractéristiques. »[238] Il faut d'abord souligner le fait que le mot allemand *Sprache* [langage] vient du verbe *sprechen* [parler]. L'acte langagier consiste donc dans la traduction. Et selon Hamann, traduire, c'est séculariser une langue divine, dénommer les choses, et traduire les esprits des choses en signes. Ces caractères de la traduction hamannienne caractérisent aussi le langage humain de Benjamin : pour celui-ci, le langage humain est le langage de Dieu sécularisé, la dénomination des choses, et la traduction du langage de la chose en « signe nu ». Cela indique que la lecture de l'épisode de la Création par Benjamin est bien influencée par l'idée hamannienne du langage, et que par conséquent, cette influence fait Benjamin traiter la traduction dans sa lecture de l'épisode de la Création, malgré que la question de la traduction n'apparaît pas directement dans cette épisode. Concernant la théorie de la traduction, Benjamin la développe non seulement dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, mais aussi dans *La tâche de traducteur* et *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. L'idée hamannienne de traduction est donc le point de départ d'une série de ses études sur la traduction. Dans ce sens, Hamann est important pour Benjamin.

2.22. La différence entre Hamann et Benjamin

Cependant, on peut aussi faire remarquer la différence entre Benjamin et Hamann sur la lecture de l'épisode de la Création, précisément parlant sur la compréhension de la notion d'image dans cette épisode : comme nous l'avons vu, pour Benjamin la ressemblance ou l'image indique la sortie de l'homme de l'actualité divine ; d'un autre côté, pour Hamann l'image indique l'identité du Dieu et de l'homme : « Enfin DIEU couronna la révélation sensible de sa magnificence par ce chef-d'œuvre qu'est l'homme. Il créa l'homme sous une forme Divine – à l'image de

[238] Hamann, Johann Georg, « Aesthetica in Nuce », *Aesthetica in Nuce : Métacritique du Purisme de la Raison Pure et autres textes*, trad. et note par Romain DEYGOUT, préface de Stefan MAJETSCHAK, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 81. Je remercie mon directeur de recherche, Gérard Bensussan, d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

DIEU il le créa. Cette décision de l'auteur dénoue les nœuds les plus emmêlés de la nature humaine et de sa destination. Des païens aveugles ont reconnu l'invisibilité que l'homme a en commun avec DIEU. La figure voilée de notre corps, le visage de notre tête et les extrémités de nos bras sont le schéma visible dans lequel nous nous déplaçons ; mais à proprement parler ce n'est rien qu'un index qui pointe l'homme qui est caché en nous : – *Exemplumque DEI quisque est in imagine parua*. [Et chacun est un exemple de DIEU à petite échelle.] »[239] Pour Hamann, l'image indique les nœuds les plus emmêlés de l'homme et de son invisibilité. L'homme a l'invisibilité en commun avec Dieu, et cette invisibilité est cachée à l'intérieur de l'homme, et la face visible de l'homme pointe cette invisibilité. Hamann comprend ainsi l'image comme l'identité immédiate de Dieu et de l'homme. La lecture de l'épisode de la Création par Benjamin s'oppose donc à cette compréhension. Mais malgré cette opposition, il faut bien souligner le point commun entre ces deux philosophes : ils essaient tous les deux de lire avec cohérence l'épisode de la Création et l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis. Benjamin essaie de montrer que ces deux épisodes décrivent respectivement la sortie de l'homme du langage divin et immédiat ; d'un autre côté, Hamann essaie de montrer que ceux deux épisodes décrivent respectivement l'identité de Dieu et de l'homme. Alors que pour Benjamin la connaissance fait sortir l'homme du langage divin et immédiat (on l'examinera en détail plus tard), pour Hamann la connaissance est formée par l'image, laquelle indique l'identité de Dieu et de l'homme : « Les sens et les passions parlent et ne comprennent rien d'autre que des images. Ce sont des images qui forment tout le trésor de la connaissance et du bonheur humains. La première éruption de la Création et la première impression de son historien – la première apparition et le premier plaisir de la Nature se réunissent en cette parole : "Que la lumière soit !" C'est ainsi que commence la sensation de la présence des choses. »[240] La sensation de la présence des choses, c'est-à-dire la connaissance, commence avec la parole de Dieu. Et l'homme connaît les choses, parce qu'il est créé à l'image de Dieu. L'identité de Dieu et de l'homme permet donc à celui-ci de connaître les choses. C'est pourquoi, pour Hamann, l'épisode du péché originel n'est aucunement l'épisode de la sortie de l'homme de l'état paradisiaque, mais il est celui de l'identité de Dieu et de l'homme. Hamann lit ainsi avec cohérence les épisodes de la Création et du péché originel. D'un autre côté, Benjamin les lit aussi avec cohérence : pour lui, ils décrivent respectivement la sortie de l'homme de l'état paradisiaque.

---

[239] *Ibid*., p. 79.

[240] *Ibid*., p. 79.

2.23. La sortie du langage humain de l'immédiateté du langage divin

Ensuite, on va donc voir comment Benjamin lit l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis. Benjamin comprend cette expulsion comme la sortie du langage humain du langage immédiat de Dieu. En plus, il comprend aussi cette sortie comme la confusion du langage, selon l'épisode de la tour de Babel. C'est-à-dire que, selon Benjamin, la conséquence de l'expulsion du paradis est la confusion du langage dans l'épisode de la tour de Babel : « […] l'état paradisiaque, lequel ne connaissait qu'un seul langage (selon la Bible, en effet, cette conséquence de l'expulsion du paradis ne se présente que plus tard). Le langage de l'homme au paradis a dû être celui de la connaissance parfaite, alors que plus tard, encore une fois, toute connaissance s'est différenciée à l'infini, a dû se différencier à un niveau inférieur à la création dans le nom en général. »[241] À l'origine, le langage humain et le langage de la chose étaient immédiatement identiques dans un seul langage immédiat de Dieu. Pourtant, après l'expulsion du paradis, les langages se sont différenciés et séparés. Benjamin considère ainsi l'expulsion du paradis comme la différenciation du langage. Et il pense que l'épisode de l'expulsion d'Adam et Ève du paradis décrit ce qui provoque cette différenciation du langage.

2.24. Connaissance et fondation du droit

Qu'est-ce qui provoque la sortie du langage humain de l'immédiateté du

[241] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 159 ; GS 2 : 152, traduction modifiée. Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz traduisent la dernière partie de cette citation comme suit : « a dû se différencier à un niveau inférieur, comme création dans le nom en général. » L'original est : « auf einer niederen Stufe als Schöpfung im Namen überhaupt sich differenzieren mußte. » Leur traduction d' « als » est « comme ». Pourtant, il semble qu'il soit raisonnable de considérer ce *als* comme « que » qui est après le comparatif. C'est parce que, dans ce texte, la création est considérée comme l'état paradisiaque du langage immédiat, et qu'elle ne peut correspondre ni à l'inférieur, ni à la différenciation.

langage divin ? Benjamin répond : c'est la connaissance humaine, laquelle est différente de la connaissance divine. Dans le jardin d'Éden, les premiers hommes ont goûté l'arbre de la connaissance. L'arbre de la connaissance leur a ainsi donné la faculté de connaissance. Pourtant, la connaissance donnée par cet arbre est différente de la connaissance créatrice de Dieu. C'est pourquoi, les premiers hommes ont été expulsés du paradis. Telle est la lecture benjaminienne de l'épisode du péché originel. D'abord, Benjamin distingue la connaissance de Dieu et la connaissance donnée par l'arbre de la connaissance : « Ses fruits [de l'arbre de la connaissance] devaient transmettre la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. Mais, dès le septième jour, Dieu l'avait connu avec les mots de la création : "Et voici, cela était bon." La connaissance dans laquelle fourvoie le serpent, le savoir quant au bien et au mal, est sans nom [*namenlos*]. Au sens le plus profond du terme, elle est vaine, et ce savoir lui-même est justement le seul mal que connaît l'état paradisiaque. »[242] Alors que la connaissance divine est immédiatement identique aux noms des choses, la connaissance humaine est sans nom. Celle-ci est hors de l'immédiateté de la création. C'est parce qu'elle n'est que la connaissance du bien et du mal, alors que la connaissance divine est la connaissance des noms de choses. Ensuite, Benjamin examine donc la connaissance du bien et du mal. Selon lui, celle-ci est équivalente au jugement dans un tribunal : « La connaissance des choses repose sur le nom, mais celle du bien et du mal est, dans le sens profond où Kierkegaard entend le terme, "bavardage", et elle ne connaît qu'une purification et une élévation, celles auxquelles fut soumis aussi l'homme bavard, le pécheur : le tribunal. Effectivement, au mot qui juge, la connaissance du bien et du mal est immédiate. »[243] La connaissance du bien et du mal est le « bavardage » au sens de Kierkegaard, et ce « bavardage » signifie le mot qui juge. Le jugement n'est aucunement l'acte immédiat au langage de la chose, mais il n'est qu'une purification ou une élévation. La connaissance du bien et du mal en tant que purification ou élévation consiste à distinguer le bien du mal, et à purifier la chose de ses impuretés. Cette purification nécessite un critère pour juger, c'est-à-dire une loi. Juger est donc juger les choses selon la loi : « Ce mot qui juge chasse les premiers hommes du paradis ; eux-mêmes l'ont provoqué, en vertu d'une loi éternelle selon laquelle ce mot qui juge punit – et attend – sa propre provocation comme l'unique, la plus profonde faute. »[244] Selon la loi éternelle, le mot qui juge punit les premiers hommes, et cela signifie qu'il les expulse du

[242] *Ibid.*, p. 159 ; GS 2 : 152.

[243] *Ibid.*, p. 160 ; GS 2 : 153.

[244] *Ibid.*, p. 160 ; GS 2 : 153.

paradis, c'est-à-dire qu'il fait sortir l'homme de l'immédiateté du langage divin. Donc cette loi éternelle à laquelle sert le langage humain est la cause de la sortie du langage humain de l'immédiateté du langage de Dieu. Mais pourquoi est-ce cela ? C'est parce que cette loi est extérieure au langage de la chose : « Le savoir du bien et du mal abandonne le nom, c'est une connaissance à partir de l'extérieur [*ein Erkenntnis von außen*], l'imitation non créatrice du mot créateur. Dans cette connaissance, le nom sort de lui-même : le péché originel est l'heure natale du *mot humain*, celui en qui le nom ne vivait plus intact, celui qui était sorti du langage qui nomme, du langage qui connaît, on peut dire de sa propre magie immanente, pour se faire magique expressément, en quelque sorte du dehors. Le mot doit communiquer *quelque chose* (en dehors de lui-même). Tel est réellement le péché originel de l'esprit linguistique. »[245] Ainsi, Benjamin considère que le jugement est la connaissance à partir de l'extérieur. La loi est donc extérieure au langage de la chose, parce que le langage humain distingue le bien et le mal selon cette loi. Et la connaissance du bien et du mal communique cette loi à la chose. C'est-à-dire qu'elle lui impose la loi extérieure à elle. Donc le langage humain en tant que connaissance du bien et du mal correspond à la violence fondatrice du droit ; et là, la chose doit jouer le rôle de porteur muet de ce droit. De fait, dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin dit : « L'asservissement du langage dans le bavardage aboutit presque inévitablement à l'asservissement des choses dans la folie. »[246] Le langage humain qui sert à la loi extérieure asservit les choses pour cette loi. La lecture benjaminienne de l'épisode du péché originel permet donc de comprendre la dénomination hors du langage immédiat de Dieu comme la fondation du droit, et de lier ainsi *Sur le langage en général et sur le langage humain* à la *Critique de la violence du langage humain*.

2.25. Kierkegaard et Benjamin

Un autre élément remarquable de cette lecture de l'épisode du péché originel est que Benjamin identifie ce langage humain au « bavardage » de Kierkegaard. Certes, il est difficile d'en faire la piste pour comprendre la relation entre la philosophie de Benjamin et la philosophie de Kierkegaard (de fait, il n'y a aucun lecteur de Benjamin

[245] *Ibid*., p. 159-160 ; GS 2 : 152-153, traduction modifiée.

[246] *Ibid*., p. 162 ; GS 2 : 154.

qui fait à cette citation de Kierkegaard le commentaire qui mérite le nom de commentaire). Concernant la relation de Benjamin avec Kierkegaard, on peut d'abord mentionner sa recension de *Kierkegaard* d'Adorno, intitulée *Kierkegaard. La fin de l'idéalisme philosophique*.[247] Cependant, elle n'a été publiée que dans la *Vossiche Zeitung* du 2 avril 1933. Cette recension ne permet donc pas de clarifier l'influence de Kierkegaard sur le texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Pour la clarifier, on peut se référer à un autre écrit de Benjamin : sa lettre à Scholem de 1916 qu'il a écrit après la rédaction de son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Dans cette lettre, Benjamin avoue qu'il n'est qu'à la moitié de la lecture de Kierkegaard : « Mon travail du moment m'a empêché de lire Kierkegaard jusqu'au bout, je n'en suis qu'à la moitié. »[248] Mais on se demande ce que signifie ce « lire » : ce lire signifie-t-il le lire quantitatif ou qualitatif ? C'est-à-dire : Benjamin veut-il dire qu'il ne lit que la moitié des écrits de Kierkegaard, ou qu'il ne comprend que partiellement l'idée de Kierkegaard ? S'il veut dire juste qu'il ne lit que la moitié des écrits de Kierkegaard, on pourrait supposer qu'à cette époque, il a assez bien connu et compris la philosophie de Kierkegaard. Malheureusement, cette lettre à Scholem est ainsi trop équivoque pour savoir l'influence de Kierkegaard sur le texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Ce qui est évident est qu'à cette époque, Benjamin s'intéressait à la philosophie de Kierkegaard. Et on peut aussi faire remarquer que le fait que dans ce texte Benjamin cite le « bavardage » de Kierkegaard oriente notre interprétation de ce texte comme suit : ce que Benjamin fait dans ce texte est moins de lire la Bible même, que d'utiliser le modèle fourni par la Bible pour comprendre la décadence du langage humain dans la modernité. C'est parce que le « bavardage » de Kierkegaard indique justement la décadence du langage dans la société moderne.

2.26. Le bavardage chez Kierkegaard

On essaie donc de comprendre la notion kierkegaardienne de bavardage. Kierkegaard le définit dans le compte-rendu des « Deux époques ». La définition du bavardage est comme suit : « Qu'est-ce que *bavarder* ? C'est abolir la disjonction

[247] Benjamin, Walter, GS 3 : 380-383.

[248] Benjamin, Walter, Correspondance, t. 1, p. 120.

passionnée entre se taire et parler. »[249] À l'origine, à l'époque passionnée, se taire et parler sont distincts l'un de l'autre ; mais, à l'époque sans passion, ils se mélangent, et ce qui est produit par ce mélange est le bavardage. Selon Kierkegaard, parler consiste dans la disjonction entre parler et se taire, cette disjonction est considérée comme la disjonction entre l'extériorité et l'intériorité : « Seul un homme qui sait essentiellement se taire sait essentiellement parler ; et seul celui qui sait essentiellement se taire, sait essentiellement agir. Le silence est l'intériorité. »[250] Se taire signifie donc être à l'intérieur de soi. Seul celui qui sait être à l'intérieur de soi sait s'exprimer et agir. Parler est ex-primer, c'est-à-dire communiquer à l'extérieur ce qui est à l'intérieur de soi. Parler nécessite donc la disjonction entre l'intérieur et l'extérieur de soi, sinon on ne pourrait pas s'ex-primer, parce qu'il n'y aurait pas l'intérieur à ex-primer. Dans l'époque sans passion, c'est-à-dire dans la modernité, on ne peut plus essentiellement parler, mais on ne peut que bavarder. Là les individus n'expriment pas leur intériorité, mais ils parlent les affaires entre eux : « Le bavardage s'étend en surface : il aborde toutes sortes de sujets et n'en finit pas. Quand, à une époque donnée, les individus ne sont pas tournés vers leur for intérieur en une paisible simplicité, un contentement sans prétentions et l'intériorité religieuse, mais cherchent à s'extérioriser et se recherchent entre eux »[251]. Le bavardage indique ainsi que l'individu est hors de son intériorité, et qu'il se recherche dans ses relations avec d'autres individus. Et là, Kierkegaard souligne la simplicité de l'intériorité. C'est-à-dire que l'intériorité est la structure simple, laquelle n'est pas composée des éléments extérieurs à elle. Le bavardage est donc hors de cette simplicité, et il consiste à communiquer les choses qui sont en dehors de soi-même. Jusqu'ici on peut faire remarquer la différence et la similitude entre l'idée kierkegaardienne de bavardage et l'idée benjaminienne du langage humain sorti de son état paradisiaque comme suit : elles sont différentes, parce que Kierkegaard affirme le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité à l'origine du langage humain, alors que Benjamin affirme le monisme du langage originel. Cependant, cette différence n'est pas fondamentale, parce que chez Kierkegaard, il n'y a pas d'écart incommensurable entre l'intériorité et l'extériorité : l'intériorité est censée s'ex-primer. Kierkegaard présuppose donc la continuité entre l'intériorité et l'extériorité malgré leur disjonction ; il est plus

---

[249] Kierkegaard, « Un compte rendu littéraire. "Deux époques", nouvelle par l'auteur de "Une histoire de tous les jours" », dans *Œuvres complètes,* t. 8, trad. fr. de Paul Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1979, p. 216.

[250] *Ibid*., p. 216.

[251] *Ibid*., p. 216.

important de souligner la similitude que la différence entre les idées kierkegaardienne et benjaminienne sur le bavardage. Elles sont similaires, parce que Kierkegaard et Benjamin pensent tous les deux que le bavardage signifie que le langage est sorti de lui-même ou de sa simplicité. Autrement dit, Benjamin comprend le bavardage de Kierkegaard à cette manière, et il l'introduit à son idée du langage. Et cette introduction permet d'abord de comprendre la liaison entre la *Critique de la violence* et *Sur le langage en général et sur le langage humain*, parce que le concept kierkegaardien de bavardage indique la décadence du langage humain dans la modernité sans passion. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, dans sa *Critique de la violence* Benjamin décrit la décadence du langage et de la violence dans la modernité : à l'origine, le langage était inaccessible à la violence ; pourtant, dans la modernité, le langage est sorti de son domaine pur et propre, et il se mélange avec la violence fondatrice du droit. C'est justement cette vision que Benjamin veut suggérer aussi dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*, en liant le « bavardage » de Kierkegaard à la décadence du langage qu'il présente dans sa lecture de l'épisode du péché originel. La citation de Kierkegaard indique que Benjamin veut utiliser la Bible comme un récit qui présente le modèle de la décadence du langage humain dans les temps modernes. Et c'est ainsi qu'on peut voir la liaison étroite entre *Sur le langage en général et sur le langage humain* et la *Critique de la violence*, laquelle décrit la décadence du langage dans la modernité.

2.27. Abstraction

D'ailleurs, *Sur le langage en général et sur le langage humain* permet de comprendre plus clairement la *Critique de la violence*. Comme nous l'avons vu, dans sa *Critique de la violence*, Benjamin définit la justice comme ce qui est universellement valide et qui s'oppose à ce qui est universalisable. On pourrait comparer cette opposition à l'opposition entre le concret et l'abstraction que montre Benjamin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*. C'est parce que l'universalisation est une abstraction, car l'universalisation consiste à faire passer une chose concrète au concept universel et abstrait. Concernant l'abstraction, Benjamin la considère comme la connaissance du langage humain hors de l'immédiateté du langage divin. Benjamin présente une triple signification du péché originel. La première est l'abandon du pur

langage du nom et la pluralité des langages[252] ; la deuxième est l'élévation d'une nouvelle immédiateté du jugement[253] ; et la troisième est la naissance de l'abstraction : « La troisième signification, dont on peut risquer l'hypothèse, serait que l'origine de l'abstraction comme pouvoir de l'esprit linguistique fût à chercher aussi dans le péché originel. Car le bien et le mal se tiennent comme impossibles à dénommer, comme sans nom, hors du langage qui nomme, ce langage justement que l'homme abandonne dans l'abîme de ce questionnement. Mais, par rapport au langage existant, le nom ne fournit que le principe [*Grund*] où s'enracinent ses éléments concrets. Mais les éléments abstraits du langage – on peut du moins le supposer – ont leur racine dans le mot qui juge, dans le jugement. »[254] Si l'abstraction est définie comme le pouvoir du langage sans nom, elle se passe avec la connaissance du bien et du mal, parce que celle-ci se passe aussi en sortant de l'immédiateté du langage de Dieu. En bref, la connaissance du bien et du mal est une abstraction, parce que par sa loi elle abstrait la chose de son nom propre donné par Dieu. Ce qui est remarquable ici est que Benjamin identifie cette abstraction à l'universalisation, c'est-à-dire à l'opération qui consiste à remonter les éléments concrets au principe universel. Après le péché originel, la dénomination par le langage humain ne fournit pas le langage concret de la chose, mais seulement son principe universel et abstrait. Par là, Benjamin refuse, semble-t-il, la vision traditionnelle de la vérité, selon laquelle celle-ci est cachée derrière le phénomène. Ce qui est censé être le fondement universel et abstrait des choses concrètes n'est pas le langage des choses, mais la loi que le langage humain leur impose. Et cette loi de la connaissance du bien et du mal est extérieure à la communauté immédiate de langages des choses. Même si on cherche le fondement universel des choses singulières, on n'atteint donc que la loi qu'on leur impose. C'est pourquoi Benjamin dit : « Si l'arbre de la connaissance s'est dressé dans le jardin de Dieu, ce ne fut point en raison des lumières qu'il aurait pu fournir sur le bien et le mal, mais comme emblème de la sentence portée sur celui qui interroge. Cette immense ironie est la marque qui révèle l'origine mythique du droit. »[255] La connaissance du bien et du mal ne peut pas trouver son origine dans le jardin de Dieu, c'est-à-dire dans la communauté immédiate des choses, parce qu'elle est définie hors de cette communauté. Cette communauté

---

[252] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 160-161 ; GS 2 : 155.

[253] *Ibid*., p. 161 ; GS 2 : 155.

[254] *Ibid*., p. 161 ; GS 2 : 155.

[255] Ibid., p. 161 ; GS 2 : 154.

immédiate des choses est inconnaissable pour la connaissance du langage humain. Cette discontinuité entre le langage de la chose et le langage humain en tant que connaissance du bien et du mal est l'origine mythique du droit, c'est-à-dire l'origine du langage humain en tant que violence mythique du droit. Après sa décadence, le langage humain impose son droit aux choses, et considère ce droit comme leur fondement universel. Par là, on peut plus clairement comprendre l'opposition entre ce qui est universellement valide et ce qui est universalisable, que Benjamin présente dans sa *Critique de la violence*. La vue benjaminienne de l'abstraction montre que seul le concret du langage de la chose est immédiat au langage de Dieu, et que son abstraction reste hors de ce langage de Dieu. Cela signifie que le langage concret de la chose est universellement valide dans le langage immédiat de Dieu, et que son abstraction et son universalisation ne le sont pas. Le langage de la chose n'est donc pas universalisable mais universellement valide. Par cette vue de l'abstraction, on peut ainsi plus clairement comprendre la justice en tant que ce qui est universellement valide. Et on pourrait dire que le nom propre de la chose est la justice.

Concernant l'abstraction, il est facile de signaler un point faible de la lecture de la Bible par Benjamin : on ne peut aucunement trouver la description sur l'abstraction dans les premiers chapitres de la *Genèse* ; Benjamin introduit donc arbitrairement la notion d'abstraction dans sa lecture de la Bible. Ici, on s'intéresse à cette nature arbitraire de sa lecture : on se demande pourquoi il introduit la notion d'abstraction dans sa lecture de la *Genèse*. Concernant cette question, on pourrait proposer une hypothèse suivante : Benjamin lit la Bible selon la vue hamannienne de l'abstraction et selon l'idée kierkegaardienne de bavardage.

2.28. La philosophie baconienne et l'abstraction selon Hamann

D'abord, on va voir la vue hamannienne sur l'abstraction. Dans *Aesthetica in Nuce*, qui influence, comme nous l'avons vu, fortement Benjamin, Hamann insiste sur l'élimination des abstractions : « Oh une muse comme le feu du fondeur et la lessive des blanchisseurs ! – Elle osera purifier l'usage naturel des sens de l'utilisation contre-nature des abstractions qui mutile aussi gravement nos concepts des choses que le nom du créateur est opprimé et blasphémé. »[256] Selon Hamann, les abstractions

[256] Hamann, « Aesthetica in Nuce », *Aesthetica in Nuce*, p. 91-92.

oppriment et blasphèment Dieu et elles mutilent notre conception des choses. Il faut donc purifier notre langage des abstractions. Ce qui est intéressant ici est le fait que Hamann cite Francis Bacon pour insister sur cette purification[257]. Certes, Bacon refuse les abstractions pour la recherche de la vérité certaine. Par les abstractions, il veut dire les savoirs qui ont été admis comme certains sous le règne de l'Église catholique au Moyen Âge. Pour Bacon, tout ce qui est abstrait provient des doctrines catholiques, c'est-à-dire des savoirs incertains ; donc il faut tout éliminer. L'intéressant, c'est que cette élimination est considérée par Joseph de Maistre, le philosophe représentatif de la contre-révolution, comme l'irrationalité du rationalisme des Lumières.

2.29. Le refus baconien de l'abstraction selon Joseph de Maistre

L'idée de Maistre sur les abstractions est claire : le raisonnement rationnel les nécessite, et leur refus n'aboutit qu'à l'irrationalité. Dans son *Examen de la philosophie de Bacon*, de Maistre fait d'abord remarquer que le refus des abstractions caractérise essentiellement la philosophie de Bacon, et que son style de l'écrit est remarquable : le style *matériel* : « Son style est, pour ainsi dire, *matériel* : il ne s'exerce que sur les formes, sur les masses, sur les mouvements. Sa pensée semble, s'il est permis de s'exprimer ainsi, *se corporiser* et *s'incorporer* avec les objets qui l'occupaient uniquement. Toute expression abstraite, tout *verbe* de l'intelligence qui se contemple elle-même, lui déplaît. Il renvoie à l'école toute idée qui ne lui présente pas les trois dimensions. Il n'y a pas dans toutes ses œuvres une ligne, un mot qui s'adresse à l'esprit. Celui de *nature* ou d'*essence*, par exemple, le choque ; il aime mieux dire *forme*, parce qu'il la voit. Le mot de *préjugé* est trop subtil pour son oreille ; il dira *idole*, parce qu'une idole est une statue de bois, de pierre ou de métal, qu'elle a une forme, une couleur, qu'on la touche et qu'on peut la placer sur un piédestal. Au lieu donc de dire *préjugés de nation*, *préjugés de corps*, etc. il dira *idoles de place publique*, *idoles de tribu*, etc. »[258]. Pour éviter à l'abus du langage qui empêche la recherche de la vérité certaine, Bacon abandonne toute expression abstraite et intellectuelle. C'est seulement le style matériel qui est censé éviter à l'abus du langage, parce qu'il ne contient aucun

[257] *Ibid*., p. 92. Hamann cite l'aphorisme CXXIV de *Novum Organum*.

[258] Maistre, Joseph de, « Examen de la philosophie de Bacon », *Œuvres complètes*, t. 6, Lyon : Vitte et Perrussel, 1891, p. 43.

mot abstrait. Bacon refuse ainsi tout ce qui est abstrait.

On peut trouver son refus de l'abstraction dans son idée de la méthodologie. Bacon introduit l'induction comme la méthode pour atteindre la vérité. Il substitue l'induction au syllogisme : pour lui, l'induction est la nouvelle méthode qui permet d'atteindre la vérité, alors que le syllogisme est le raisonnement traditionnel qui empêche la recherche de la vérité. Pourquoi le syllogisme empêche-t-il la recherche de la vérité ? C'est parce que le syllogisme est un raisonnement qui nécessite des termes moyens : « *Il est manifeste*, dit-il, *que tout ce raisonnement par syllogisme (c'est-à-dire ce raisonnement par raisonnement) n'est que l'art d'attacher une conclusion à un principe des termes moyens ; mais le principe pris pour certain est toujours mis hors de question*. »[259] Les termes moyens sont des savoirs antérieurement connus, et le syllogisme fonctionne par l'intermédiaire de ceux-ci. Le problème est qu'ils sont eux-mêmes mis hors de question et qu'on ne sait pas s'ils sont eux-mêmes vrais ou faux. Pourtant, le syllogisme doit considérer de tels savoirs comme des éléments indispensables pour son fil. Il n'est donc pas la méthode qui permet d'atteindre la vérité, parce que pour son processus, il doit s'appuyer sur les savoirs qui sont mis hors de question. C'est pourquoi, Bacon affirme qu'il faut substituer au syllogisme la nouvelle méthode pour atteindre la vérité : « Le syllogisme, dit Bacon, se compose de propositions, les propositions de mots, et les mots sont les signes des notions. Si donc les notions sont confuses ou trop vite formées, rien de ce que nous appuyons sur cette base ne peut tenir ; de manière qu'il ne nous reste d'autre base qu'une induction légitime. »[260] Les termes moyens desquels se compose le processus du syllogisme ne sont que les propositions confuses ou trop vite formées. Ils doivent donc être exclus de la recherche de la vérité. Par contre, l'induction est la méthode d'exclusion des termes moyens en tant que savoirs antérieurement connus : « Au fond, cependant, qu'est-ce que l'induction ? Aristote l'a fort bien vu : *C'est un syllogisme sans moyen terme*. »[261] C'est pourquoi Bacon insiste sur la substitution de l'induction au syllogisme. « *Le jugement par induction*, dit-il, *trouve et juge ce qu'il cherche par un seul acte de l'entendement ; il n'emploie point de termes moyens ; il saisit l'objet immédiatement comme il arrive dans la sensation; car les sens par rapport aux objets premiers, qui leur sont soumis, les aperçoivent et les jugent vrais par le même acte*. »[262] Pour Bacon, les termes

[259] *Ibid*., p. 18-19.

[260] *Ibid*., p. 17-18.

[261] *Ibid*., p. 15.

[262] *Ibid*., p. 36.

moyens ne sont rien que des obstacles à la recherche de la vérité. Il faut éliminer tous les termes moyens, c'est-à-dire tous les savoirs antérieurement connus et idées traditionnelles.

2.30. L'abstraction et la recherche de la vérité selon Maistre

Pourtant, de Maistre conteste que le raisonnement soit possible sans moyen terme. Si on essaie de chercher la vérité par l'induction, on doit nécessairement présupposer qu'on peut la saisir sans aucun appui pour le raisonnement. De Maistre conteste cette présupposition : Certes, si les savoirs antérieurement admis comme certains sont utilisés comme les termes moyens de raisonnement, on ne peut pas les examiner, et on doit les laisser hors de question. C'est-à-dire qu'il faut croire les termes moyens dans le processus du syllogisme. La philosophie des Lumières refuse cette croyance, et elle élimine les savoirs antérieurement connus, en les appelant *doxa*, préjugé, superstition, etc. ; mais Joseph de Maistre affirme que la croyance est indispensable à la recherche de la vérité et au progrès de la science. Maistre dit : « je crois que la superstition est un ouvrage avancé de la religion qu'il ne faut pas détruire, car il n'est pas bon qu'on puisse venir sans *obstacle* jusqu'au pied du mur, en mesurer la hauteur et planter les échelles. »[263] Certes, comme dit la philosophie des Lumières, le savoir antérieurement connu est l'obstacle à la recherche de la vérité. Mais il est l'obstacle nécessaire pour la recherche de la vérité. Si l'on ne s'appuyait pas sur cet obstacle, on ne pourrait pas atteindre la vérité ; certes les savoirs antérieurement admis comme certains ne pourraient pas nécessairement être conformes à la vérité. Mais la vérité nouvelle ne peut être découverte qu'à partir de son rattachement à ces savoirs : « S'il y a quelque chose d'évident en métaphysique, c'est que nulle vérité ne peut être découverte *par voie de raisonnement* qu'en la rattachant, par un lien qu'il s'agit de chercher, à une vérité antérieure admise comme certaine. »[264] On ne peut accueillir la vérité nouvelle qu'à partir de son attachement aux savoirs antérieurs admis comme certains. La nouvelle découverte ne consiste pas dans l'exclusion des savoirs antérieurs, mais dans sa comparaison à ceux-ci. Contrairement à l'induction de Bacon, Joseph de

[263] Maistre, Joseph de, « Les Soirées de Saint-Pétersbourg », *Œuvres complètes*, t. 5, Lyon : Vitte et Perrussel, 1891, p. 197. C'est nous qui soulignons.

[264] Maistre, Joseph de, « Examen de la philosophie de Bacon », *Œuvres complètes*, t. 6, p. 19.

Maistre tente donc de réhabiliter le syllogisme selon lequel l'ensemble des savoirs traditionnels est la médiation pour transformer l'inconnue en connue : « Tout syllogisme est une *équation*. Ce qui arrive dans les mathématiques a lieu dans toutes les sciences. On cherche à comparer l'inconnue à une connue ; et dès que l'égalité est prouvée, l'inconnue est *nommée*, c'est-à-dire *connue*. »[265] Connaître l'inconnue, c'est comparer et unir l'inconnue à une connue. L'inconnue resterait inconnue, si l'on ne l'attachait pas à une connue. C'est que la vérité ne peut se justifier que dans son union à d'autres vérités. Et si elle est solitaire, c'est-à-dire, si elle n'a aucun rapport avec d'autres vérités, rien ne peut justifier sa légitimité. Elle ne peut se justifier que si elle appartient à la communauté des vérités. Joseph de Maistre nomme cette communauté des vérités l'universel, en disant : « l'*universel*, qui est la racine de toute démonstration, qui préexiste à toute impression ou opération sensible, et qui est si peu le résultat de l'expérience, que sans lui l'expérience sera *toujours* solitaire, et pourra se répéter à l'infini, en laissant *toujours* un abîme entre elle et l'universel. »[266] Cette idée maistrienne de l'universel s'oppose donc essentiellement à la philosophie des Lumières, laquelle présuppose que le résultat de l'expérience pourrait immédiatement être justifié comme la nouvelle vérité sans aucun appui théorique. Pour Maistre, une telle présupposition n'est pas rationnellement justifiable : le résultat de l'expérience ne serait compréhensible sans son attachement aux savoirs ou théories antérieurement connus. Alors que la philosophie des Lumières cherche la vérité solitaire par la méthode d'exclusion, rien ne justifie la vérité solitaire par définition. Ce que fait la philosophie des Lumières est d'imposer la vérité sans démonstration. Effectivement, cette philosophie nécessite une autre croyance que celle des termes moyens du syllogisme, c'est-à-dire la croyance à la vérité solitaire que rien ne justifie. Et cette croyance est beaucoup plus irrationnelle que la croyance du syllogisme, parce qu'elle fait abandonner toute légitimation. Maistre dit donc que les philosophes des Lumières créent des *sectes* : Bacon, Kant et Condillac « font un très-grand tort à la science en ce qu'ils la divisent, au lieu de la réunir. Ils créent des sectes, au lieu de former des religions »[267]. C'est parce que la recherche de la vérité consiste dans la réunion des vérités, c'est-à-dire de la vérité nouvelle et des savoirs traditionnels, que Bacon considère comme abstractions. La vérité nouvelle doit ainsi toujours appartenir à la communauté des savoirs traditionnels,

---

[265] *Ibid.*, p. 19.

[266] Maistre, Joseph de, « Les Soirées de Saint-Pétersbourg », *Œuvres complètes*, t. 4, Lyon : Vitte et Perrussel, 1891, p. 356.

[267] Maistre, Joseph de, « Examen de la philosophie de Bacon », *Œuvres complètes*, t. 6, p. 9.

c'est-à-dire des abstractions. L'abstraction est la médiation nécessaire pour atteindre la vérité.

2.31. L'abstraction chez Hamann

Le refus baconien des abstractions est donc l'irrationalité du rationalisme des Lumières, et il marque l'obscurité de la philosophie des Lumières. Hamann reprend ce refus à son compte. Ce qu'il fait ici est de se combattre contre la philosophie de Kant par la philosophie de Bacon. Il voit bien un abîme à l'intérieur de la philosophie des Lumières : certes, Bacon et Kant tendent ver un même but : la libération de l'homme des dogmes de l'Église catholique ; mais l'idée baconienne d'induction n'est pas compatible avec l'apriorisme kantien, et Hamann s'oppose à celui-ci : l'idée baconienne d'induction prétend accéder immédiatement à la nature, et refuser la médiation de notre entendement ; par contre, l'apriorisme kantien prétend nier la possibilité de l'accès immédiat à la nature, et affirmer la médiation *a priori* de notre entendement pour la connaissance. Dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant l'explique par analogie avec la théorie héliocentrique de Copernic : « Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout de l'explication des mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, il essaya de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur, et en laissant en revanche les astres en repos. On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *a priori* ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté d'intuition, je puis très bien alors me représenter cette possibilité. »[268] Copernic explique les mouvements du ciel non par le tour du ciel, mais par le tour du spectateur. De même, on peut penser que l'intuition des objets se règle non sur la nature des objets, mais sur la nature de notre entendement. Kant revalorise ainsi la médiation de l'entendement, que Bacon ne considère que comme les idoles qui empêchent la recherche de la vérité. Du point de vue de Bacon, la philosophie de Kant et l'herméneutique de Joseph de Maistre ne s'opposeraient pas l'une à l'autre au sens où

[268] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Flammarion, Paris : Flammarion, 2001, p. 46, B XVI-XVII.

elles insistent toutes les deux sur la recherche de la vérité avec la médiation *a priori*. Certes, on peut faire remarquer la différence entre Kant et Maistre : pour Kant, la médiation *a priori* se rapporte aux catégories de l'entendement ; d'un autre côté, pour Maistre elle se rapporte aux savoirs antérieurs admis comme certains. Mais ils s'accordent sur la nécessité de la médiation *a priori* pour la connaissance : les objets de l'expérience sont censés eux-mêmes ne pas immédiatement se communiquer en forme compréhensible pour le sujet, et l'expérience resterait donc inconnaissable et incompréhensible sans la médiation de l'entendement. Hamann s'oppose aux idées de la médiation, laquelle ne permet pas de saisir immédiatement l'expérience telle qu'elle est. Dans sa *Récension de la Critique de la Raison Pure*, Hamann critique l'apriorisme kantien qui enlève la connaissabilité des objets comme suit : « La connaissance, qui ne s'occupe pas des objets eux-mêmes, mais des concepts a priori des objets, s'appelle transcendantale et la critique de la raison pure est l'idée complète d'une philosophie transcendantale. (...) que et combien peuvent connaître l'entendement et la raison, libérés de toute expérience ? Que puis-je réaliser avec la raison, si toute matière et assistance de l'expérience me sont enlevées ? Y a-t-il des connaissances humaines indépendamment de toute expérience – des formes indépendamment de toute matière ? »[269] Hamann veut donc dire : libérés de toute expérience, l'entendement et la raison ne peuvent rien connaître ; je ne peux rien réaliser avec la raison, si toute matière et assistance de l'expérience me sont enlevées ; il n'y a pas de connaissance humaine indépendamment de toute matière. Hamann insiste donc sur l'accès immédiat aux objets. Et c'est ce qu'il trouve chez Bacon. Dans *Aesthetica in Nuce*, il considère que la philosophie de Bacon consiste à sentir la nature sans médiation : « La nature fait sentir ses effets au moyen des sens et des passions. Celui qui mutile ses instruments, comment pourra-t-il sentir ? Des tendons paralysés sont-ils disposés au mouvement ? – Votre philosophie qui ment à en mourir a éliminé la nature, et pourquoi demandez-vous que nous l'imitions ? – Pour ranimer votre plaisir, pour assassiner également les élèves de la nature – Oui, vous, les fins critiques d'art ! Vous demandez toujours ce qu'est la vérité et vous prenez la porte, n'ayant pas la patience d'attendre une réponse à cette question – Vos mains sont toujours lavées, que vous vouliez manger du pain ou que vous ayez prononcé des condamnations à mort – Pourquoi ne demandez-vous pas aussi comment vous avez éliminé la nature ? – Bacon vous accuse de la torturer à coup d'abstractions. Si Bacon témoigne de la vérité, eh bien, vous le lapidez – et vous jetez des mottes de

[269] Hamann, « Récension de la Critique de la Raison », *Aesthetica in Nuce*, p. 145-146.

terres et des boules de neige sur son ombre – »[270] Sans doute, « vous » indique Kant. La philosophie de Kant élimine la nature. Et comment ? À coup d'abstractions. Les abstractions nous rendent incapables de sentir la nature. Et ce qui est évident ici, c'est que Hamann considère la philosophie de Kant comme la philosophie qui demande les abstractions pour la connaissance. Là l'abstraction est identique à la faculté *a priori* de l'entendement de l'homme, laquelle est la faculté de la médiation qui permet au sujet de connaître l'objet. L'abstraction veut donc dire la médiation de l'entendement. Hamann refuse la médiation qui empêche de saisir l'objet immédiatement, et il trouve ce refus dans la philosophie de Bacon. Benjamin reprend ce refus de l'abstraction et de la médiation par Hamann. Cela signifie que l'abstraction du langage humain fait sortir celui-ci de la communauté immédiate des langages, parce que l'abstraction est la médiation qui empêche l'immédiateté du langage.

2.32. Abstraction et bavardage chez Kierkegaard

Ensuite, on va examiner le rapport entre l'abstraction et le bavardage de Kierkegaard, que cite Benjamin dans sa lecture de l'épisode du péché originel. On peut d'abord dire que Kierkegaard n'est pas indifférent à Hamann, parce qu'il est un lecteur de Hamann : il est connu qu'il emprunte le titre de ses *Miettes Philosophiques* à Hamann. De fait, on peut faire remarquer la continuité entre l'abstraction de Hamann et celle de Kierkegaard : pour les deux, l'abstraction est ce qui est extérieur à l'immédiateté. Ce qui est caractéristique de l'abstraction de Kierkegaard par rapport à l'abstraction de Hamann, c'est que Kierkegaard identifie l'abstraction à la loi. Selon Kierkegaard, la loi extérieure et l'abstraction caractérisent le bavardage à l'époque moderne sans passion. Kierkegaard explique l'homme moderne sans passion comme suit : « À une époque sans passion, mais réfléchie, outre la mondanité sous ses formes les plus diverses dans les buts les plus opposés, l'absence de forme se traduit généralement par son contraire : un penchant marqué, un désir tout particulier d'agir "pour le principe". Le *principium* est, comme le mot l'indique, la chose première, c'est-à-dire le substantiel, l'idée qu'implique le sentiment, la passion à l'état clos et dont l'impulsion stimule l'individu de l'intérieur. Voilà ce qui marque à tout homme dénué de passion ; à ses yeux le principe est d'ordre extérieur et pour lui il fait et ceci et cela,

[270] Hamann, « Aesthetica in Nuce », *Aesthetica in Nuce*, p. 90.

et le contraire. La vie de l'homme sans passion n'est pas un principe qui se manifeste et s'épanouisse ; au contraire, sa vie intérieure est une ombre fugitive sans cesse à la poursuite de quelque chose à faire "pour le principe". En ce sens le principe devient un fantôme immense, une abstraction au même titre que le public. »[271] L'homme sans passion qui bavarde agit « pour le principe », lequel est l'ordre extérieur et la loi extérieure à lui. Et ce principe est une abstraction, laquelle correspond au caractère abstrait du public. L'homme qui bavarde est donc « fantoche » pour la loi extérieure et abstraite : « Pour le principe on peut tout faire, prendre part à tout et être soi-même un vague fantoche dépouillé de tout ce qui fait le propre de l'homme. »[272] Le propre de l'homme est son intériorité, de laquelle la loi extérieure le dépouille. L'homme qui bavarde ne suit pas son intériorité, mais il se soumet à la loi extérieure et abstraite. Chez Kierkegaard, le principe en tant que la loi à observer et l'abstraction sont indispensables au bavardage. On peut donc nécessairement supposer que la lecture de l'épisode du péché originel par Benjamin est fortement influencée par l'idée kierkegaardienne de bavardage, parce que Benjamin introduit le concept d'abstraction à cette lecture, malgré l'absence de description de ce concept dans les écrits bibliques.

2.33. L'abstraction chez Kierkegaard

S'il en est ainsi, il faut encore examiner le bavardage de Kierkegaard pour comprendre le paradigme de *Sur le langage en général et sur le langage humain*, parce que Kierkegaard donne à l'abstraction un sens très particulier, contre-révolutionnaire. Pour Kierkegaard, l'abstraction est, par exemple, l'opinion publique : « L'opinion publique est inorganique, une abstraction. »[273] C'est-à-dire que l'abstraction indique ce qui est abstrait des individus concrets, et qu'elle est ce que signifie la loi extérieure à laquelle se soumettent les hommes modernes. Et en introduisant une autre expression qui correspond à l'abstraction, le nivellement, Kierkegaard cherche l'origine du nivellement et de l'abstraction dans l'idée des Lumières : « Quand la génération qui a elle-même voulu le nivellement s'est empressé de s'émanciper, de fomenter la révolte et

[271] Kierkegaard, « Un compte rendu littéraire. "Deux époques", nouvelle par l'auteur de "Une histoire de tous les jours" », dans *Œuvres complètes*, t. 8, p. 219.

[272] *Ibid*., p. 220.

[273] Ibid., p. 225.

supprimer l'autorité, allumant ainsi de son propre chef dans la skepsis de l'association, a remplacé toutes les individualités et tous les organismes concrets par l'humanité et l'égalité numérique entre les hommes »[274]. Les sympathisants des Lumières se sont empressés de s'émanciper du dogme de l'Église, de fomenter la Révolution française et de supprimer l'autorité spirituelle de l'Église, allumant ainsi de leur propre raison dans la skepsis cartésienne. Et ce qu'ils ont apporté en conséquence est le remplacement de toutes les individualités et tous les organismes concrets par l'humanité et l'égalité numérique entre les hommes. L'humanité est une notion qui est abstraite des individus concrets, elle n'indique que l'égalité numérique entre les hommes. Ce qu'avance Kierkegaard ici est qu'une telle abstraction des individus concrets est une nouvelle forme d'autorité : certes, la philosophie des Lumières libère les hommes de l'autorité de l'Église, mais elle les soumet désormais à une nouvelle autorité. Les hommes modernes sont serviteurs de cette nouvelle autorité. Et celle-ci est pire que l'autorité de l'Église. Kierkegaard dit : « Mais l'abstraction désespérante du nivellement sera sans cesse perpétuée par ses serviteurs pour éviter qu'un type plus ancien ne vienne à réapparaître. Ces esclaves du nivellement sont les serviteurs de la puissance mauvaise, car le nivellement lui-même ne vient pas du dieu et tout homme de bien aura à certains instants envie de pleurer sur cette désolation ; mais le dieu permet le nivellement et entend grâce aux individus, c'est-à-dire grâce à chacun d'eux, en faire sortir le bien suprême. Les serviteurs du nivellement sont connus des méconnaissables qui n'osent pourtant user de force ou d'autorité à leur égard, car le progrès serait dès lors en régression du fait qu'à l'instant même un tiers verrait apparaître l'autorité du "méconnaissable" et s'interdirait en conséquence le but suprême. Ce n'est que par un acte de *souffrance* que le méconnaissable osera apporter son concours au nivellement et, par cet acte même, juger l'instrument. Il n'ose remporter de franche victoire sur le nivellement, cela signifierait son renvoi, car il aurait fait acte d'autorité ; mais il entend maîtriser l'homme de souffrance, et de ce fait encore, traduire la loi de son existence qui n'est pas de régner en maître, gouverner, diriger, mais de servir tout en souffrant, d'apporter une aide indirecte. »[275] L'abstraction du nivellement est donc une nouvelle autorité, et ce qui la caractérise est l'absence de l'individu concret qui est en autorité et la validité de l'autorité abstraite malgré cette absence. Certes, les hommes modernes n'ont pas de maître concret qui les gouverne et les dirige ; mais ils sont des esclaves qui servent une nouvelle autorité abstraite sans forme. Cette nouvelle autorité est mauvaise,

[274] Ibid., p. 226.

[275] Ibid., p. 227.

parce qu'elle est hors du bien suprême, c'est-à-dire hors de l'intériorité religieuse de l'individu. Là Kierkegaard présuppose l'immédiateté entre l'autorité spirituelle de l'Église et l'intériorité de l'individu. Selon cette présupposition, même si l'homme sert l'autorité de l'Église, cela ne signifie pas qu'il ne soit esclave de l'Église, parce que sa relation avec l'autorité de l'Église n'est pas hiérarchique, mais immédiate. Et la suppression de l'autorité de l'Église indique donc la suppression de l'immédiateté entre l'homme et son intériorité. Dans le bavardage, l'homme sert l'abstraction telle que l'opinion publique, et il est esclave de l'abstraction, parce que la relation entre l'abstraction et l'homme n'est pas immédiate, mais indirecte. Telle est l'idée kierkegaardienne d'abstraction. En un mot, l'abstraction indique l'interprétation kierkegaardienne de la modernité selon laquelle les hommes ne sont pas libres, mais se soumettent à la loi extérieure telle que l'opinion publique. Benjamin est donc influencé par cette interprétation kierkegaardienne de la modernité. Autrement dit, Benjamin veut trouver un tel motif contre-révolutionnaire dans l'épisode du péché originel : la sortie de l'homme de sa soumission à Dieu ne signifie pas la libération de l'homme, mais elle constitue une nouvelle soumission : sa soumission à la loi. La loi est le Dieu sécularisé. Mais la soumission à la loi est pire que la soumission à Dieu, parce que la loi est extérieure à l'homme, alors que Dieu est immédiat à l'homme. L'abstraction indique cette extériorité de la loi par rapport à l'homme. Et là, la soumission à la loi est la contrainte, à la différence de la soumission à Dieu, laquelle ne l'est pas. Telle est la condition de l'homme moderne que voit Benjamin.

2.34. Le nivellement et le On chez Heidegger

Concernant l'idée kierkegaardienne de nivellement, elle n'influence pas seulement *Sur le langage en général et sur le langage humain* de Benjamin mais *Être et temps* (1927) de Heidegger. On essaie ici d'examiner la réception heideggérienne du nivellement de Kierkegaard, parce que cela servirait à clarifier la stratégie benjaminienne de la libération de l'homme moderne de la loi. Heidegger définit le nivellement comme suit : « Toute primauté est silencieusement empêchée. Tout ce qui est original est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. Tout ce qui a été conquis de haute lutte devient objet d'échange. Tout secret perd sa force. Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du *Dasein*, que nous

appelons le *nivellement* de toutes les possibilités d'être. »[276] Le nivellement est ainsi défini comme une tendance essentielle du *Dasein*, vers l'état dans lequel toute primauté, tout ce qui est original et tout secret sont aplatis et ne sont que des objets d'échange dans le capitalisme. Ici Heidegger ne cite pas explicitement Kierkegaard. Mais il semble que sa façon de définir le nivellement indique qu'il se réfère implicitement à Kierkegaard, parce que pour celui-ci le nivellement est l'aplatissement de l'intériorité religieuse et spirituelle de l'homme qui est primauté et originale pour l'homme. On pourra mieux le démontrer en examinant le concept heideggérien en détail. Comme nous l'avons vu, le nivellement est défini avec un autre concept : la médiocrité. Concernant la médiocrité, Heidegger la définit comme suit : « La tendance de l'être-avec que nous avons nommée le distancement se fonde sur ceci que l'être-l'un-avec-l'autre comme tel se préoccupe de la *médiocrité.* Celle-ci est un caractère existential du On. »[277] La médiocrité est donc ce dont se préoccupe l'être-l'un-avec-l'autre, c'est-à-dire ce qui surgit dans les relations d'un individu avec les autres. La médiocrité de Heidegger correspond à l'idée kierkegaardienne de bavardage selon laquelle l'individu se recherche dans ses relations avec les autres. Et la médiocrité est définie avec un autre concept : distancement. Concernant le distancement, Heidegger le définit comme suit : « Dans la préoccupation pour ce qu'on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d'une différence vis-à-vis des autres : soit qu'il s'agisse simplement d'aplanir cette différence même; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s'efforce dans leur rapport à eux de les rattraper ; soit que le *Dasein*, jouissant d'une primauté sur les autres, s'attache à les tenir au-dessous de lui. L'être-l'un-avec-l'autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentialement, il a le caractère du *distancement*. »[278] Le distancement est le souci de la distance entre un individu et les autres. Ce souci indique que les autres sont ce qui donne la mesure, soit qu'il s'agisse d'aplanir la différence avec les autres, soit qu'il s'agisse de rester en retrait par rapport aux autres, soit qu'il s'agisse de les dominer à partir de cette différence. Les autres donnent au *Dasein* la mesure, la règle, voire la loi, au titre du public. Selon Heidegger, le distancement, la médiocrité et le nivellement sont guises d'être du On [*Man*], et ils apparaissent en tant que public : « Distancement, médiocrité, nivellement constituent, en tant que guises d'être du On, ce que nous connaissons au titre de "la publicité". C'est

[276] Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, §27, p. 93.

[277] *Ibid*., p. 93.

[278] *Ibid*., p. 92.

elle qui de prime abord règle toute explicitation du monde et du *Dasein*, et qui y a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et primaire aux "choses", pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée du *Dasein*, mais bien parce qu'elle ne va pas "au fond des choses", parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous. »[279] Comme Martineau le dit, cette « publicité » dont il s'agit ici ne signifie naturellement pas la réclame, mais l'espace public en général.[280] Ce que voit Heidegger dans la modernité, est que le public donne la règle selon laquelle on comprend le monde et l'homme, et que cette règle du public est étrangère à l'état authentique et propre du *Dasein*, en termes de Kierkegaard à l'intériorité de l'individu. La règle du public supprime toutes les différences de niveau et d'authenticité, en termes de Kierkegaard la disjonction entre l'intériorité et l'extériorité de l'individu. Alors Heidegger donne un sens juridique à cette règle du public. Heidegger la définit comme la « dictature » du On : « Dans l'utilisation de moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre. Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être "des autres", de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la "masse" comme *on* s'en sépare ; nous nous indignons de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont – non pas cependant en tant que somme – prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »[281] Pour Kierkegaard, ce qui provoque le nivellement et le bavardage est le journal. Le journal nous fournit les informations, et nous en parlons. C'est le bavardage, parce que ces informations ne se rapportent pas à notre intériorité. Pour Heidegger, ce qui provoque le nivellement des hommes modernes n'est pas seulement le journal, mais aussi le train, le bus, le tramway etc. Dans le train, le bus ou le tramway, on doit voir les gens qu'on ne connaît pas. Là chacun n'apparaît aux autres qu'en tant que l'homme sans nom, qui n'a pas d'histoire particulière de sa vie : même si, par exemple, Heidegger prenait le train, presque tous

[279] *Ibid*., p. 93.

[280] *Ibid*., p. 93.

[281] *Ibid*., p. 93.

les autres passagers ne remarqueraient pas qu'il soit Heidegger, et ils le considéreraient comme un des passagers, et non pas plus que cela. Les moyens de transports publics rendent tout homme anonyme. Pour Heidegger, de même que le journal, ils provoquent ainsi le nivellement des hommes modernes. Et là, il y a la dictature du On. Heidegger se réfère implicitement, semble-t-il, à l'idée du contrat social telle que celle de Hobbes : pour celui-ci, la dictature de Léviathan est la dictature de la volonté de tous les individus ; mais la dictature du On n'est pas la dictature de la somme de volonté de tous les individus : elle est la dictature de ce qui est imperceptible et étranger à tous les individus. Dans cette dictature, personne n'impose sa loi aux autres. Mais les hommes modernes sont forcés à agir en tant que On. Ils entrent dans l'espace public, en abandonnant tous les éléments propres qui appartiennent à eux. La loi du On n'a pas de contenu déterminé, mais elle consiste purement à fabriquer ses esclaves, c'est-à-dire à enlever de l'homme tout ce qui est propre à lui, et à le rendre comme pur porteur de cette loi illisible et abstraite. De même que Kierkegaard, Heidegger souligne la nature abstraite et fantomatique de la loi du On. Si Heidegger préfère dire la dictature du On à la loi du On, c'est, semble-t-il, parce qu'il veut souligner cette nature abstraite et fantomatique de la loi : pour les juristes, la dictature est ce qui, hors la loi, fonde et conserve la loi, et donc elle est inconnaissable dans la loi existante. Il semble que cette nature inconnaissable de la dictature corresponde à la nature abstraite et fantomatique du On. Concernant la comparaison entre l'idée kierkegaardienne sur le nivellement et l'idée heideggérienne sur le On, on peut donc conclure comme suit : ce que Heidegger fait par ses notions de distancement, de médiocrité, de nivellement et du On, est de développer l'idée kierkegaardienne de nivellement. Autrement dit, c'est dans le paradigme de Kierkegaard que Heidegger développe sa critique de la modernité. Forcément, on peut aussi dire que le bavardage de Benjamin et le On de Heidegger indiquent tous les deux le même phénomène de la modernité : ce que Kierkegaard appelle nivellement.

2.35. La libération du nivellement chez Heidegger

Comment libérer l'homme du nivellement de Kierkegaard ? C'est donc la question commune pour Heidegger et Benjamin. Et leur réponse est la même : nous ne pouvons trouver cette libération que dans le On (chez Heidegger) ou dans le langage humain décadent (chez Benjamin), et non pas ailleurs. C'est-à-dire qu'ils ne cherchent

pas tous les deux anachroniquement, hors de l'état inauthentique, ce qui est authentique, mais c'est justement dans l'état inauthentique qu'ils cherchent son inversement. Heidegger souligne que c'est dans le monde du On que l'ouverture du *Dasein* authentique a lieu : « *De prime abord*, le *Dasein* factice est dans le monde commun médiocrement découvert. *De prime abord*, je ne suis pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis donné à moi-même. Le *Dasein* est de prime abord On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du monde et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même. »[282] Le *Dasein* authentique ne s'ouvert qu'à partir du On. C'est dans le On que le *Dasein* fait se passer la rupture du On. C'est ainsi que le *Dasein* se libère du On. Nous pourrons trouver le même motif dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* de Benjamin. La libération du langage humain décadent est donc heideggérienne.

2.36. La déconstruction du langage humain chez Benjamin

Comme nous l'avons déjà vu, dans sa *Critique de la violence*, par la notion d'expiation, Benjamin montre que la violence mythique inclut en elle-même ce qui la détruit elle-même. Là on peut faire remarquer qu'il y a le motif heideggérien de l'ouverture du *Dasein* dans le On. Nous pouvons aussi le trouver dans *Sur le langage en général et sur le langage humain* : le langage humain décadent inclut son inversement en lui-même. Plus le langage humain dénomme les choses par la connaissance, plus il connaît qu'il y a ce qui est inconnaissable : la communauté immédiate des choses. Dans le processus où le langage humain donne le nom à la chose, il doit inévitablement connaître qu'il y a le nom propre de la chose, différent de ce nom. Cependant, ce nom propre de la chose reste inconnaissable pour le langage humain. La déconstruction de la connaissance du langage humain est ainsi l'expérience impossible de connaître qu'il y a l'inconnaissable. On va voir comment Benjamin l'explique. Selon lui, la dénomination par le langage humain hors du langage immédiat est la « surdénomination »

[282] *Ibid.*, p. 94.

[*Überbenennung*], c'est-à-dire qu'il donne un nouveau nom à la chose, malgré qu'elle ait son nom propre donné par Dieu. Dénommée par le langage humain, la chose est « triste » [*traurig*] : « Recevoir nom – même si celui qui donne ce nom est un égal des dieux et un bienheureux – reste peut-être toujours un pressentiment de la tristesse. À bien plus forte raison lorsque ce nom ne vient pas de l'unique langage des noms, bienheureux et paradisiaque, mais des centaines de langues humaines où le nom s'est déjà flétri, et qui cependant, selon la sentence de Dieu, connaissent les choses. En Dieu seul les choses ont un nom propre. Car, assurément, dans le mot créateur Dieu les a appelées par leur nom propre. En revanche, dans la langue des hommes elles sont surdénommées. Le rapport des langues humaines à celle des choses contient ce qu'on peut approximativement définir comme une "surdénomination", fondement linguistique le plus profond de toute tristesse et (du point de vue des choses) de tout mutisme. »[283] La dénomination de la chose par le langage humain est ainsi la surdénomination : la chose reçoit un autre nom que son nom propre. Privée de son langage propre, elle est forcée d'être un porteur muet de la loi du langage humain. Elle est donc triste. C'est pourquoi la tristesse indique que le langage humain réprime et anéantit le langage de la chose, et que par là, il rend la chose muette. Le mutisme de la chose signifie donc la totalité du langage humain qui ne connaît aucunement son extériorité. C'est parce que le langage humain ne connaît pas d'autre langage que lui-même, que le langage de la chose anéantit dans la connaissance du langage humain. Benjamin dit : « C'est parce qu'elle est muette que la nature est en deuil [*trauert*]. »[284] Mais là, il tente de voir en même temps une inversion : plus le langage de la chose est réprimé dans la connaissance hors de l'immédiateté divine, plus il prend sa place hors de cette connaissance, c'est-à-dire dans l'immédiateté divine. Benjamin dit donc : « c'est la tristesse de la nature qui la rend muette. Il est en toute tristesse un très profond penchant au mutisme, ce qui est infiniment plus qu'une impuissance ou qu'une aversion à communiquer. Ce qui est triste se sent de part en part connu par l'inconnaissable. »[285] Exclu de la connaissance humaine, le langage de la chose est connu par l'inconnaissable, c'est-à-dire par Dieu. Hors de la connaissance humaine, le langage de la chose prend sa place dans la communauté immédiate de Dieu. En un mot, c'est la libération du langage de la chose du langage humain. Cette libération signifie en même temps que la

[283] Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Œuvres*, t. 1, p. 163 ; GS 2 : 155, traduction modifiée.

[284] ibid., p. 163 ; GS 2 : 155.

[285] ibid., p. 163 ; GS 2 : 155

connaissance du langage humain doit connaître qu'il y ait l'extérieur de sa loi, malgré que celle-ci soit imposée à toutes les choses. Le langage humain ne communique donc pas seulement le communicable, mais en même temps, il doit communiquer qu'il y ait l'incommunicable : « En chaque cas, le langage en effet n'est pas seulement communication du communicable, mais en même temps symbole du non-communicable [*Symbol des Nicht-Mitteilbaren*]. »[286] Le langage humain achève sa tâche de dénomination donnée par Dieu, c'est-à-dire qu'il dénomme toutes les choses pour les connaître toutes et pour accomplir la totalité de sa connaissance ; mais par là même, il connaît qu'il ne connaît que la loi de sa connaissance, et qu'il y a le dehors de cette loi. Il connaît qu'il ne communique aucunement le langage de la chose. Alors que le langage humain est défini comme la limite entre la communauté immédiate de Dieu et son extérieur, l'accomplissement de la dénomination par le langage humain sépare complètement celle-ci de la dénomination immédiate de Dieu. C'est-à-dire que le langage humain ne peut plus se situer à la limite entre la communauté de Dieu et son extérieur, mais qu'il se sépare complètement de cette communauté. Et quand il sépare ainsi la communauté de Dieu et son extérieur, l'immédiateté pure de cette communauté est rétablie. La dénomination en tant que tâche sacrée du langage humain mène donc paradoxalement à sa désacralisation, parce que le caractère sacré du langage humain consiste dans sa continuité avec la communauté immédiate de Dieu. Et cette désacralisation seule peut rétablir cette communauté immédiate sans aucune contrainte, en libérant celle-ci de la loi du langage humain en tant que son extérieur. Dans la dénomination, le langage humain doit traduire et communiquer cette séparation. Benjamin conclut donc comme suit : « L'homme se communique à Dieu par le nom qu'il donne à la nature et (dans le nom propre) à ses semblables, et, s'il donne nom à la nature, c'est selon la communication qu'il reçoit d'elle ; car la nature, elle aussi, est tout entière traversée par un langage muet et sans nom, résidu de ce mot créateur et divin qui s'est conservé dans l'homme comme nom connaissant et qui continue de planer au-dessus de l'homme comme verdict judiciaire. 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 est traduction du langage inférieur, jusqu'à ce que se développe dans son ultime clarté le mot de Dieu qui est l'unité de ce mouvement du langage. »[287] Le langage de la chose que connaît le langage humain est comparé à un secret mot d'ordre.

[286] ibid., pp. 164-165 ; GS 2 : 156.

[287] *Ibid*., p. 165 ; GS 2 : 157, traduction modifiée.

Ce qui est important est que ce mot reste secret pour l'homme : le « contenu » de ce mot n'est que dans le langage de la chose, et il reste donc inconnaissable pour le langage humain. Le « verdict juridique », c'est-à-dire la loi du langage humain même rend impossible le déchiffrage de ce mot secret. Pourtant, celui-ci le reçoit des choses. Et, en le laissant indéchiffrable, il le communique. C'est qu'il communique l'incommunicabilité des langages de choses. C'est ainsi qu'il se communique à Dieu, c'est-à-dire qu'il rétablit l'immédiateté de la communauté divine des langages de choses libérée de sa loi. Dans le processus où le langage humain impose sa loi aux choses, il doit paradoxalement les libérer de sa loi. Ainsi Benjamin montre la déconstruction du langage humain.

2.37. La théorie d'art dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*

Voilà notre lecture de *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Cependant, il reste encore une question : comment distinguer le langage de la chose et le langage humain ? En fait, c'est la question la plus difficile dans ce texte. Par exemple, les sentences des tribunaux sont-elles langage humain ou langage de la chose ? Certes, c'est l'homme qui les rédige ; mais elles sont matérielles. Il semble que la réponse raisonnable à cette question est qu'elles sont langage de la chose, et qu'elles communiquent leurs contenus spirituels qui sont le langage de la justice. Mais s'il en est ainsi, tous les travaux langagiers de l'homme matérialisés sont catégorisés comme langage de la chose. De fait, Benjamin catégorise tout art comme langage de la chose : « Or, ce qui s'annonce ainsi, c'est que seule le plus haut être spirituel, tel qu'il se manifeste dans la religion, repose exclusivement sur l'homme et sur le langage en lui, cependant que tout art, y compris la poésie, repose, non sur l'ultime quintessence [*Inbegriff*] de l'esprit linguistique, mais, certes dans sa beauté achevée, sur l'esprit linguistique des choses. »[288] Il considère tout art, y compris la poésie, comme langage de la chose. Il dit encore : « Pour connaître les formes artistiques, on peut tenter de les concevoir toutes comme des langages et chercher leur corrélation avec les langages naturels. »[289] Le langage de l'art est ainsi considéré comme une sorte de langage de la

[288] *Ibid*., p. 151 ; GS 2 : 147, traduction modifiée.

[289] *Ibid*., p. 164 ; GS 2 : 156.

chose. Et s'il en est ainsi, il doit être le porteur muet de la loi du langage humain. L'art est muet. L'homme impose aux œuvres d'art la loi de sa connaissance. Pourtant, d'un autre côté, Benjamin dit du langage de la poésie autrement : « Il existe un langage de la sculpture, de la peinture, de la poésie. De même que celui de la poésie est fondé sur le langage humain des nom, peut-être non exclusivement mais à coup sûr pour une part, on peut penser aussi que celui de la sculpture ou de la peinture est fondé sur les diverses espèces de langages des choses et qu'il s'y trouve une traduction du langage des choses en un langage infiniment plus élevé, mais qui fait peut-être partie de la même sphère. »[290] Benjamin distingue les types d'œuvres d'art, et il considère le langage de la poésie comme langage humain, celui de la sculpture ou de la peinture comme langage de la chose. On peut ainsi remarquer une double définition du langage de la poésie par Benjamin : la poésie en tant que langage de la chose et la poésie en tant que langage humain. Mais ce n'est pas seulement le cas pour la poésie ; d'autres formes d'œuvres d'art sont aussi considérées comme langage humain. Benjamin dit : « D'autre part, il est certain que le langage de l'art ne peut être entendu que dans sa relation la plus profonde avec la théorie des signes. »[291] Comme nous l'avons vu, le signe indique le langage humain qui a deux faces infinie et finie. Donc le langage de l'art en général est considéré comme langage humain. Ainsi, Benjamin définit tout langage de l'art, à la fois comme langage de la chose et comme langage humain. Pour comprendre avec cohérence ce qu'il dit, on n'aurait qu'une solution : considérer que tout langage de l'art est à la fois langage de la chose et langage humain. S'il en est ainsi, on pourrait dire que tout art a ses deux faces : il est la violence qui impose sa loi aux autres choses, et pourtant, en même temps, il est aussi porteur de la loi des autres choses. Il ne serait donc pas si important de savoir comment distinguer le langage de la chose et le langage humain. Ce qui est important serait de considérer que tout langage est à la fois langage de la chose et langage humain. Et telle est la théorie de l'art dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Ce qui est clarifié là c'est que toutes les œuvres d'art sont des violences fondatrices du droit.

[290] *Ibid*., p. 164 ; GS 2 : 156.

[291] *Ibid*., p. 164 ; GS 2 : 156.

3. La théorie de l'autonomie de l'œuvre d'art selon Benjamin

3.1. Orientation de la lecture

Comment penser l'art libéré de la violence ? C'est la question principale du jeune Benjamin. Et celui-ci tente de trouver une réponse à cette question dans le romantisme allemand. On pourrait dire qu'il est nécessaire que Benjamin s'intéresse au romantisme allemand, lequel est la réaction contre l'*Aufklärung*, parce qu'il est fortement influencé, comme nous l'avons vu, par la critique kierkegaardienne de la modernité de l'*Aufklärung*. Alors que pour Benjamin, l'*Aufklärung* rend possible la violence fondatrice de la loi en tant que nivellement, l'idée principale du romantisme allemand est l'autonomie de l'art, et le jeune Benjamin considère cette autonomie de l'art comme la libération de l'art de cette violence fondatrice du droit. Cependant, en même temps il faut immédiatement souligner le fait que le dernier Benjamin refuse l'idée romantique de l'autonomie de l'art dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Il faut donc examiner avec prudence la lecture benjaminienne de la philosophie du romantisme allemand : dans cet examen, on doit se demander quels éléments du romantisme allemand Benjamin apprécie, et quels éléments du romantisme allemand il n'apprécie pas. Pour cela, tout d'abord on commence par la lecture de son œuvre sur Kant : *Sur le programme de la philosophie qui vient* (1917, 1918) [*Über das Programm der kommenden Philosophie*]. C'est parce que pour Benjamin, le romantisme allemand s'appuie sur la théorie kantienne de l'esthétique, qu'examine Benjamin dans son œuvre sur Kant. Dans sa lettre à Scholem de 1918, Benjamin dit lui-même de sa thèse de doctorat : « Depuis le romantisme seulement l'idée s'est imposée qu'une *œuvre* d'art pourrait être saisie dans sa nature véritable dès lors qu'on la contemple pour elle-même, indépendamment de son rapport à la théorie ou à la morale, et qu'elle pourrait se suffire de ce regard. La relative autonomie de l'œuvre par rapport à l'art ou plutôt sa dépendance de type uniquement transcendantal vis-à-vis de l'art a été le préalable de la critique romantique. Le travail consisterait à démontrer que la critique romantique présuppose à titre essentiel la théorie esthétique de Kant. »[292] Il semble que, quand Benjamin dit « l'autonomie de l'œuvre par rapport à l'art », cet « art » signifie l'art en tant que beauté naturelle au sens kantien, c'est-à-dire la sphère de l'esthétique qui est étroitement liée à la sphère métaphysique de la chose en soi. Pour

[292] Benjamin, Walter, *Correspondance*, t. 1, p. 166.

Benjamin il s'agit donc de l'autonomie de l'œuvre d'art par rapport à la sphère métaphysique de la morale, et aussi au domaine théorique de la connaissance. Et Benjamin veut faire remarquer la liaison essentielle de la théorie esthétique de Kant à cette idée de l'autonomie de l'œuvre d'art. On essaie nécessairement de lier organiquement la problématique de *Sur le programme de la philosophie qui vient* et celle de sa thèse de doctorat : *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* (1919) [*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*]. Et on examinera ce que le jeune Benjamin voulait de l'idée romantique de l'autonomie de l'œuvre d'art. Et pour cela, on anticipe d'avance un peu sur la conclusion négative de l'idée romantique de l'autonomie de l'art que présente Benjamin dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* : cette idée n'atteint que la théologie négative de l'art. La théologie négative propose la méthodologie selon laquelle l'homme atteint Dieu à travers le processus de la négation. Ce qui est important c'est que, en tant que médiation, la négation établit la continuité entre Dieu et l'homme. L'autonomie de l'œuvre d'art rend celle-ci inaccessible à la connaissance ou à la religion ; pourtant, cette inaccessibilité est censée sacraliser l'œuvre d'art à la manière de la théologie négative : malgré sa matérialité, l'œuvre d'art est sacrée car elle n'est réductible ni à la connaissance, ni à la religion. Aux yeux du dernier Benjamin, l'art autonome ne fonctionne qu'en tant qu'exclusion inclusive ou destin. Le dernier Benjamin change donc de question à examiner : comment l'expérience esthétique rend-elle possible l'expérience messianique qui nous permet de rencontrer l'autre ? Et il n'affirme plus ce qu'il considère comme le transfert du sacré dans l'œuvre d'art. On peut trouver la marque de ce changement dans *Origine du drame baroque allemand*. Pourtant, malgré ce changement, il ne faut pas ignorer la cohérence entre les idées du jeune Benjamin et du dernier Benjamin : la recherche de la justice. Certes, à la différence du jeune Benjamin, pour garder la transcendance de ce qui est transcendant, le dernier Benjamin ne cherche plus l'œuvre d'art en tant que justice. Mais ce que font le jeune Benjamin et le dernier Benjamin est toujours la recherche de la justice. Nous essayerons donc d'abord de la clarifier chez le jeune Benjamin, ensuite de la clarifier chez le dernier Benjamin.

3.2. L'expérience kantienne

On lit d'abord *Sur le programme de la philosophie qui vient*. Dans ce texte,

Benjamin examine principalement la notion kantienne d'expérience [*Erfahrung*]. D'abord, il thématise la temporalité de l'expérience. Selon lui, la philosophie kantienne a le défaut d'être essentiellement intemporelle. C'est parce que chez Kant, le temps n'est qu'une forme subjective qui relève du domaine de l'intuition. Benjamin dit : « l'intérêt universel de la philosophie s'est toujours orienté à la fois vers la valeur intemporelle de la connaissance et vers la certitude d'une expérience temporelle, considérée comme le premier, sinon le seul objet de cette connaissance »[293]. Certes, Kant donne une explication valable à la valeur intemporelle de la connaissance et à la certitude d'une expérience temporelle. Mais cette expérience temporelle n'est pas l'« expérience qui fut éphémère », ni l'« expérience propre à un moment singulier du temps »[294]. Dans la philosophie kantienne, l'expérience n'est que l'intuition, ou la « vision du monde » [*Weltanschauung*] : elle ne nous donne pas la *chose en soi*, mais une matière qui ne contient pas sa propre forme. C'est-à-dire que la forme temporelle de l'expérience kantienne n'est que la forme temporelle qui provient de l'entendement et que cette expérience ne contient pas sa propre forme temporelle.

3.3. La décadence de l'expérience à l'époque des Lumières

Pourtant, selon Benjamin, cela n'est pas seulement le défaut de la philosophie de Kant, mais celui qu'engendre la philosophie des Lumières. Bien sûr, il n'est pas facile de dire en quoi consiste exactement celle-ci. C'est parce qu'il n'est pas aisé de trouver des consensus parmi les philosophes des Lumières : par exemple, l'idée de progrès de Voltaire et l'idée de décadence de Rousseau seraient irréconciliables. Pourtant, malgré la multiplicité des idées des Lumières, il n'est pas difficile de reconnaître l'existence de l'axe de la philosophie des Lumières. Il est la libération de la raison ou de l'entendement par rapport aux dogmes de l'autorité de l'Église catholique. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, dans *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant exprime de la manière exemplaire cet axe de la philosophe des Lumières : la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, c'est-à-dire la sortie de l'homme hors de sa dépendance des dogmes de l'Église. La philosophie des Lumières affirme donc la spontanéité de l'entendement individuel. Selon Benjamin,

[293] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 180 ; GS 2 : 158.

[294] *Ibid*., p. 180 ; GS 2 : 158.

cette idée de spontanéité de l'entendement marque le changement de l'expérience dans la modernité sous le règne de la raison : « Que Kant ait pu justement entreprendre son œuvre immense sous le signe des Lumières, signifie qu'il est parti d'une expérience réduite en quelque sorte au point zéro, à son minimum de signification. On peut même dire que la grandeur de sa tentative, son radicalisme particulier, présupposaient précisément une expérience de ce type, dont la valeur propre avoisinait zéro, et qui n'aurait pu acquérir une signification (nous pouvons dire : une triste signification) qu'en accédant à la certitude. »[295] Selon la théorie kantienne de la connaissance, l'expérience elle-même ne contient pas sa propre signification, ni sa propre forme ; l'entendement impose des catégories à l'expérience censée vide pour rendre celle-ci compréhensible et significative. C'est donc l'entendement qui donne une signification à l'expérience. Une telle signification ne serait que « triste » (*traurig*), parce qu'elle n'est pas la signification propre à cette expérience. On pourrait comprendre que ce « triste » est identique à la tristesse de la chose que montre Benjamin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*. L'expérience est muette. L'expérience n'est que le porteur muet de la loi de l'entendement. Le mutisme de l'expérience est sa décadence dans la modernité, et selon Benjamin, cette décadence marche de pair avec la chute de l'autorité spirituelle : « Des autorités – non pas des instances auxquelles il aurait fallu se soumettre sans critique, mais des puissances spirituelles [*geistige Mächte*] capables de donner à l'expérience un vaste contenu –, il n'y en avait pas au temps des Lumières. »[296] Alors que, comme nous l'avons vu, Benjamin, influencé par la critique kierkegaardienne de la modernité, est contre-révolutionnaire, on peut ici encore reconnaître son attitude contre-révolutionnaire. Et on peut faire remarquer que Benjamin comprend l'autorité de l'Église à la même manière que celle de Kierkegaard : l'autorité de l'Église en tant qu'intériorité religieuse de l'individu, et non pas en tant qu'autorité hiérarchique à laquelle on doit se soumettre. La chute de l'autorité spirituelle n'indique pas seulement la chute de l'Église, à laquelle il aurait fallu se soumettre sans critique, mais la décadence des puissances spirituelles, c'est-à-dire des contenus spirituels de l'expérience. Cela permet aussi de comprendre la décadence de l'expérience à la manière de la décadence du langage que présente Benjamin dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* : la séparation de l'expérience et de la connaissance. Dans cette séparation, la connaissance impose sa loi à l'expérience, et l'expérience est un porteur muet de cette loi.

---

[295] *Ibid*, p. 181 ; GS 2 : 159.

[296] *Ibid*., p. 181-182 ; GS 2 : 159.

3.4. La certitude

Dans son texte *Sur le programme de la philosophie qui vient*, Benjamin tente donc d'esquisser la libération de l'expérience pour que celle-ci communique sa propre forme temporelle en tant que langage. Cependant, il veut le faire sans abolir la théorie kantienne de la certitude de la connaissance. L'« expérience propre à un moment singulier du temps », en tant que telle expérience, n'est pourtant pas compatible avec la certitude de la connaissance du point de vue kantien. L'opposition de l'expérience « éphémère » et de la certitude de la connaissance peut être interprétée par l'opposition de la vérité et de la certitude. La certitude de la connaissance s'appuie sur sa justification. Kant est, comme dit Benjamin, « le seul philosophe à ne pas se soucier immédiatement de l'étendue et de la profondeur de la connaissance, mais surtout, et en premier lieu, de sa justification »[297]. Et la vérité, au sens traditionnel, manque de justification. Selon Kant, l'idée traditionnelle de la vérité présupposait « la définition nominale de la vérité, selon laquelle elle consiste dans la conformité de la connaissance avec son objet »[298]. « Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après objets ; mais toutes les tentatives pour arrêter sur eux *a priori* par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présupposé. »[299] C'est parce que rien ne justifie la vérité au sens traditionnel et que, par conséquent, on ne peut pas dire qu'elle soit objective. D'un autre côté, selon Kant, la certitude de la connaissance est objective, parce qu'elle est justifiée par la spontanéité de l'entendement en tant que pouvoir former des concepts ou en tant que pouvoir formuler des jugements. L'entendement « *est occupé à chaque instant à épier les phénomènes dans le but d'y découvrir une règle quelconque* » [300]. L'entendement est le pouvoir d'imposer sa règle aux phénomènes : bien qu'on puisse découvrir ces lois par l'expérience, les règles suprêmes auxquelles obéissent les phénomènes ne sont pas des règles qui sont inhérentes à ces phénomènes, mais des règles qu'on leur impose. Les phénomènes reçoivent leur forme

[297] *Ibid.*, p. 179 ; GS 2 : 157.

[298] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, A 58 / B 82.

[299] *Ibid.*, B XVI.

[300] *Ibid.*, A 126.

de l'entendement, et ils sont constitutivement obligés de se soumettre à ses règles. Kant dit : « les lois n'existent pas dans les phénomènes, mais n'existent que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, pour autant qu'il est doué d'entendement, pas plus que les phénomènes n'existent en soi, mais seulement relativement au même être, pour autant qu'il a des sens »[301]. La connaissance des phénomènes est donc certaine et objective pour l'entendement, parce que les formes données aux phénomènes sont inhérentes à l'entendement.

3.5. La réflexion et l'intuition

C'est pourquoi, la certitude de la connaissance s'oppose à l'expérience qui communique *a priori* ses formes temporelles, que cherche Benjamin. Si l'expérience communique immédiatement sa propre forme à l'entendement, on doit définir l'entendement comme ce qui reçoit passivement la connaissance. Cela n'est pas acceptable pour Kant. Pour celui-ci, l'entendement consiste dans sa spontanéité dans la connaissance. L'homme n'a d'intuition que sensible, et il y impose les règles de l'entendement : il n'a pas d'*intuition intellectuelle* qui peut lui donner immédiatement les formes de la chose en soi. Kant dit que l'intuition intellectuelle semble devoir revenir uniquement à l'Être suprême, c'est-à-dire à Dieu.[302] Les formes inhérentes à la chose en soi ne sont donc pas connaissables. Pour l'homme, l'expérience ne doit être qu'une pure matière à laquelle l'entendement impose ses formes. Pour Kant, l'expérience qui communique ses formes propres n'est donc pas l'expérience pour l'homme, mais l'intuition intellectuelle de Dieu. D'un autre côté, le romantisme allemand cherche le concept de réflexion qui équivaut à l'intuition intellectuelle : « Sitôt que par la voix de Kant, non pas certes pour la première fois mais pour cette fois de manière explicite et insistante, l'histoire de la philosophie eut affirmé pour la pensée, en même temps que la possibilité d'une intuition intellectuelle, son impossibilité dans le champ de l'expérience, on vit surgir les multiples manifestations d'un effort presque fiévreux pour restituer à la philosophie, comme garantie de ses prétentions les plus hautes, le concept de réflexion. Cet effort vint en premier lieu de Fichte, de Schlegel, de

[301] *Ibid.*, B 164.

[302] *Ibid.*, B 72.

Novalis et de Schelling. »[303] La réflexion dans le romantisme allemand correspond donc à l'intuition intellectuelle chez Kant. Et c'est ce que cherche Benjamin pour la libération de l'expérience. C'est pourquoi, Benjamin étudie le romantisme allemand dans sa thèse de doctorat.

3.6. La critique kantienne de Leibniz

L'idée de l'expérience qui communique ses formes temporelles culmine, du point de vue de la philosophie kantienne, à l'inhérence de la forme à sa matière. On peut alors se référer à la critique kantienne sur Leibniz concernant les deux concepts : matière et forme. « Ce sont deux concepts qui servent de principe à toute autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, le second sa détermination. »[304] Chez Leibniz (selon Kant), en effet, « la matière précède la forme »[305], c'est-à-dire que la matière est condition de possibilité de la forme. La monade comme la matière précède sa forme, c'est-à-dire la faculté représentative qui est inhérente à la monade.

Selon Kant, cette préséance de la matière sur la forme conceptualise intellectuellement l'espace et le temps. Là, le rapport externe des choses en soi est identique au phénomène. Ce rapport externe a ses déterminations spatio-temporelles, lesquelles sont identiques aux déterminations conceptuelles de la chose en soi : « si je veux me représenter par le simple entendement les rapports externes des choses, cela ne peut avoir lieu qu'au moyen d'un concept de leur action réciproque, et si je dois unir l'état d'une chose avec un autre état, cela ne peut être que dans l'ordre des principes et des conséquences »[306] : l'espace et le temps sont bien conçus par l'entendement, l'un comme « le rapport des substances », l'autre comme « la liaison de leurs déterminations les unes avec les autres à titre de principes et de conséquences »[307]. L'espace et le temps sont alors conçus comme « la forme intelligible de la connexion des choses en soi (des

---

[303] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. de l'allemand par Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris : Flammarion, 2001, p. 48-49 ; GS 1 : 19.

[304] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, A 266 / B 322.

[305] *Ibid*., A 267 / B 323.

[306] *Ibid*., A 275 / B 331.

[307] *Ibid*., A 267 / B 332.

substances et de leurs états) »[308]. Ainsi, chez Leibniz, l'espace et le temps ne sont pas sensibles, mais conceptuels ou intellectuels. Ils ne relèvent pas du sujet, mais ils sont les formes ou concepts inhérents aux objets. Pourtant, ils n'en sont pas moins connaissables. Ainsi « Leibniz *intellectualisait* les phénomènes »[309]. Kant pense que la métaphysique leibnizienne dissout la distinction de la spontanéité de l'entendement et de la réceptivité de la sensibilité. Mais, chez Kant, la certitude de la connaissance résulte d'une distinction de l'intuition sensible, de l'entendement et de la conscience de leur nécessaire union pour former une connaissance. Les jugements d'expérience doivent trouver le fondement de leur unité, non dans la chose en soi, mais dans le sujet législateur.

3.7. La théorie de la connaissance et de l'expérience de Benjamin

Benjamin accepte la critique kantienne sur Leibniz, selon laquelle la chose en soi n'est pas le législateur de la connaissance. Cependant, pour Benjamin, ni le sujet ni l'entendement ne doit être non plus législateur : « même si Kant et les néo-kantiens ont dans une certaine mesure dépassé la nature d'objet de la chose en soi comme cause des sensations, il reste toujours à éliminer la nature subjective de la connaissance connaissante. »[310] « Car on ne peut pas douter du rôle primordial que joue dans le concept kantien de connaissance l'idée, fût-elle sublimée, d'un moi individuel, à la fois corporel et intellectuel, qui au moyen des sens, reçoit des sensations à partir desquelles il constitue ses représentations. »[311] Pour Benjamin, la spontanéité de l'entendement n'est que subjective, et l'objet qui apparaît en tant que phénomène n'est que la représentation du sujet, parce que tout ce que fait le sujet législateur est d'imposer ses lois à l'objet. Pour la connaissance authentique, il faut donc éliminer la nature subjective de l'entendement, c'est-à-dire la spontanéité de l'entendement. Donc Benjamin formule ainsi : « La tâche de la future théorie de la connaissance est de trouver pour la connaissance une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet ; autrement dit, de découvrir la sphère autonome et originaire de la

[308] *Ibid.*, A 276 / B 332.

[309] *Ibid.*, A 271 / B 327.

[310] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t.1, p. 184 ; GS 2 : 161.

[311] *Ibid.*, p. 185 ; GS 2 : 161.

connaissance. »[312] Il faut chercher la connaissance qui est différente de la connaissance en tant que fondation du droit par le sujet. Cette connaissance se définit comme connaissance autonome par rapport au sujet et à l'objet. Elle n'a pas son législateur.

Et Benjamin veut situer l'expérience dans cette connaissance autonome : « Toute expérience authentique repose sur la pure conscience (transcendantale) définie au plan de la théorie de la connaissance, pour autant que ce terme de conscience soit encore utilisable lorsqu'on le dépouille de tout élément subjectif »[313]. Donc, « la structure de l'expérience est comprise dans celle de la connaissance, et ne peut être développé qu'à partir de celle-ci »[314]. Par conséquent, les formes propres à l'« expérience propre à un moment singulier du temps » sont comprises dans la structure de la connaissance autonome. Donc, les formes de cette expérience ne doivent être confondues ni avec les formes que l'entendement législateur impose à l'expérience, ni avec les formes telles que la chose en soi contient. L'expérience « éphémère » ou passagère est ainsi autonome par rapport à l'entendement et à la chose en soi. Celle-là se suffit à elle-même.

3.8. L'autonomie de l'œuvre d'art par rapport à tout critère

Cela signifie en même temps que Benjamin affirme l'autonomie de l'Esthétique transcendantale du point de vue de la philosophie kantienne, parce que l'expérience, que la modernité rend porteur muet de la loi du sujet, est identique à l'intuition. Selon Gadamer, l'autonomie de l'Esthétique transcendantale est un thème du romantisme allemand : il s'agit du concept romantique de génie. Forcément, Benjamin cherche ce qu'il veut dans le romantisme allemand. Kant donne le nom d'« esthétique transcendantale » à la théorie de l'espace et du temps, qui se définissent comme des intuitions pures. Dans ces intuitions, « nous trouvons, quand nous voulons, dans le jugement *a priori*, aller au-delà du concept donné, ce qui ne peut être découvert *a priori* dans le concept, mais bien dans l'intuition qui lui correspond, et peut être synthétiquement lié à ce concept. »[315] Ainsi, à l'origine, l'intuition doit se séparer du

[312] *Ibid.*, p. 187 ; GS 2 : 163.

[313] *Ibid.*, p. 186 ; GS 2 : 162-163.

[314] *Ibid.*, p. 187 ; GS 2 : 163.

[315] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, B 73.

concept. Sinon, on ne peut pas penser la synthèse entre les deux éléments différents. Kant applique ce cadre de l'Esthétique transcendantale à la compréhension de l'art, en définissant le jugement esthétique comme le « jugement de goût ». Le jugement de goût se représente sans médiation des concepts déterminés de l'entendement. Alors Gadamer fait remarquer une distinction de la beauté libre et de la beauté adhérente. Dans sa *Critique de la faculté de juger*, Kant traite de cette distinction de la beauté. La beauté libre est celle qui relève d'un pur jugement de goût où n'intervient aucune réflexion conceptuelle. Mais on aura affaire à une beauté moins libre, lorsque celle-ci « adhérera » à un concept. Il s'agit de l'absence d'un concept dans l'esthétique. Mais, selon Gadamer, l'autonomie de l'esthétique que montre Kant est imparfaite, parce qu'elle dépend de la sphère métaphysique. Kant voit aussi dans la beauté un « symbole de la moralité ». Kant préfère la beauté naturelle à celle de l'œuvre d'art : il affirme la distinction entre des produits de la nature et des œuvres d'art. C'est parce que tout art est une production de quelconque règle qui a un concept comme principe déterminant. Par contre, la beauté de la nature ne se fonde jamais sur des concepts déterminés. Pour Kant, la beauté naturelle est supérieure à la beauté artistique. Kant définit aussi le génie de cette manière : il est un talent qui consiste à produire ce pour quoi on ne saurait donner de règle déterminée ; c'est en tant que *nature* qu'il donne les règles de ses créations.[316] Le concept kantien de génie se soumet à la nature, autrement dit, à la moralité. Pourtant, l'esthétique du romantisme allemand n'accepte pas cette soumission, et elle radicalise l'autonomie de l'esthétique. Le romantisme remplace la question de la beauté naturelle par celle de la beauté artistique ou créatrice, et là le génie se substitue au goût. Gadamer explique comme suit : « Il est en fait évident que le concept de goût perd son importance quand c'est le phénomène de l'art qui passe au premier plan. Vis-à-vis de l'œuvre d'art le point de vue du goût n'est que second. La sensibilité sélective qui le constitue a souvent, par rapport à l'originalité de l'œuvre d'art, une fonction de nivellement. Le goût évite ce qui est inhabituel et monstrueux. »[317] Le goût empêche d'évaluer les créations du génie à leur propre valeur. Donc l'esthétique du romantisme soustrait le concept de génie de la nature. Par là, l'esthétique devient effectivement autonome par rapport à l'entendement et à la métaphysique.

L'opposition entre Kant et le romantisme allemand que décrit Gadamer correspond précisément au rapport entre Goethe et le romantisme allemand chez

---

316 Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, p. 262.

317 Gadamer, *Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une hérméneutique philosophique*, édition intégrale revue et présentée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, éd. Seuil, 1996, p. 73.

Benjamin. Goethe cherche le « phénomène originel » [*Urphänomen*] dans l'art. Les phénomènes originels ne sont pas rapportés à la créativité artistique, mais à la nature. L'idée de Goethe sur l'art est comme suit : « Lui-même, l'art, ne crée pas ses archétypes – ils reposent, avant toute production d'œuvre, dans cette sphère où l'art n'est pas création, mais nature. Saisir l'Idée de la nature pour faire en sorte qu'elle puisse être un archétype (un pur contenu), voilà quel fut en fin de compte le souci de Goethe dans sa recherche des phénomènes originels. C'est donc en un sens plus profond que peut se vérifier la proposition selon laquelle l'art est reproduction de la nature, pour peu que l'on comprenne comme contenu de l'œuvre d'art non pas la vérité de la nature, mais précisément la nature elle-même »[318]. Le concept goethéen de phénomènes originels se soumet ainsi à la nature, de même que le concept kantien du génie se soumet à la nature. Et chez Goethe, la nature fonctionne en tant que critère qui mesure l'œuvre d'art : « un contenu qui serait la vérité de la nature supposerait que la nature est le critère auquel il est mesuré »[319]. En outre, la nature dont il s'agit ici n'est pas la nature visible et matérielle, mais la « nature vraie », qui se distingue de celle-ci. La « nature vraie » est invisible dans la sphère des phénomènes, non pas des phénomènes originels. Selon Goethe, « dans la nature du monde elle [nature vraie] serait certes présente, mais cachée (submergée sous l'éclat de la manifestation). »[320] La « nature vraie » correspondrait à la chose en soi par rapport aux phénomènes chez Kant. Et, selon Goethe, on ne peut chercher la « nature vraie » que dans l'art : « c'est dans l'art seul, non dans la nature du monde, que la nature vraie, accessible à l'intuition, originairement phénoménale, serait visible par reproduction »[321]. On peut ainsi trouver la nature dans l'art, et l'art est mesuré au critère de la nature. D'un autre côté, selon Benjamin, « le concept de mesure est étranger au romantisme : en aucune manière il ne se préoccupe d'un *a priori* du contenu, d'un équilibre des proportions dans l'art. En même temps que le concept de beauté, il rejette non seulement la règle mais aussi la mesure ; et dans sa poésie il y a tout autant de dérèglement que de démesure. »[322] Le romantisme allemand refuse ainsi le critère de la nature qui évalue les œuvres d'art. Friedrich Schlegel institue donc « un autre critère de l'œuvre d'art que les règles : le critère d'une construction

---

[318] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, p. 168 ; GS 1 : 112.

[319] *Ibid.*, p. 169 ; GS 1 : 113.

[320] *Ibid.*, p. 169 ; GS 1 : 113.

[321] *Ibid.*, p. 169 ; GS 1 : 113.

[322] *Ibid.*, p. 176 ; GS 1 : 119.

immanente et déterminée de l'œuvre elle-même »[323]. Il affirme ainsi l'autonomie des œuvres d'art : « du côté de l'objet et de la formation, il assurait dans le domaine de l'art cette autonomie que Kant avait conféré dans sa *Critique* à la faculté de juger. »[324] Comme nous l'avons vu, Kant situe la faculté de juger dans la sphère autonome par rapport à l'entendement et à la métaphysique. Les romantiques d'Iéna développent bien l'idée kantienne de l'autonomie des œuvres d'art ; pour cette raison même, en désaccord avec Kant, ils refusent le primat de la nature : ils s'efforcent de libérer l'œuvre d'art de la nature. Il s'ensuit que Benjamin, comme Gadamer, fait remarquer la dévalorisation du concept kantien de « jugement de goût » par le romantisme allemand : « le concept romantique de critique présente ce trait distinctif d'ignorer toute appréciation subjective particulière dans le registre du jugement de goût. »[325] Le romantisme allemand refuse le concept kantien de jugement de goût, parce que ce concept est un critère extérieur à l'œuvre d'art, et qu'il rend impossible l'autonomie de l'esthétique par rapport à la nature ou à la métaphysique. On peut ainsi faire remarquer le fait que Benjamin et Gadamer s'intéressent à une même problématique philosophique du romantisme allemand.

De plus, on peut faire remarquer que, par rapport à Gadamer, Benjamin souligne le fait que le premier romantisme substitue la nouvelle notion de critique esthétique au jugement de goût : pour les romantiques, le jugement sur l'œuvre d'art doit être immanente à celle-ci : « Ce n'est pas le critique mais l'art lui-même qui porte un jugement sur elle [l'œuvre], soit en l'admettant dans le médium de la critique, soit en la rejetant et l'estimant, précisément par là, indigne de toute critique. »[326] Le concept romantique de critique n'est donc compréhensible que selon l'idée de l'autonomie de l'art. C'est pourquoi, c'est dans le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand que Benjamin cherche l'expérience libérée des lois qui sont posées entre le sujet et l'objet.

3.9. L'autonomie de l'expérience

[323] *Ibid.*, p. 115 ; GS 1 : 71.

[324] *Ibid.*, p. 115 ; GS 1 : 72.

[325] *Ibid.*, p. 126 ; GS 1 : 80.

[326] *Ibid.*, p. 126 ; GS 1 : 80.

L'« expérience propre à un moment singulier du temps » est autonome par rapport à l'entendement et à la métaphysique. Et « cette expérience repose sur la connaissance pure, dont seule la philosophie peut et doit penser Dieu comme le contenu essentiel. »[327] Benjamin transfert ainsi Dieu dans la sphère de connaissance pure. Donc l'expérience de la connaissance pure « enveloppe aussi la religion »[328]. Chez Kant, le champ de la métaphysique se situe dans les choses en soi. Pourtant, en le soustrayant, Benjamin le transfert dans l'expérience autonome. Pourquoi peut-il le faire ? On peut répondre à cette question à la lumière de *Sur le langage en général et sur le langage humain* : c'est parce qu'il considère comme Dieu la communauté immédiate, intensive et universelle de toutes les choses. Cette immédiateté signifie être hors de toute loi externe. Forcément, Benjamin veut faire correspondre l'universalité à l'expérience libérée des lois du sujet et de l'objet. L'expérience autonome est donc identifiée au langage humain originel avant la naissance de la loi : elle est universelle bien qu'elle soit intensive, c'est-à-dire « propre à un moment singulier du temps », « éphémère » ou passagère.

3.10. La réflexion en tant qu'expérience immédiate

L'expérience autonome et originelle dont il s'agit dans *Sur le programme de la philosophie qui vient* correspond à la réflexion immédiate dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. On le démontrera donc désormais. Le romantisme allemand dont il s'agit ici est le premier romantisme : Benjamin examine principalement la pensée de Friedrich Schlegel et celle de Novalis. Selon Benjamin, le point de départ de leurs pensées est Fichte : on peut « constater, sur la question de la connaissance immédiate, une totale communauté de vues entre les premiers romantiques et la position de Fichte dans le *Concept de la doctrine de la science*. »[329] Et l'idée que les premiers romantiques tirent de l'idée fichtéenne de position est celle de réflexion. Celle-ci se définit comme la pensée se réfléchissant elle-même dans la conscience de soi. Elle est donc caractérisée par son auto-donation. L'important est que la réflexion dissout l'opposition entre sujet et objet, de même que l'expérience autonome et originelle est

[327] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 187 ; GS 2 : 163.

[328] *Ibid*., p. 187 ; GS 2 : 187.

[329] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, p. 49 ; GS 1 : 20.

une sphère de totale neutralité à l'égard des concepts de sujet et d'objet. La réflexion est ce qui atteindrait la vérité, et non le phénomène. Pourtant, à la différence du concept kantien de chose en soi, la réflexion est immédiate et intuitive : « Dans la nature réflexive de la pensée, les romantiques ont vu bien davantage une garantie de son caractère intuitif. »[330] Du point de vue de Kant, cette garantie ne proviendrait que de l'amphibologie de la réflexion, et elle ne serait qu'une intellectualisation des phénomènes. Pourtant, les romantiques désirent dissoudre l'opposition kantienne entre intuition et entendement. Ainsi, dans le romantisme allemand, l'expérience intuitive est liée à la pensée réflexive, de même que Benjamin essaie d'appuyer l'expérience autonome et originelle sur sa structure de la connaissance. « Fichte insiste sur le caractère réciproque de l'échange par lequel s'interpénètrent pensée réflexive et connaissance immédiate. »[331] Ainsi, pour les romantiques, la réflexion est intuitive, et l'intuition est réflexive. Une telle intuition ne peut pas être « une expérience réduite en quelque sorte au point zéro » ; mais elle est une expérience qui communique sa propre forme. Et cette forme se donne immédiatement à la réflexion. Cette donation n'est pas comprise comme la connaissance de l'objet, mais comme la conscience de soi. Cela signifie qu'il n'existe la chose en soi telle que le sujet réfléchissant ne peut pas y atteindre. Les romantiques substituent donc l'immédiateté de la conscience de soi à l'opposition kantienne entre sujet et objet.

3.11. Infinité de la réflexion

« C'est là qu'il [Fichte] définit la réflexion comme une réflexion d'une forme et que, par cette voie, il démontre l'immédiateté de la connaissance qui se donne en elle. »[332] Chez Kant, la forme ne provient pas de l'intuition, mais de l'entendement. La forme donnée par l'entendement est appliquée à l'intuition comme la matière. D'autre côté, l'expérience réflexive se définit comme une réflexion d'une forme. Elle ne peut pas être comprise comme l'application de la forme à la matière, c'est-à-dire comme la synthèse de l'entendement et de l'intuition. Dans la réflexion, la forme se développe elle-même. « Il faut donc entendre, par réflexion, la réflexion transformatrice – et

[330] *Ibid.*, p. 48 ; GS 1 : 19.

[331] *Ibid.*, p. 49 ; GS 1 : 19.

[332] *Ibid.*, p. 49-50 ; GS 1 : 20.

seulement transformatrice – sur une forme. »[333] Ainsi, la forme ne transforme pas la matière en s'y appliquant elle-même, mais elle se transforme elle-même dans la réflexion. Elle s'applique elle-même à elle-même. Si on cite une phrase de Fichte, « l'opération de la liberté par laquelle la forme devient, en tant que son contenu, forme de la forme et fait retour sur elle-même s'appelle réflexion. »[334] Quand la forme s'applique elle-même à elle-même, la forme s'appliquant elle-même devient la « forme de la forme » à l'égard de la forme à laquelle celle-là est appliquée. Dans la réflexion, la forme comme matière ou la forme comme objet est ainsi distinguée de la « forme de la forme » ou de la forme comme forme, c'est-à-dire de la forme comme sujet. Fichte considère la « forme de la forme » comme le second degré de la réflexion, et la forme à laquelle sa forme est appliquée comme le premier degré de la réflexion. Du point de vue du deuxième degré, le premier degré est matière, dont la forme est la « forme de la forme ». Benjamin explique la théorie fichtéenne de la réflexion ainsi : « Le simple penser avec son corrélat, ce qui est pensé, est pour la réflexion sa matière. Certes, vis-à-vis de ce qui est pensé, il est forme, il est le penser de quelque chose – ce qui doit nous autoriser, pour des raisons terminologiques, à le nommer premier degré de réflexion ; Schlegel l'appelle le "sens". Toutefois, la réflexion proprement dite n'apparaît dans sa pleine signification qu'au deuxième degré, dans le penser de ce premier penser. »[335] D'ailleurs, Friedrich Schlegel appelle le deuxième degré la « raison ». Dans le deuxième degré de la réflexion, le premier degré, transformé, revient à un degré supérieur : « il est devenu "forme de la forme comme contenu" ; le deuxième degré est de la sorte immédiatement sorti du premier par une authentique réflexion. Autrement dit : le penser du deuxième degré a jailli de lui-même, spontanément, en tant que connaissance de soi »[336]. Fichte fonde ainsi une connaissance immédiate sur la corrélation de deux formes de réflexion qui passent l'une dans l'autre, et ce passage des formes est considéré comme la conscience de soi. D'ailleurs, dans la conscience de soi, le premier degré de la forme devient le second degré, et le second degré devient le troisième degré. La forme de la réflexion se déroule ainsi par degrés dans la conscience de soi. Et ce déroulement de degrés de la réflexion est infini. Ainsi, la réflexion est caractérisée par son infinité.

---

[333] *Ibid.*, p. 50 ; GS 1 : 20.

[334] *Ibid.*, p. 50 ; GS 1 : 21.

[335] *Ibid.*, p. 59 ; GS 1 : 27.

[336] *Ibid.*, p. 59 ; GS 1 : 27.

3.12. Une contradiction de la pensée de Fichte

Selon Benjamin, « la réflexion comporte deux moments : l'immédiateté et l'infinité. La première incite la philosophie de Fichte à chercher précisément dans cette immédiateté l'origine et l'explication du monde ; mais la seconde trouble cette immédiateté et doit être éliminée de la réflexion par un processus philosophique. Cet intérêt pour l'immédiateté de la connaissance la plus haute, Fichte et les romantiques l'avaient en commun. Mais leur culte de l'infini, tel qu'ils en imprimèrent aussi la marque à leur théorie de la connaissance, sépara de Fichte les romantiques et donna à leur pensée son orientation la plus originale. »[337] Fichte pense devoir éliminer l'infinité de la réflexion, parce que, selon Fichte, « nous aurons donc besoin à l'infini, pour chaque conscience, d'une nouvelle conscience ayant la première pour objet et de la sorte nous ne réussirons jamais à saisir une conscience effective. »[338] Fichte pense que le déroulement infini de la réflexion sans fin empêche de saisir une conscience effective, parce qu'il reste toujours inachevable. La conscience de soi ne connaît pas immédiatement son achèvement et sa fixation. Par là, l'idée fichtéenne de réflexion n'a que la solution contradictoire à ce problème : Fichte pense que pour achever le déroulement infini de la réflexion, il faut le domaine de la philosophie pratique hors de celui de la philosophie théorique : « Fichte s'efforce constamment de rejeter hors du domaine de la philosophie théorique l'infinité de l'action du Moi pour la reléguer dans celui de la philosophie pratique, alors que les romantiques cherchent justement à la rendre constitutive du domaine théorique et, par là, de toute leur philosophie en général – la philosophie pratique étant d'ailleurs ce qui intéresse le moins Friedrich Schlegel. »[339] Pour les premiers romantiques, la réflexion se déroule infiniment dans le domaine de la philosophie en général, il n'existe pas le dehors de ce domaine que le déroulement de la réflexion devrait atteindre ; par contre, Fichte suppose le domaine de la philosophie pratique en tant que dehors du domaine de la philosophie théorique, que ce domaine pratique de la chose en soi fixe et limite la conscience de soi. Fichte fait ainsi fonctionner le domaine pratique, comme ce qui achève le déroulement infini de la réflexion. Pourtant, on pourrait faire remarquer qu'une telle idée fichtéenne de

[337] *Ibid.*, p. 55-56 ; GS 1 : 25.

[338] *Ibid.*, p. 55 ; GS 1 : 24.

[339] *Ibid.*, p. 51-52 ; GS 1 : 22.

distinction entre le domaine théorique de la connaissance et le domaine pratique de la chose en soi n'est pas compatible avec l'immédiateté de la réflexion, parce que la réflexion ne pourrait pas rester la conscience de soi, si elle visait à atteindre le domaine pratique qui est défini comme son extérieur. On pourrait ainsi faire remarquer la contradiction de l'idée fichtéenne de fixer le mouvement infini de la réflexion par le domaine pratique. D'un autre côté, on pourrait dire que le romantisme allemand évite cette contradiction, malgré qu'il provienne de la philosophie de Fichte, parce qu'il est le moins intéressé par la philosophie pratique, à l'opposé de Fichte. Cependant, avant d'aborder le romantisme allemand, on essaie encore d'examiner cette idée contradictoire de Fichte, parce qu'elle permet de savoir la relation et la différence entre le romantisme allemand et Hegel : selon Benjamin, cette idée fichtéenne de l'extériorité dans l'immédiateté mène à la dialectique hégélienne.

3.13. La position chez Fichte

Fichte tente d'accomplir la tâche, apparemment contradictoire, de chercher l'extériorité dans l'immédiateté. Pour cela, il introduit la notion de « position » (*Setzen*), et il la définit comme suit : la position se situe dans le domaine théorique, alors que la réflexion se situe dans le domaine pratique ; elle est la représentation [*Vorstellung*] de la réflexion dans le domaine théorique : selon Fichte, la réflexion et la position se comblent et se déterminent mutuellement : « Ainsi Fichte connaît-il deux modes d'action infinie du Moi : c'est-à-dire, outre la réflexion, la position. Formellement, il est possible de concevoir l'activité réelle [*Tathandlung*], chez Fichte, comme une combinaison dans laquelle ils cherchent à combler et à déterminer mutuellement leur nature purement formelle, leur vacuité : l'activité réelle est une réflexion qui pose ou une position réfléchie, "un se poser en tant que posant, dit Fichte, […] mais en aucun cas un simple poser". »[340] Le concept fichtéen de l'activité réelle indique ainsi la combinaison mutuelle de la réflexion du domaine pratique et de la position du domaine théorique. En introduisant la différence entre le domaine théorique et le domaine pratique, Fichte tente de penser que dans le domaine théorique le déroulement de la position n'atteint pas l'infini, alors que la réflexion se déroule infiniment dans le domaine pratique. Il explique le déroulement de la position comme suivant : « Selon

[340] *Ibid*., p. 52 ; GS 1 : 22.

Fichte, le Moi considère comme son essence une activité infinie consistant dans la position. Cela se passe de la façon suivante : le Moi se pose (A) et s'oppose dans l'imagination un non-Moi (B). La "raison intervient au milieu […] et détermine l'imagination à inclure B dans le A déterminé (le Sujet) : mais alors le A, posé comme déterminé, doit à nouveau se limiter par un B infini, avec lequel l'imagination procède exactement comme ci-dessus ; et ainsi de suite jusqu'à la complète détermination de la raison [ici théorique] par elle-même, où il n'est alors plus besoin d'aucun B limitatif hors de la raison, dans l'imagination ; c'est-à-dire jusqu'à la représentation du Sujet qui représente. […]" »[341] Le A correspond au premier degré de la réflexion, et le B au deuxième degré. Et, le B est inclus dans le A, parce que l'imagination [*Einbildungskraft*] au sens kantien fonctionne en tant que ce qui lie immédiatement l'entendement et l'intuition, c'est-à-dire le A en tant que l'entendement et le B en tant que l'intuition. Le A doit se limiter alors par le B infini, parce que le B s'oppose au A, malgré qu'ils soient immédiats dans l'imagination. À la même manière, le B infini devrait se limiter par le C inclus dans le B. Ainsi ce processus de la limitation de l'activité du poser dure infiniment. Mais il n'est pas infini dans le domaine théorique. C'est parce que celui-ci n'est que fini, alors que le domaine pratique est infini : « "[…] Dans le domaine pratique l'imagination poursuit ce processus à l'infini jusqu'à l'idée absolument indéterminable de l'unité la plus haute, laquelle ne serait possible qu'après une infinité achevée, qui est elle-même impossible". Ainsi, dans la sphère théorique, la position ne va pas jusqu'à l'infini ; le propre de cette sphère est justement d'être constituée par l'endiguement de la position infinie ; il consiste dans la représentation [*Vorstellung*]. »[342] Dans le domaine théorique, le processus infini de la position est endigué. Et il est endigué par la représentation, qui consiste à médiatiser (donc non identifier) les deux champs différents : la représentation noue le domaine théorique et le domaine pratique, en les divisant. Elle indique que même si par son développement infini la position atteint la limite entre le domaine pratique et le domaine théorique, elle ne peut pas dépasser cette limite, parce que si elle la dépasse, elle n'est plus la position, mais elle devient la réflexion. Donc la position ne va pas jusqu'à l'infini : la position est limitée dans le domaine théorique fini, alors que dans le domaine pratique la réflexion se charge de l'infinité : « Et le fait est qu'au fond la réflexion est la forme autochtone de la position infinie : la réflexion est la position dans la thèse *absolue* […]. Lorsque le

[341] *ibid*., p. 52 ; GS 1 : 22-23.

[342] *Ibid*., p. 53 ; GS 1 : 23, traduction modifiée.

Moi se pose lui-même dans la thèse absolue, surgit la réflexion. »[343] L'absoluité appartient au domaine pratique. Donc la réflexion est la position dans le domaine pratique, et lorsque le Moi se pose lui-même dans le domaine pratique, surgit la réflexion. Dans le domaine pratique la réflexion se charge du développement infini de la position. Par là, la position est effectivement limitée dans le domaine théorique, malgré que dans le domaine pratique, elle continue à se développer infiniment jusqu'à atteindre son absoluité. Fichte affirme ainsi la limitation de la position.

Il reste alors encore une question : à quel moment la position dépasse-t-elle la frontière entre le domaine théorique et le domaine pratique ? La réponse est que le premier non-Moi se pose déjà hors du domaine théorique. On peut chercher le fondement de cette réponse dans la définition fichtéenne du non-Moi en tant que l'inconscient du Moi : « Le contenu individuel de la conscience […] dans toute la nécessité avec laquelle il s'y met en valeur ne peut s'expliquer par une dépendance de la conscience à l'égard de quelconques choses en soi, mais seulement par le Moi lui-même. Or, toute production consciente est déterminée par des motifs et de fait présuppose constamment un certain contenu représentatif. La production originaire par laquelle, au départ, le non-Moi est acquis dans le Moi ne peut pas être consciente, mais seulement inconsciente. »[344]. Si la production du non-Moi était consciente, le non-Moi ne pourrait pas s'opposer au Moi, par conséquent, le Moi ne pourrait pas être limité, parce que le non-Moi ne serait pas extérieur au Moi conscient. L'opposition du non-Moi signifie donc l'extériorité du non-Moi à l'égard du Moi. Le Moi ne se limite que par le non-Moi en tant que l'inconscient : « Le Moi chez Fichte se limite lui-même par le non-Moi – inconsciemment toutefois »[345]. Fichte affirme donc que le non-Moi se pose à l'extérieur de la conscience de soi du Moi pour s'opposer à celui-ci. Et l'extériorité de la conscience de soi est le domaine pratique. Le premier non-Moi se pose déjà dans le domaine pratique pour s'opposer au Moi conscient. L'inconscient permet donc à Fichte de saisir l'extériorité dans l'immédiateté : le non-Moi est immédiat au Moi, parce qu'il est engendré dans le développement de celui-ci ; pourtant, il s'oppose au Moi, et il le limite, parce qu'il est défini comme l'inconscient du Moi, c'est-à-dire comme l'extériorité à l'égard du Moi conscient. Le non-Moi fichtéen est ainsi l'extériorité immédiate, et cette extériorité rend possible la limitation du Moi. Dès que le premier non-Moi se pose, le mouvement de la position dépasse donc la limite entre le domaine

[343] *Ibid.*, p. 54 ; GS 1 : 23.

[344] *Ibid.*, p. 53 ; GS 1 : 23.

[345] *Ibid.*, p. 68-69 ; GS 1 : 35.

théorique et le domaine pratique. Et le premier non-Moi, lequel se pose à l'extérieur du domaine théorique, limite donc le Moi par son extériorité. Par là, on peut aussi expliquer pourquoi Fichte définit le premier non-Moi comme l'intuition dans l'imagination (et le Moi comme l'entendement). Le premier non-Moi est intuition, parce qu'elle se pose au dehors de la conscience de soi, c'est-à-dire de l'entendement, et qu'elle y intervient, en s'y opposant. Et il est intuition immédiate, c'est-à-dire intuition intellectuelle, laquelle donne immédiatement ses propres formes. C'est pourquoi Fichte donne de l'importance au concept d'intuition intellectuelle. Chez Fichte, l'intuition intellectuelle est indissociable de la position. D'autre côté, le premier romantisme allemand établit la théorie de réflexion sans position. Forcément, il rejette le concept d'intuition intellectuelle : « L'opposition de Schlegel à Fichte l'a [Schlegel] souvent conduit, dans les *Leçons Windischmann*, à une vigoureuse polémique contre son concept de l'intuition intellectuelle. Pour Fichte, la possibilité de l'intuition du Moi reposerait sur la possibilité de capter et de fixer la réflexion dans la thèse absolue. Or c'est précisément pour cette raison que Schlegel rejeta l'intuition. »[346] Comme nous l'avons vu, certes, le concept romantique de réflexion correspond à l'intuition intellectuelle ; mais il ne l'est qu'à la condition d'enlever de cette intuition intellectuelle sa nature intuitive, c'est-à-dire le modèle sur lequel l'intérieur reçoit l'intuition de l'extérieur. On verra la théorie romantique de réflexion plus tard.

3.14. La différence entre le romantisme allemand et Hegel

Avant d'examiner plus nettement la théorie romantique de réflexion, on voit une vue sur l'histoire de la philosophie que présente Benjamin ici. Cette vue concerne la question suivante : la philosophie de Hegel est-elle un héritage du premier romantisme, c'est-à-dire du romantisme d'Iéna ? ; Hegel est-il romantique ? Concernant cette question, alors que Benjamin répond non, alors que beaucoup de philosophes disent oui. Par exemple, Michel Henry considère que l'idée hégélienne de l'histoire dialectique appartient au romantisme allemand. Comme nous l'avons vu, pour Hegel, l'époque présente est une époque de passage à une nouvelle époque qui la nie. L'idée hégélienne de dialectique voit à la fois l'incompatibilité et la continuité organique entre cette époque présente et cette nouvelle époque. Selon Michel Henry, on peut comprendre

[346] *Ibid.*, p. 64 ; GS 1 : 32.

cette vue hégélienne de l'histoire comme la conception apocalyptique et messianique suivante : « Le temps de l'histoire n'est pas le progrès plus ou moins continu au sein duquel chaque génération, mettant en quelque sorte ses pas dans ceux de la génération précédente, trouve définies les conditions de sa propre existence et les reproduit à son tour, les améliore éventuellement, pour parvenir à un niveau plus élevé ; à moins que quelque circonstance imprévue et plus forte qu'elle, hiver trop rude, épidémie, guerre ne vienne ruiner des efforts antérieurs, ramenant pour une période indéterminée des groupes ou des sociétés entières à un état plus précaire, ou au déclin. […] C'est pourquoi la venue de l'universel, l'institution d'un ordre humain n'est pas le résultat d'un progrès linéaire au terme duquel l'homme s'obtiendrait lui-même, n'est pas le gain de l'homme, mais son "regain", une reconquête qui passe par la "perte complète de l'homme". Le temps de l'histoire, l'histoire elle-même, est le développement de l'aliénation comme condition de la réappropriation. C'est pourquoi encore le présent de l'histoire n'est pas un simple présent, ce qui est là maintenant, purement et simplement, un état de choses, mais le moment d'une déchéance, un temps de détresse, car c'est seulement de l'excès de cette détresse, et quand les souffrances deviennent universelles, que sortira le salut. »[347] La nouvelle époque est la catastrophe apocalyptique, parce qu'elle apparaît alors que finit l'époque présente et le monde présent. Le salut en sort. Le présent attend sa fin, et celle-ci est le salut. On peut ainsi comprendre l'idée hégélienne de l'histoire dialectique à la manière apocalyptique et messianique. Ici, on ne se demande pas si une telle interprétation de la dialectique hégélienne est juste (apparemment, Benjamin ne serait pas d'accord avec Michel Henry, parce que pour Benjamin la dialectique hégélienne consiste dans la continuité organique entre les époques différentes : le mouvement de la dialectique n'est lui-même ni apocalyptique ni messianique ; le messianisme de Benjamin consiste à arrêter ce mouvement. C'est cela ce qu'il appelle la *dialectique en arrêt*). Ce qui nous intéresse est le point suivant : selon Michel Henry, une telle représentation apocalyptique et messianique de l'histoire n'est pas propre à Hegel, mais elle appartient au romantisme allemand en général : « Il s'en faut de beaucoup cependant que cette représentation de l'histoire soit propre à Hegel, elle appartient au romantisme allemand en général, à Schiller, à Novalis, à Hölderlin, à un milieu intellectuel qui fut celui de Hegel et dont il a partagé les convictions, et les illusions. »[348] S'il en est ainsi, la dialectique hégélienne appartient au romantisme allemand. Et une telle identification entre Hegel et le romantisme d'Iéna est exactement

[347] Henry, Michel, *Marx. 1, Une philosophie de la réalité*, Paris : Gallimard, 1976, p. 163.

[348] *Ibid*., p. 164.

ce que critique Benjamin ici : selon celui-ci, certes, Hegel et le romantisme d'Iéna proviennent tous les deux de la philosophie de Fichte ; mais le premier romantisme développe la notion fichtéenne de réflexion, alors que Hegel développe la notion fichtéenne de position. Et ces deux notions n'ont pas de rapport l'une avec l'autre. Benjamin l'explique comme suit : « Les deux termes [la réflexion et la position] énoncent chacun autre chose, tous deux sont d'une grande importance pour l'histoire de la philosophie. Tandis que le concept de réflexion devient la base de la philosophie du premier romantisme, le concept de position – non sans rapport avec le précédent – apparaît sous sa forme accomplie dans la dialectique hégélienne. Et peut-être n'est-il pas exagéré d'affirmer que le caractère dialectique de la position ne parvient pas encore chez Fichte, à cause précisément de sa combinaison avec le concept de réflexion, à une expression aussi pleine et caractéristique que chez Hegel. »[349] Le concept de réflexion et celui de position n'ont pas de rapport l'un avec l'autre, malgré qu'ils appartiennent tous les deux à la philosophie de Fichte. Forcément, la réflexion du premier romantisme et la dialectique hégélienne n'ont pas de rapport l'une avec l'autre : l'idée hégélienne de dialectique développe le concept de position sans rapport avec le concept de réflexion. Comme nous l'avons vu, selon Fichte, le Moi se pose, et en même temps, le non-Moi s'y oppose. Ensuite, le second non-Moi s'oppose au Moi et au premier non-Moi. On peut comprendre ce processus de position à la manière de la dialectique hégélienne : il y a la réconciliation entre le Moi et le premier non-Moi au moment de l'opposition du second non-Moi à eux. C'est-à-dire qu'avec le second non-Moi il y a l'*Aufhebung*, la simultanéité de la conservation et de la suppression de l'opposition entre le Moi et le premier non-Moi. Le second non-Moi s'oppose à l'unité organique du Moi et du premier non-Moi. À la même manière, le troisième non-Moi s'oppose à l'unité organique du Moi, du premier non-Moi et du second non-Moi. On peut ainsi comprendre le mouvement de position comme celui de dialectique hégélienne. Cependant, ce qui distingue Hegel et Fichte à ce propos, c'est que Hegel affirme le mouvement de la dialectique, alors que Fichte tente d'arrêter le mouvement de la position par la réflexion. Autrement dit, Hegel achève sa logique de dialectique par l'exclusion du concept fichtéen de réflexion. La dialectique hégélienne est la position purifiée de la réflexion. Il semble que cela apporte aussi une autre lumière sur la violence fondatrice du droit. Celle-ci est la traduction de *die rechtsetzende Gewalt*. Elle est donc la violence qui *pose* le droit. On peut comprendre ce *Setzen* à la manière de la position fichtéenne, c'est-à-dire de la dialectique hégélienne. La violence fondatrice du

[349] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, p. 52 ; GS 1 : 22.

droit pose un nouvel ordre juridique qui s'oppose à l'ordre juridique existant. Et cette position n'indique pas seulement l'opposition mais la continuité organique entre ces deux ordres juridiques. Dans cette continuité, qu'on appelle l'histoire, la structure fondamentale du droit, c'est-à-dire le va-et-vient dialectique du droit et de la violence, est conservée, malgré l'opposition de ces deux ordres juridiques. La nature dialectique du poser donne ainsi une preuve de la compréhension de la *rechtsetzende Gewalt* à la manière de la dialectique hégélienne. Et il faut désormais chercher un concept différent de celui de position : c'est la réflexion.

3.15. La réflexion en tant qu'auto-connaissance infinie

Les romantiques n'acceptent pas l'idée fichtéenne de position et d'inconscient. Le romantisme élimine toute extériorité qui limite l'infinité de la réflexion : « Les romantiques ont en horreur la limitation par l'inconscient, il ne doit y avoir d'autre limitation que relative, et dans la réflexion consciente elle-même »[350]. Pour le romantisme, le déroulement infini de degrés de la réflexion ne peut pas être considéré comme le processus de la limitation par non-Moi. Le deuxième degré de la réflexion ne peut pas être non-Moi qui s'oppose au Moi en tant que premier degré de la réflexion. Le premier degré n'est pas limité par le deuxième degré. Si celui-là est limité par celui-ci dans l'activité du poser, c'est parce que la position est la détermination ontologique où celui-là pose substantiellement celui-ci comme son opposé, c'est-à-dire comme son ob-jet : « Alors que Fichte pense pouvoir transférer la réflexion dans la position originaire, dans l'être originaire, pour les romantiques cette détermination ontologique particulière qui réside dans la position est éliminée. »[351] « La méthode fichtéenne n'est pas la réflexion ; bien plutôt a-t-elle à voir avec la position dialectique. L'intuition intellectuelle est une pensée qui engendre son objet ; la réflexion, au sens des romantiques, une pensée qui engendre sa forme. »[352] L'activité de l'intuition intellectuelle et de la position est ainsi le processus infini d'engendrer son objet, c'est-à-dire de substantiellement poser l'extérieur. Elle fournit donc la relation intuitive et la différence entre le sujet et l'objet. Pourtant, pour les romantiques, la réflexion

[350] *Ibid.*, p. 69 ; GS 1 : 36.

[351] *Ibid.*, p. 60 ; GS 1 : 29.

[352] *Ibid.*, p. 61-62 ; GS 1 : 30.

n'objective pas ses degrés différents. Un degré qui est engendré par le degré antérieur à lui n'est pas objet par rapport à ce degré antérieur. La réflexion n'est pas la connaissance qui pose substantiellement l'objet, mais la connaissance qui se développe purement elle-même : « Il ne s'agit pas là de la connaissance par intuition d'un objet, mais de l'auto-connaissance d'une méthode, d'un élément formel (le Sujet absolu ne représente rien d'autre). »[353] Les romantiques éliminent ainsi toute objectivation de la réflexion, et ils considèrent la réflexion comme l'auto-connaissance qui produit infiniment et immédiatement ses formes qui ne sont pas opposées l'une à l'autre.

3.16. La proximité entre le romantisme allemand et Spinoza

On peut ici faire remarquer la proximité de cette idée romantique de la réflexion en tant qu'auto-connaissance et l'idée spinozienne de la substance : la substance spinozienne produit infiniment ses attributs ainsi que la réflexion romantique produit infiniment ses degrés et formes. Pour Spinoza, Dieu est l'unique substance : « *Il ne peut exister et on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu.* »[354] Et Spinoza définit Dieu comme la substance constituée d'une infinité d'attributs : « J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »[355] Et les attributs de Dieu sont l'étendu et la pensée : « Que la chose étendue et la chose pensante sont des attributs de Dieu, ou […] des affections des attributs de Dieu. »[356] Toutes les choses matérielles et spirituelles sont ainsi considérées comme les attributs de Dieu. Pour Spinoza, tout ce qui existe à l'univers est donc formé de modification de cette unique substance. Si on se réfère à l'idée cartésienne de substance, on peut plus clairement comprendre cette idée spinozienne de substance. Descartes considère la pensée et la chose matérielle comme les deux substances distinctes : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas

---

[353] *Ibid.*, p. 51 ; GS 1 : 21.

[354] Spinoza, Baruch, *L'Éthique*, trad. et introd. de Roland Caillois, Paris : Gallimard, 1993, première partie, proposition 14.

[355] *Ibid.*, première partie, définition 6.

[356] *ibid.*, première partie, proposition 14, corollaire 2.

feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais, au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps […]. »[357] Le moi de « je pense, donc je suis » est ainsi la substance de penser, laquelle est distincte de la substance matérielle ou corporelle. L'idée cartésienne de la substance consiste donc dans le dualisme de la pensée et de l'étendue en tant que deux substances distinctes. Et Descartes songe comment unir la pensée et l'étendue, malgré que cette union soit difficile, parce qu'elles sont par définition différentes l'une de l'autre. À la différence de Descartes, Spinoza les considère comme les attributs d'une seule substance : elles ne s'opposent pas l'une à l'autre, parce qu'elles sont toutes les deux les attributs de l'unique substance. Spinoza affirme ainsi le monisme de la pensée et de l'étendue. L'unique substance forme infiniment ses attributs, lesquels ne s'opposent pas l'un à l'autre. Si par là on peut comprendre cette formation comme le mouvement immédiat de l'unique substance, on peut alors faire remarquer la proximité entre cette idée spinozienne de la substance et l'idée romantique de la réflexion. Pour Spinoza et les romantiques, il s'agit de l'auto-formation moniste et immédiate.

3.17. Monisme de l'expérience ou du langage

Alors que Benjamin décrit le monisme de la réflexion romantique, celui-ci n'est pas une notion de circonstance qu'il clarifie exclusivement pour sa thèse de doctorat sur le romantisme allemand : le monisme de la réflexion est identique à la notion fondamentale à laquelle Benjamin reste fidèle depuis son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Il est identique au langage adamique immédiat au langage de Dieu et au langage de la chose, parce que dans le romantisme d'Iéna il s'agit de la communauté immédiate entre la réflexion et ses formes ; en plus, il est identique à

[357] Descartes, René, *Discours de la méthode*, éd. établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris : éd. Flammarion, 1992, p. 61.

la notion d'expérience autonome dans le texte *Sur le programme de la philosophie qui vient* : comme nous l'avons vu, si Benjamin dit que « la tâche de la future théorie de la connaissance est de trouver pour la connaissance une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet »[358], c'est pour libérer l'expérience de la loi fondée par le sujet ou l'objet, et pour rendre possible l'autonomie de l'expérience qui se suffit à elle-même. Et en disant que cette expérience « enveloppe aussi la religion »[359], Benjamin tente de la comprendre comme la communauté universelle qui inclut tout immédiatement. On peut donc dire que Benjamin développe le monisme de l'expérience et du langage tant dans son œuvre sur le romantisme allemand, que dans ses œuvres précédentes.

Et Benjamin le développe aussi dans la « Préface épistémo-critique » de l'*Origine du drame baroque allemand*. Là, Benjamin définit la connaissance au sens kantien (c'est-à-dire, qui n'est pas la connaissance autonome que cherche Benjamin) comme « avoir » à l'égard d'« être » : « Connaître, c'est avoir. L'objet de la connaissance lui-même se définit par le fait que la conscience – transcendantale ou non – doit en prendre possession. Il conserve ce caractère de possession. La présentation [*Darstellung*] est secondaire par rapport à cet objet possédé. Celui-ci n'existe pas d'emblée comme une présentation de soi. Mais c'est justement cela que l'on peut dire de la vérité. La méthode, pour la connaissance, est le chemin qui amène à prendre possession de l'objet – fût-ce en le produisant dans la conscience ; pour la vérité, c'est la présentation d'elle-même, et par conséquent elle est donnée en même temps comme forme. Cette forme n'appartient pas en propre à une relation interne à la conscience, comme la méthodologie appartient en propre à la connaissance, mais à un être »[360]. Connaître est avoir ou posséder. Cela veut dire que la connaissance consiste dans le modèle épisthémologique selon lequel le sujet perçoit et conçoit l'objet extérieur. La notion de connaissance s'appuie sur le dualisme du sujet et de l'objet. La méthode ou l'idée méthodologique que développe la philosophie des Lumières, particulièrement celle de Kant, substitue la certitude à la vérité. Dans la philosophie des Lumières, il n'est plus question de l'identité entre le sujet et l'objet, mais de la certitude de la loi que le sujet impose à l'objet. Et cette certitude présuppose l'extériorité de l'objet à l'égard du sujet. Les notions d'avoir, de connaissance et de méthode indiquent ainsi le dualisme du sujet et de l'objet ; Benjamin oppose à ces notions les notions d'être, de présentation

---

[358] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 187 ; GS 2 : 163.

[359] *Ibid*., p. 187 ; GS 2 : 163.

[360] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 26 ; GS 1 : 209.

et de vérité : Être s'oppose à avoir, parce qu'il n'est pas la possession de l'objet extérieur, mais qu'il est l'identité, laquelle ne divise pas ; la présentation s'oppose à la connaissance, parce qu'elle n'est pas la connaissance de l'objet mais la présentation de soi ; la vérité s'oppose à la méthode, parce qu'elle s'oppose à la délimitation méthodologique de la certitude qu'accède le sujet. Ces notions d'être, de présentation et de vérité consistent donc dans le refus du dualisme du sujet et de l'objet. Et elles affirment le monisme de soi. Elles sont donc le concept de la même catégorie que la réflexion du *Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, la connaissance de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d'objet du *Programme de la philosophie qui vient*, ou le langage en tant que médium immédiat du texte *Sur le Langage en général et sur le langage humain*. C'est pourquoi Benjamin développe l'idée du monisme de l'expérience, tant dans la « Préface épistémo-critique » que dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, etc. En plus, on peut dire que cette opposition de la vérité et de la méthode que décrit ici Benjamin est identique à la vision que montre Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Chez Gadamer, la vérité se définit en opposition de la méthode : alors que pour la certitude, l'idée méthodologique de la philosophie des Lumière élimine des préjugés, Gadamer affirme la réhabilitation des préjugés pour son idée holiste de la vérité : « ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous au contraire qui lui appartenons […], c'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être »[361]. Gadamer oppose donc la vérité à la méthode, c'est-à-dire l'historicité holiste de la vérité à la certitude méthodologique abstraite de son historicité. Alors que Benjamin ne se pose pas la question du préjugé, il met en question, de même que Gadamer, l'idée méthodologique de la philosophie des Lumières, qui distingue ce qui est certain et ce qui n'est pas certain, et qui met tout au tribunal de la loi du sujet et de la raison pour ce qui est certain.

3.18. La notion kantienne de typique

Comme nous l'avons vu, Benjamin affirme la nature intensive et extensive du langage adamique dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Ce qu'il clarifie dans son texte *Sur le programme de la philosophie qui vient* et dans *Le*

[361] Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 298.

concept de critique esthétique dans le romantisme allemand est aussi la nature intensive et extensive de l'esthétique (au double sens kantien, c'est-à-dire de l'expérience épistémologique et de l'expérience artistique). Nous tentons de démontrer cela. D'abord, on va voir *Sur le programme de la philosophie qui vient*. Là, il s'agit de donner l'universalité à l'expérience singulière et passagère, c'est-à-dire intensive. Pour cela, Benjamin donne de l'importance à la notion kantienne de typique [*Typik*]. Selon lui, la typique kantienne correspond à la nature supérieure de l'expérience singulière : « La philosophie que nous attendons devra justement s'attacher à découvrir et à mettre clairement en lumière dans le système kantien une certaine typique de rendre justice à un mode d'expérience supérieur. »[362] « Il s'agit donc, sur la base de la typique kantienne, de poser les prolégomènes d'une métaphysique future et en même temps d'ouvrir une perspective sur cette métaphysique future, cette expérience supérieure. »[363] Kant examine sa notion de typique dans « De la Typique de la faculté de juger pratique pure » de la *Critique de la raison pratique*. Il s'agit d'interroger le statut cognitif de l'action à laquelle est appliquée la loi morale, alors qu'elle se soumet à la loi sensible de nature. Il s'agit donc de la médiation entre ces deux lois, c'est-à-dire entre le monde sensible et le monde intelligible. La typique indique cette médiation : « Il est donc certainement permis d'employer la nature du monde sensible comme type d'une nature intelligible, à la condition que je ne transpose pas à celle-ci les intuitions et ce qui en dépend, mais que je me contente d'y rapporter la *forme de la conformité à la loi* en général [...]. »[364] Ce qui est important est que l'action à laquelle est appliquée la loi intelligible ne signifie pas l'accès immédiat de l'action à cette loi intelligible. En tant que forme de la conformité à la loi intelligible, l'action se rapporte indirectement à la loi intelligible. Le type de loi intelligible signifie le « symbole » de celle-ci, lequel n'indique aucunement l'identification des lois intelligible et sensible : « C'est cette même typique qui préserve aussi du *mysticisme* de la raison pratique, lequel transforme en *schème* ce qui ne servait que de *symbole*, c'est-à-dire fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions effectivement-réelles et pourtant non sensibles (d'un invisible Royaume de Dieu), et qui divague jusqu'à s'élever au transcendant. Ce qui convient à l'usage des concepts moraux, c'est uniquement le *rationalisme* de la faculté de juger, lequel ne retient de la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi

---

[362] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 182-183 ; GS 2 : 160, traduction modifiée.

[363] *Ibid*., p. 183 ; GS 2 : 160, traduction modifiée.

[364] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, p. 178, A 124.

penser par elle-même, c'est-à-dire la conformité à la loi, et ne transporte dans la nature suprasensible que ce qui, inversement, se laisse effectivement présenter par des actions dans le monde sensible, d'après la règle formelle d'une loi de la nature en général. »[365] Le « mysticisme » consiste dans l'identification immédiate de l'intuition et de la loi morale ; d'un autre côté, le « rationalisme » consiste dans la liaison médiate de l'intuition et de la loi intelligible. La typique se préserve du « mysticisme », et c'est uniquement le « rationalisme » qui convient à la typique. La typique indique ainsi la médiation entre l'intuition sensible et la loi intelligible.

Benjamin pense que cette typique est un des éléments de la pensée kantienne qui doivent être entretenus pour la philosophie qui vient, et qu'elle rend possible la sphère métaphysique de l'expérience autonome et originaire. Alors « la trichotomie du système kantien appartient aux pièces maîtresses de cette typique qui est à conserver, et elle plus que toute autre doit être conservée. »[366] Comme nous l'avons vu, dans la notion de typique, il s'agit de la relation de trois éléments : le monde sensible, le monde intelligible et leur médiation. La trichotomie du système kantien dont il s'agit ici est donc comprise comme la triplicité du monde sensible, du monde intelligible et de leur médiation, parce que Benjamin identifie cette trichotomie à la typique. Cette compréhension est aussi confirmée indirectement par le fait que Benjamin dit : « on peut se demander si la deuxième partie du système […] doit encore se rapporter à l'éthique »[367]. La deuxième partie de la trichotomie du système kantien qu'interroge Benjamin est normalement censée correspondre à l'éthique. Cela signifie que Benjamin tente d'examiner la trichotomie de la Logique transcendantale, de la morale et de l'Esthétique transcendantale.

3.19. La trichotomie du système kantien et la triplicité des catégories de la relation

Ce qui est caractéristique de la lecture benjaminienne de la philosophie kantienne, c'est que Benjamin identifie cette trichotomie à la triplicité des catégories de

---

[365] *Ibid.*, p. 179, A 125.

[366] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t.1, p. 190 ; GS 2 : 165, traduction modifiée.

[367] *Ibid.*, p. 190 ; GS 2 : 165.

la relation : « La trichotomie […] est déjà fondée de façon décisive, dans le système kantien, sur la triplicité des catégories de la relation »[368]. Dans la philosophie kantienne, la relation constitue le troisième moment de la table des catégories, qui se compose des jugements *catégoriques*, de ceux *hypothétiques* et de ceux *disjonctifs*. Selon Benjamin, la trichotomie de la raison théorique, de la métaphysique et de l'esthétique n'est qu'une extension de la triplicité de relation catégorique, de relation hypothétique et de relation disjonctive. Cette lecture benjaminienne de la philosophie kantienne est, sans doute, la partie la plus difficile du *Programme de la philosophie qui vient*, parce qu'on peut difficilement voir une correspondance logique entre cette triplicité de la relation et la trichotomie du système kantien. Les catégories de la relation appartiennent à la Logique transcendantale. Si la trichotomie est fondée sur la triplicité des catégories de la relation, cela signifie que la trichotomie est inclue dans la Logique transcendantale, laquelle n'est qu'une des trois sphères qui composent la totalité de cette trichotomie. Cela ne serait qu'une pure contradiction pour Kant et les kantiens au moins. Qu'est-ce que Benjamin veut dire par son idée de structure gigogne des trois sphères du système kantien ? À ce propos, Gérard Raulet propose la réponse suivante : c'est l'interpénétration des trois sphères : « Bref, tout en se réclamant de Kant, le *Programme de la philosophie à venir* semble annihiler la critique kantienne, puisqu'il vise une reformulation positive, un redéploiement de la dialectique. Benjamin introduit toute fois quelques nuances décisives. Il conçoit les trois sphères du "système" kantien comme trois moments susceptibles de s'interpénétrer et de se compléter. Contrairement au jugement hâtif qu'on pourrait être tenté de porter, il requiert cependant qu'ils ne soient en aucun cas confondus. Ce passage du *Programme*, le plus rapide en même temps que le plus technique et le plus clair si on prend au sérieux la référence à Kant, donne à penser que l'enjeu est une *communication* (non une confusion) entre les sphères de la logique, de l'éthique et de l'esthétique, et dans toute la mesure du possible une convergence – ce que Kant, de fait, n'a jamais exclu mais uniquement au plan des principes régulateurs de la raison. »[369] Selon Raulet, l'enjeu est donc que les trois sphères du système kantien s'interpénètrent, se complètent, et se communiquent l'une à l'autre. Cela veut dire aussi que l'important est que la trichotomie correspond à la triplicité qui est définie dans une partie de cette trichotomie, et que le fait que Benjamin se réfère particulièrement au troisième moment de la table des catégories ne présente pas d'importance particulière. Certes, une telle lecture est, semble-t-il, justifiée par le fait que Benjamin essaie de

[368] *ibid*., p. 190 ; GS 2 : 165.

[369] Raulet, Gérard, *Walter Benjamin (1892-1940)*, Ellipses Édition Marketing S.A., 2000, p. 10.

comprendre les trois catégories de la relation comme les trois phases de la dialectique, en les dépouillant de leur définition par Kant : « La trichotomie absolue du système, par laquelle justement celui-ci se rapporte à l'ensemble du champ de la culture, constitue l'un des aspects qui confèrent au système de Kant sa supériorité historique sur ceux de ses prédécesseurs. La dialectique formaliste des systèmes post-kantiens, pourtant, ne repose point sur la définition de la thèse comme relation catégorique, de l'antithèse comme relation hypothétique et de la synthèse comme relation disjonctive. Cependant, en dehors du concept de synthèse, celui d'une certaine non-synthèse de deux concepts en un troisième prendra la plus haute importance systématique, car une autre relation que la synthèse est possible entre la thèse et l'antithèse. Ce qui ne pourra guère conduire, toutefois, à une quaternité des catégories de la relation. »[370] Benjamin définit ainsi la relation catégorique comme la thèse, la relation hypothétique comme l'anti-thèse et la relation disjonctive comme la synthèse ou la non-synthèse. Apparemment, cette définition ne s'appuie pas sur la définition de ces relations par Kant, parce que celui-ci ne les définit pas à la manière dialectique : on ne trouve aucunement l'opposition entre la relation catégorique et la relation hypothétique, qui correspondrait à l'opposition entre la thèse et l'antithèse. Benjamin dépouille donc les catégories de la relation de leur définition par Kant, et il les utilise pour comprendre la trichotomie de la logique, de l'éthique et de l'esthétique à la manière dialectique : la logique comme la thèse, l'éthique comme l'anti-thèse et l'esthétique comme la synthèse ou la non-synthèse. Et cette dialectique est plutôt hégélienne que kantienne, parce que Kant ne voit pas la synthèse mais seulement l'antinomie de la raison pure entre la thèse et l'anti-thèse. Cependant, cette dialectique est aussi différente de la dialectique hégélienne, parce que celle-ci ne voit pas la non-synthèse entre la thèse et l'anti-thèse. La caractéristique de la dialectique que décrit Benjamin ici est que l'esthétique, en tant que médiation entre les sphères de la logique et de l'éthique, est à la fois la synthèse et la non-synthèse. Il semble que Gérard Raulet comprend cette nature synthétique et non-synthétique de la médiation comme une communication (et non une confusion) entre les trois sphères de la logique, de l'éthique et de l'esthétique. Mais même si on accepte cette lecture de Raulet, il reste encore une question suivante : pourquoi Benjamin ne rapporte-t-il cette trichotomie à d'autre catégorie de la Logique transcendantale que celle de la relation ? La lecture un peu risquée que nous essayons de montrer donne de l'importance au fait que Benjamin rapporte les catégories de la relation à la trichotomie. Cependant, nous ne

[370] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 190-191 ; GS 2 : 165-166.

tentons pas de voir la correspondance logique entre la trichotomie et la triplicité des catégories de la relation. Plutôt, nous essayons de comprendre que, en mentionnant les catégories de la relation, Benjamin fait comprendre la dialectique de la trichotomie à la manière monadologique. Et ce qui rend cette compréhension possible est *La théorie kantienne de l'expérience* (1871) de Hermann Cohen. Benjamin se réfèrerait, sans doute, à cette œuvre de Cohen ; autrement dit, le fait que Benjamin donne de l'importance aux catégories de la relation parmi les catégories kantiennes indique implicitement sa référence à *La théorie kantienne de l'expérience*, parce que c'est Cohen qui le fait dans cette œuvre : Cohen les considère comme les caractéristiques de la substance monadique. Cependant, il refuse l'idée leibnizienne de monade pour plusieurs raisons. Précisément, ce qu'il vise est ceci : il faut reconstruire l'idée leibnizienne de monade à la manière de la différentielle, laquelle est un principe physique découvert par la mécanique de Leibniz ; les catégories de la relation sont considérées comme caractéristiques de cette substance différentielle. L'idée benjaminienne sur les catégories de la relation est comprise dans ce paradigme qu'a ouvert Cohen dans *La théorie kantienne de l'expérience*. Désormais, nous essayons donc de lire cette œuvre de Cohen aussi longtemps qu'elle concerne les problématiques du *Programme de la philosophie qui vient*. Ensuite, nous montrerons la lecture monadologique de la trichotomie. Cependant, cette lecture sera moins considérée comme lecture différente de celle de Gérard Raulet que comme celle qui la développe.

3.20. Le concept infinitésimal chez Hermann Cohen

Cohen donne de l'importance au concept infinitésimal qu'invente Leibniz. Selon Cohen, Leibniz trouve quelque chose qui n'est pas réductible à l'étendue, alors que la géométrie de Descartes ne voit que l'étendue : « L'idée féconde, selon laquelle il faut que toute matière corresponde tout d'abord aux conditions d'une légalité géométrique, se change en un paradoxe d'après lequel la géométrie peut absolument, dans l'étendu, constituer la matière. Leibniz, à titre de mécaniste, s'élève toutefois contre cet abus géométrique. L'objet de la nature exige beaucoup plus que d'être découvert grâce aux figures idéalies de la géométrie. Et ces exigences supplémentaires ne sont pas contenues dans l'étendue, en sorte qu'elles ne peuvent être puisées que dans

la substance, que dans la méthode de la pensée. »[371] Selon Cohen, l'objet exige quelque chose qui n'est pas réductible à l'étendue. La substance est définie comme ce qui contient non seulement l'étendue mais aussi ce quelque chose. Ce quelque chose est exprimé par la nouvelle mathématique inventée par Leibniz et par Newton, et c'est la force au sens mécanique : « L'objet ne peut, à l'intérieur de la géométrie, qu'être préparé ; il ne peut être accompli que par la mathématique nouvelle qui prépare la mécanique et que Leibniz comme Newton ont inventée à titre de complément de la nouvelle géométrie de Descartes. Cet élément positif qui supplée à l'étendue confère au concept de force sa signification méthodologique. Néanmoins, la force est pensée depuis GALILÉE comme intension. Il faut donc que l'inextensif devienne l'intensif. »[372] Ce qui supplée l'étendue est la force, et celle-ci est intensive, c'est-à-dire qu'elle ne se représente pas une étendue. Elle est définie par le concept infinitésimal : « C'est avec cet intensif, à titre d'infinitésimal, qu'apparaît la découverte du nombre nouveau, infiniment petit, qui s'oppose au nombre étendu et fini. Ce nombre définit toutefois la substance. Par conséquent, il est en dehors de l'étendue et simplement dans la pensée. Il s'oppose en effet à l'étendue, car il est un infiniment petit, en sorte qu'il ne peut pas être présenté dans l'imagination sensible. Partant, c'est par un élément de la pensée, par le concept de l'infiniment petit et de l'intensif que le concept de matière est déterminé – et donc que le concept et critère de la pensée sont, eux aussi, ortés jusqu'à sa détermination complète et exacte. »[373] La force est définie avec l'infiniment petit. Et celui-ci est insensible et purement un élément de la pensée, parce qu'il est en dehors de l'étendue, qui est une condition indispensable de sensibilité. Pourtant, ce n'est pas seulement l'étendue mais ce nombre insensible qui définit la substance. Pour Cohen, la découverte de l'infiniment petit est importante pour élucider la structure de la substance, et dans ce sens il apprécie Leibniz, celui qui invente le concept infinitésimal. Pourtant, il n'apprécie pas la monadologie de Leibniz, parce que celle-ci n'explique pas la substance par le concept infinitésimal : « Si la monade avait exclusivement été un tel élément de la pensée, et si elle avait été pensée comme une détermination et une condition tout autant de la matière que de l'objet de la science de la nature lié à cette matière, détermination et condition qu'il serait alors possible de dériver d'une manière pure de la pensée, Leibniz aurait alors complètement dépassé son prédécesseur. Il est

---

[371] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, traduit de l'allemand par Eric Dufour et Julien Servois, avant-propos d'Eric Dufour, Paris : Le Cerf, 2001, p. 86-87.

[372] *Ibid*., p. 87.

[373] *Ibid*., p. 87-88.

toutefois vrai qu'il ne pense pas la monade d'une manière aussi distincte. »[374] Certes, la mathématique de Leibniz a découvert l'infiniment petit ; mais sa philosophie ne tire pas ce meilleur parti de sa mathématique. C'est pourquoi, sa philosophie ne dépasse pas l'idée cartésienne de l'étendue comme substance. Autrement dit, si on peut reconstruire l'idée leibnizienne de monade à la manière de la différentielle, on peut trouver une nouvelle notion de substance. Et cette notion est ce que Cohen essaie de développer dans *La théorie kantienne de l'expérience*.

L'expérience, qui est le thème de cette œuvre, est forcément expliquée par la structure différentielle de substance. L'expérience est alors redéfinie autrement que la synthèse entre les intuitions et les catégories. Pour cette redéfinition, Cohen introduit la notion de principe [*Grundsatz*] : « Le système de l'expérience repose sur la déduction des principes. »[375] Les principes sont ce dont est déduite l'expérience. En plus, selon Cohen, il existe le principe suprême dans lequel ont pour origine ces principes, et c'est le principe de l'unité de l'objet : « Si tous les principes s'originent dans un principe suprême, celui de l'unité de la conscience en tant qu'unité de l'expérience, et si l'unité de l'expérience est en même temps l'unité des objets de l'expérience, alors nous pouvons aussi appeler le principe suprême principe de *l'unité de l'objet*. En effet, l'objet n'est fondé que dans son unité, ce qui veut dire, dans celle de la conscience. »[376] Cohen considère ainsi le principe suprême de l'expérience comme l'unité de l'objet. Selon la philosophie de Kant, l'objet a ses deux faces sensible et intelligible, et celles-ci sont irréconciliables l'une à l'autre. Dans ce sens, l'unité de l'objet est l'unité de ces deux faces de l'objet. En plus, pour Cohen cette unité n'est pas seulement l'unité d'un objet, mais des objets. L'expérience consiste dans la communauté des objets qui dissout l'opposition entre le sensible et l'intelligible.

3.21. La grandeur intensive et la grandeur extensive chez Cohen

Cohen essaie d'abord de dissoudre l'opposition entre le sensible et l'intelligible. Pour cela, il tente de faire correspondre la grandeur extensive au sensible, et l'infiniment petit à l'intelligible. D'abord, il définit le premier principe de l'expérience

[374] *Ibid*., p. 88.

[375] *Ibid*., p. 418.

[376] *Ibid*., p. 421.

comme la grandeur : « Le premier principe doit être un principe de la grandeur ; tel est en effet le tout premier point de vue sous lequel nous déterminons les phénomènes comme objets. »[377] Selon Cohen, on constitue d'abord l'expérience de l'objet d'après le principe de la grandeur. En plus, selon lui, les intuitions correspondent aux grandeurs extensives : « *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*. »[378] Pour Cohen, la grandeur extensive, ou l'étendue, est la sensibilité même de l'objet. L'intuition rend l'objet sensible, en lui appliquant le principe de la grandeur extensive. Et cette application est considérée comme l'homogénéisation et l'uniformisation de l'objet : « Cependant, celle-ci [la grandeur extensive] naît dans le schème du nombre ou de l'homogène. Dans cette mesure, la grandeur extensive est la grandeur comparative ; en effet, cette grandeur n'a de consistance qu'en tant qu'elle devient comparable et uniforme dans le nombre. »[379] L'intuition rend donc l'objet homogène, uniforme et comparable aux autres objets dans le schème du numéro. Dans ce sens, Cohen assimile l'espace et le temps aux concepts généraux de l'entendement. L'intuition n'est pas la donation immédiate mais la donation médiatisée par les concepts de l'entendement. Benjamin peut donc dire : « Un des problèmes principaux du néo-kantisme a été d'écarter la différence entre intuition et entendement, qui constitue une survivance métaphysique, comme l'est, à la place qu'elle occupe chez Kant, toute la doctrine des facultés. »[380] Cohen écarte la différence entre intuition et entendement, parce qu'il considère l'espace et le temps comme des concepts généraux de l'entendement. Ces concepts de l'intuition, qui sont extérieurs aux objets, uniformisent les objets dans le schème du numéro. Pourtant, selon Cohen, l'objet a sa partie qui s'échappe de cette uniformisation, et cette partie est considérée comme le fondement de la grandeur, c'est-à-dire de l'expérience : « Au contraire, la comparaison elle-même présuppose quelque chose qui est présent en soi et pour soi, indépendamment du fait qu'il doit servir en vue de la comparaison. […] Nous devons poser ce fondement de la grandeur dans un nouveau principe […]. »[381] La partie de l'objet qui est présente en soi et pour soi n'est pas réductible à la mesure de la grandeur extensive de l'intuition. Et Cohen la considère comme le fondement de toute grandeur. En plus, il le formule par rapport à la sensation : « Nous devons par conséquent chercher à formuler le principe par rapport à

---

[377] *Ibid*., p. 423.

[378] *Ibid*., p. 424.

[379] *Ibid*., p. 429.

[380] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 188 ; GS 2 : 164.

[381] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 429.

la sensation. En effet, la sensation constitue l'instance que je convoque lorsque la grandeur dans l'intuition ne me suffit pas, lorsque cette grandeur, tracée dans l'intuition, semble être simplement une grandeur comparative, mais manquer le fondement. »[382] Dans le processus de l'intuition, chaque objet devient la grandeur extensive, c'est-à-dire comparable aux autres. Et dans ce processus, il perd son fondement, lequel n'est pas réductible à l'intuition. Cohen définit alors la sensation comme la perception de ce fondement : à la différence de l'intuition, la sensation touche au fondement de l'objet, qui s'échappe à l'homogénéisation de l'intuition. La sensation touche à l'objet tel qu'il est, alors que l'intuition l'abstrait : « Une telle grandeur [la grandeur extensive] nous suffit si nous restons à l'intérieur du domaine des abstractions de l'intuition ; mais la sensation touche au fondement, à moins de perdre toute solidité et de demeurer illusoire. »[383] Il est remarquable que Cohen utilise ici le mot d'abstraction, et que pour lui, l'abstraction n'est que secondaire par rapport au fondement. Il s'agit donc de l'abstraction tant chez Cohen que chez Benjamin. Comme nous l'avons vu, dans le texte de Benjamin *Sur le langage en général et sur le langage humain* l'abstraction est le « bavardage » en tant que nivellement du langage, qui impose au langage la loi extérieure. Chez Cohen, cette loi extérieure correspond à l'intuition : l'abstraction homogénéise et uniformise l'objet par l'intuition, c'est-à-dire par le principe de la grandeur ; et par là, elle l'abstrait de son fondement originel. Chez Benjamin et chez Cohen, l'abstraction fournit ainsi le modèle selon lequel le sujet impose à l'objet sa loi. Et si la loi du sujet est imposée à l'objet, celui-ci est éloigné de son fondement originel à cause de son uniformisation par la loi. Ils cherchent donc tous les deux l'origine de l'objet, laquelle s'échappe de la loi du sujet. Dans *Le programme de la philosophie qui vient*, Benjamin appelle cette origine l'« expérience propre à un moment singulier du temps » ; d'un autre côté, Cohen la considère comme ce qui est touché par la sensation.

3.22. La réalité et l'origine chez Cohen

Pour Cohen, ce qui est touché par la sensation, c'est la réalité. Celle-ci doit se définir dans la limitation de la négation : c'est-à-dire qu'elle doit être définie comme l'unité continue de l'expérience que doit décomposer l'intuition pour la rendre sensible

[382] *Ibid*., p. 430.

[383] *Ibid*., p. 433.

et pour la rassembler dans l'unité de la totalité du sujet. Cette négativité de la réalité demande le concept d'une grandeur nouvelle : « Par conséquent, tandis que, dans les catégories extensives, on passe de l'unité à la pluralité, et à leur rassemblement dans l'unité de la totalité, la racine se trouve ici dans la limitation, qui constitue la réalité dans le rapport à la négation. En effet, la réalité est le remplissement continu dans le temps, mais c'est le remplissement limitatif qui pose la réalité dans la limitation de la négation. Ainsi, le schème de la réalité continue produit, pour le nouveau principe, le concept d'une grandeur nouvelle, grandeur qui présente le fondement exigé : il s'agit de la grandeur intensive, en tant qu'elle s'avère être le réel exigé pour la sensation. »[384] Le concept d'une grandeur nouvelle est celui de la grandeur intensive. Celle-ci présente le fondement de l'objet, et elle est définie négativement par rapport à la grandeur extensive, parce que celle-ci ne peut la laisser comme telle : la grandeur extensive ne peut que décomposer la grandeur intensive pour rassembler celle-ci dans l'unité de la totalité du sujet : la grandeur intensive est la réalité, qui s'échappe de cette grandeur extensive et de l'intuition. Là, Cohen introduit le concept infinitésimal : la grandeur intensive est définie négativement comme quantité inférieure à toute quantité, elle est donc l'infiniment petit, ou la grandeur différentielle : « […] le thème mécanique a également contribué de manière décisive à la découverte du calcul infinitésimal. Aussi sommes-nous, une fois de plus, en partant de la sensation, reconduits à la grandeur intensive. En effet, celle-ci ne signifie rien d'autre que cette grandeur différentielle. »[385] Le fondement de l'expérience est donc la grandeur différentielle, l'infiniment petit et la force. L'infiniment petit est intouchable pour l'intuition, c'est pourquoi il correspond à l'intelligible chez Kant ; cependant, il est touchable pour la sensation. Et la sensation est définie comme la perception directe et immédiate : « Toutefois, la sensation est le moyen le plus immédiat et le plus indubitable pour décrire la conscience. »[386] Certes, l'infinitésimal n'est pas sensible, mais il est le sensible immédiat et direct. L'opposition entre le sensible et l'intelligible est ainsi réinterprétée, chez Cohen, comme l'opposition entre la donation sensible indirecte et la donation sensible directe. Et celui-ci voit la continuité entre la grandeur extensive et la grandeur intensive, malgré que cette grandeur-ci ne soit pas réductible à cette grandeur-là : la grandeur intensive est le fondement originel de la grandeur extensive. La grandeur extensive est produite par cette grandeur différentielle en tant qu'origine de cette grandeur extensive. Concernant

[384] *Ibid.*, p. 432.

[385] *Ibid.*, p. 433.

[386] *Ibid.*, p. 438.

l'origine [*Ursprung*], dans *La théorie kantienne de l'expérience*, on peut faire remarquer la définition de l'origine dans le passage suivant : « Il s'agit ici de l'unité du nombre infinitésimal qui doit être considérée comme l'origine à partir de laquelle toute grandeur extensive se constitue, et dans laquelle toute grandeur extensive a son "fondement". »[387] L'origine est le fondement à partir duquel toute grandeur extensive se constitue. Mais Cohen traite ce concept mieux dans la *Logique de la connaissance pure* [*Logik der reinen Erkenntnis*] (1902) que dans *La théorie kantienne de l'expérience*. Dans *Logique de la connaissance pure*, il la définit comme la médiation entre la grandeur intensive et la grandeur extensive. Là, il faut bien entendre l'étymologie du mot allemand *Ursprung* : c'est *Ur-Sprung*, c'est-à-dire « saut originel ». C'est donc une expérience de dépassement d'une frontière, c'est-à-dire de la frontière entre l'état originel et l'état présent. Pour Cohen l'origine est ce qui « apporte, en tant que production [*Erzeugnis*], la pensée à la clarté et à la précision »[388]. L'origine est ainsi une production, et cette production est une expérience du dépassement de la frontière entre la pensée en tant qu'état originel et intelligible, et la clarté en tant qu'état présent et connaissable. Dans la sphère de la grandeur extensive, on ne peut pas trouver l'origine de cette sphère ; cette origine est à chercher dans la sphère de la grandeur différentielle, et elle est une expérience du dépassement de la frontière entre ces deux sphères : « Car dans l'être [*das Etwas*] même l'origine ne peut pas être à chercher. Le jugement ne peut ainsi pas craindre un détour aventureux, si toutefois il veut dépister l'être dans son origine. Le *néant* [*das* Nichts] présente cette aventure de la pensée. *C'est à partir du détour du néant que le jugement présente l'origine de l'être*. »[389] Le néant correspond ici à la sphère de la grandeur infinitésimale, alors que l'être correspond à la sphère de la grandeur extensive. La grandeur extensive est produite à partir de la grandeur infinitésimale. L'origine est cette production. Elle consiste ainsi à dissoudre l'opposition entre la sphère sensible et la sphère intelligible, et à établir la continuité entre ces deux sphères.

3.23. La mécanisation de l'intelligible chez Cohen

[387] *Ibid*., p. 433

[388] Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1902, p. 35.

[389] *Ibid*., p. 84.

Cohen identifie la grandeur infinitésimale à la sphère de la chose en soi, à laquelle appartiennent les questions théologiques et la question de la liberté humaine. C'est donc évident que Cohen ne voit pas de différence entre la causalité naturelle et la causalité suprasensible, malgré que Kant insiste sur cette différence. Pour Kant, la causalité qu'on connaît ne provient pas de la chose en soi, mais de l'entendement, précisément d'une des trois catégories de la relation, de la catégorie de la causalité. Et il y a une autre sorte de la causalité, qui n'est pas connaissable, mais pensable : c'est la finalité, c'est-à-dire la causalité suprasensible qui appartient exclusivement à la sphère de la chose en soi. D'un autre côté, Cohen tente d'identifier ces deux causalités, et de séparer la finalité de sa nature suprasensible, c'est-à-dire de ne pas la considérer comme la règle qui se situe hors de la causalité naturelle. Par conséquent, la finalité est purement logique et mécanique. Selon Cohen, certes, chez Kant il y a « l'illustration du principe final en rapport à l'Idée théologique »[390] ; mais cela ne signifie pas que la finalité ne soit en conflit avec la causalité mécanique. Cohen dit : « La téléologie est exigée, d'une façon tout à fait générale, pour l'examen de la nature. Elle est même explicitement exigée pour les "lois universelles de la nature" elles aussi, donc pour l'expérience qui relève de la science mathématique de la nature – mais pas en particulier pour la description de la nature. »[391] La finalité est une causalité qui relève de la science mathématique de la nature. Cependant, elle ne décrit pas la nature, mais elle l'examine. Selon Cohen, l'examen est différent de la description : la finalité consiste dans l'examen de la nature, alors que la causalité naturelle consiste dans la description de la nature. Pour clarifier la distinction entre l'examen et la description, Cohen introduit la notion de contingent : la finalité est, au titre de la causalité naturelle, quelque chose de tout à fait contingent. Selon Cohen, cette contingence appartient à la sphère intelligible : « elle est, au contraire, la "contingence intelligible" qui surgit relativement au noumène et du "point de vue" du noumène. »[392] La finalité est donc la causalité contingente. Ce qui est important est qu'elle ne s'oppose pas à la causalité naturelle, et qu'il y a la corrélation entre la causalité naturelle et elle. Cohen explique cette corrélation comme suit : « Les lois mécaniques constituent la possibilité de l'expérience, à titre d'unité de la science mathématique de la nature, la téléologie régule la possibilité de l'expérience en système. »[393] La causalité naturelle décrit la possibilité de l'expérience, et elle répond

[390] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 547.

[391] *Ibid*., p. 547.

[392] *Ibid*., p. 548.

[393] *Ibid*., p. 561.

adéquatement à la question : pourquoi une expérience est possible ? Mais elle ne répond pas à la question : pourquoi seule une expérience est actualisée parmi d'autres expériences actualisables ? C'est la téléologie qui concerne cette contingence. Elle choisit une expérience parmi d'autres expériences possibles, et elle régule ainsi la possibilité de l'expérience. Là on peut faire remarquer une influence de l'idée leibnizienne de nécessité contingente à Cohen : selon Leibniz, Dieu choisit librement le meilleur entre les événements qui ont leur raison suffisante pour s'actualiser. Nous reviendrons à ce propos plus tard dans notre lecture de la compréhension des catégories de la relation par Cohen. En tout cas, ce qui est important est que chez Cohen la finalité n'est pas comprise à la manière de la théologie, mais à la manière de la mécanique. Pour Cohen, l'intelligible est l'infiniment petit, la force et le mouvement au sens physique. Forcément, l'intelligible devient purement logique, et il n'est pas illogique. Dans ce sens, l'origine de l'expérience n'est aucunement méta-physique : elle est physique, parce qu'elle est expliquée par des théories de la physique.

3.24. Cohen et Benjamin

À ce propos, Benjamin conteste Cohen : ce que voit Benjamin chez Cohen est « la réduction de toute expérience à l'expérience scientifique »[394]. Certes, Cohen essaie de définir l'origine de l'expérience comme ce qui s'échappe de son abstraction par l'intuition ; mais si elle est assimilée à la conception mécanique, on peut trouver une nouvelle sorte d'abstraction dans cette assimilation : la loi de la mécanique est alors imposée à l'expérience originelle. Pour Benjamin, l'expérience originelle est l'expérience qui a sa propre forme, et elle n'est pas l'expérience vidée par l'entendement du sujet. Dans ce contexte, l'expérience mécanique est censée être aussi vide que l'expérience que montre la philosophie de Kant : « Mais la correction apportée par le néo-kantisme à l'une des pensées de Kant, une pensée qui n'était certes pas sa pensée métaphysique fondamentale, a aussitôt entraîné une modification du concept d'expérience – et ce d'abord, de manière caractéristique, en accentuant à l'extrême l'aspect mécanique de la conception relativement vide que la pensée des Lumières se faisait de l'expérience. »[395] Selon Benjamin, Cohen accentue à l'extrême l'aspect

[394] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 188 ; GS 2 : 164.

[395] *Ibid*., p. 189 ; GS 2 : 164-165.

mécanique de l'expérience, et par conséquent, il vide et abstrait l'expérience originelle malgré qu'il essaie de la définir comme ce qui s'échappe de toute sorte d'abstraction. Pour Benjamin, ce qui s'échappe de toute sorte d'abstraction n'est pas la grandeur différentielle, mais le langage originel. Cependant, dans *Le programme de la philosophie qui vient* Benjamin y introduit le concept d'idées [*Ideen*] : « Déjà dans la conception kantienne, la logique transcendantale fait apparaître les idées sur lesquelles repose l'unité de l'expérience. Mais un concept approfondi de l'expérience ne se constituera, comme nous l'avons dit, que s'il allie la continuité à l'unité, et c'est dans les idées que doit se révéler le fondement de l'unité et de la continuité d'une expérience qui ne soit ni vulgaire, ni seulement scientifique, mais bien métaphysique. Il faut établir la convergence des idées dans le concept supérieur de la connaissance. »[396] En refusant l'extrémisme scientifique de Cohen, Benjamin considère l'origine de l'expérience comme la sphère méta-physique qui s'échappe de l'abstraction ou de la loi. Et pour Benjamin, cette sphère méta-physique sont les idées. Celles-ci sont le fondement de l'unité originelle de l'expérience. Il semble que l'idée soit une autre expression de langage adamique du texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* : c'est premièrement parce que l'idée est originelle par rapport à l'expérience humaine, de même que le langage en état paradisiaque est originel par rapport au langage humain ; c'est deuxièmement parce que Benjamin affirme mettre la philosophie mécanique de Cohen en relation avec le langage, précisément avec l'idée hamannienne de langage : « La grande transformation, la grande correction à laquelle il convient de soumettre un concept de connaissance orienté de façon unilatérale vers les mathématiques et la mécanique n'est possible que si l'on met la connaissance en relation avec le langage, comme Hamann avait tenté de le faire du vivant même de Kant. D'avoir pris conscience que la connaissance philosophique est absolument certaine et apriorique, que la philosophie est par ce côté l'égale de la mathématique, Kant a entièrement perdu de vue que toute connaissance philosophique trouve son unique moyen d'expression dans le langage, et non dans des formules et des nombres. »[397] Sans doute, Benjamin se réfère ici à la *Métacritique du Purisme de la Raison Pure*, de Hamann. Dans cette œuvre, par sa notion de langage, Hamann tente d'abolir le modèle kantien de sujet en tant que législateur : le langage n'est pas l'objet auquel le sujet impose sa loi, mais il se communique lui-même. Hamann pense que dans le langage, il n'y a pas de séparation entre intuition et entendement : « Les mots ont donc une faculté *esthétique* et *logique*.

[396] *Ibid*., p. 193 ; GS 2 : 167.

[397] *Ibid*., p. 193 ; GS 2 : 168.

Comme objets visibles et audibles, eux et leurs éléments appartiennent à la *sensibilité* et à *l'intuition*, mais selon l'esprit de leur *emploi* et de leur *signification*, à *l'entendement* et à la *conceptualisation*. Par conséquent, les mots sont aussi bien des *intuitions* empiriques pures que des *concepts* empiriques purs : *empiriques* parce que l'impression de la vue ou de l'ouïe a des effets grâce à eux ; *pures*, dans la mesure où leur signification n'est déterminée par rien de ce qui appartient à ces sensations. »[398] Le langage est ainsi à la fois sensible et apriorique. Il est donc l'expérience qui communique sa propre forme, et c'est ce que cherche Benjamin dans *Le programme de la philosophie qui vient*. Benjamin veut donc séparer le concept de l'origine de l'expérience de Cohen de son extrémisme scientifique, et le rapporter à cette notion hamannienne de langage, qui libère l'expérience de la législation et de l'abstraction du sujet. Et dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin considère ce langage libéré de l'abstraction comme le langage en état paradisiaque. La notion benjaminienne d'idées en tant qu'origine de l'expérience correspondrait donc aux langages en état paradisiaque. C'est pourquoi l'unité ou la convergence des idées qu'il faut établir dans le concept supérieur de la connaissance serait identifiée à la communauté divine et originaire des langages. L'expérience originaire est l'unité des idées, et la communauté des langages. Benjamin développe sa notion d'idée dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* et dans la « Préface épistémo-critique » de l'*Origine du drame baroque allemand*, alors qu'il le fait peu dans *Le programme de la philosophie qui vient*. On reverra ce concept plus tard.

L'évaluation de Cohen par Benjamin est donc ambiguë : certes, Benjamin refuse l'extrémisme scientifique de Cohen ; mais il approuve son idée d'origine ou de réalité, laquelle est définie comme ce qui est hors de toute abstraction. Il n'approuve ainsi la philosophie mécaniste de Cohen qu'aussi longtemps que sa mécanique consiste à élucider quelque chose qui s'échappe de toutes les choses visibles. C'est pourquoi il dit : « Il est en tout cas patent que le concept de liberté se trouve dans une singulière corrélation avec une vision mécaniciste de l'expérience, et qu'il a été développé en ce sens par les néo-kantiens. »[399] Selon Benjamin, l'importance de Cohen consiste dans le fait qu'il établisse une corrélation entre le concept de liberté et la vision mécaniste de l'expérience. Il est vrai que Cohen essaie d'identifier l'origine ou la réalité à la liberté. C'est parce que la finalité ou la contingence, à laquelle il identifie l'origine, correspond à la liberté en termes d'éthique : « Les *personnes* apparaissent exclusivement dans

[398] Hamann, « Métacritique du Purisme de la Raison Pure », *Aesthetica in nuce*, p. 154.

[399] Benjamin, Walter, « Sur le programme de la philosophie qui vient », *Œuvres*, t. 1, p. 189 ; GS 2 : 165.

l'investigation qu'on qualifie d'éthique. Celle-ci a besoin de l'Idée finale. Et, dans l'éthique, cette fin dirigée sur des personnes s'appelle *liberté*. »[400] La visée de Cohen est donc d'identifier l'origine ou la réalité à la sphère métaphysique qui contient le concept de liberté. Autrement dit, ce que fait Cohen est de comprendre la métaphysique comme l'origine, laquelle s'échappe de toute loi et de toute abstraction. La métaphysique en tant qu'origine est donc ce que Benjamin trouve et apprécie chez Cohen.

Benjamin apprécie aussi une des corrections de la philosophie de Kant par Cohen : l'introduction des catégories de la relation dans l'origine en tant que sphère métaphysique. D'abord, Cohen introduit les catégories dans la sphère de la finalité : « Partant la fin est devenue une catégorie. »[401] Il identifie ainsi la finalité à la catégorie. Cela signifie qu'il ne situe pas les catégories de l'entendement dans la sphère de l'intuition ou de la grandeur extensive, mais qu'il les situe dans la sphère de l'intelligible ou de la grandeur intensive. Et là, il apporte de l'importance aux catégories de la relation : relation catégorique, relation hypothétique et relation disjonctive. La sphère métaphysique de l'infiniment petit est donc caractérisée par ces catégories de la relation. Ce que nous allons démontrer c'est que par là, Cohen tente de lier la sphère métaphysique de l'origine à la monade leibnizienne.

3.25. Les trois catégories de la relation chez Cohen

D'abord, Cohen se réfère à la relation catégorique. Et il l'explique comme suit : « Le jugement catégorique, avec sa catégorie de substance, nous est apparu comme le lieu logique du sujet grammatical. »[402] La sphère intelligible est donc la substance en tant que sujet grammatical. Et le sujet grammatical veut dire le sujet auquel appartiennent des prédicats. De fait, Kant définit la relation catégorique comme celle du prédicat au sujet : un prédicat est subordonné ou non à un sujet. La notion kantienne de relation catégorique est, semble-t-il, rapportée à la notion leibnizienne de substance individuelle, parce que celle-ci aussi est définie en rapport avec les prédicats. Selon Leibniz le prédicat est inhérent à son sujet. Dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz

[400] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 585.

[401] *Ibid*., p. 609.

[402] *Ibid*., p. 446.

dit : « il faut qu'il [prédicat] y [au sujet] soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi, il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient. »[403] L'inhérence virtuelle du prédicat à son sujet est un prémisse essentiel dans l'idée leibnizienne de substance individuelle, et cette inhérence est aussi ce dont il est question dans la relation catégorique de Kant.

Et la relation hypothétique, qui est la deuxième catégorie de la relation, apporte la causalité à cette inhérence virtuelle du prédicat au sujet : il y a un lien causal entre le sujet et ses prédicats. Kant définit la relation hypothétique comme la relation du principe à la conséquence : soit les choses sont dans un rapport de causalité, l'une étant cause de l'autre, soit il n'y a pas de rapports de causalité entre elles. Cohen redéfinit la relation hypothétique comme concept de condition : « Le jugement hypothétique, avec son unité synthétique (la causalité), est le lieu logique du concept de condition ou de loi. Ce concept est un acte de la pensée pure, et, en tant que fonction, il est sans référence sensible directe. »[404] Il s'agit bien sûr de la condition de la substance en tant que sujet grammatical. Les prédicats appartiennent virtuellement au sujet. La condition indique cette virtualité. Et cette condition est caractérisée par la causalité. Cela signifie que chaque prédicat compris dans le sujet a son lien causal avec ce sujet. En plus, la condition du sujet est caractérisée par la sensibilité directe : elle est la causalité qui n'est pas touchable pour l'intuition mais pour la sensation, c'est-à-dire la causalité dans la sphère métaphysique. Là on peut faire remarquer que Cohen tente ainsi d'abolir la différence entre la causalité naturelle et la causalité intelligible.

On peut encore rapporter cette relation hypothétique à la notion leibnizienne de substance individuelle, en se référant à l'idée leibnizienne de nécessité hypothétique. Leibniz distingue deux types de connexion ou nécessité : la nécessité absolue et la nécessité hypothétique. L'une est fondée « sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu », l'autre « sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers »[405]. En plus, « l'une est absolument nécessaire dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie ;

---

[403] Leibniz, G. W., « Discours de métaphysique », *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris : Gallimard, 2004, p. 160.

[404] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 452.

[405] Leibniz, « Discours de métaphysique », *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, p. 160.

l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypothesi* et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle-même, lorsque le contraire n'implique point »[406]. Alors que la nécessité absolue signifie la nécessité déterministe, la nécessité hypothétique est équivalente à la contingence. La distinction est requise pour rendre compte des événements historiques singuliers : alors que pour Spinoza ils sont tous prédéterminés, pour Leibniz ils ne sont pas prédéterminés. Mais par là, Leibniz ne veut dire que l'histoire ne soit purement contingente. Là il introduit la notion de nécessité hypothétique pour expliquer la nature à la fois nécessaire et contingente des événements historiques. La nécessité hypothétique montre que la contingence n'exclut pas la détermination, mais qu'elle exclut seulement la stricte impossibilité, ou la contradiction formelle, de son contraire. Tous les prédicats du sujet ont une certaine nécessité, et ils ont tous leur raison suffisante pour se réaliser. Tous les prédicats inhérents au sujet sont ainsi possibles à se réaliser. Mais ils ne peuvent pas se réaliser en même temps. Leibniz introduit ici la notion de Dieu : Dieu choisit librement le meilleur de ces prédicats. Dieu ne prédétermine pas l'histoire, mais chaque fois, il choit librement un événement parmi des événements compossibles. Leibniz oppose ainsi la liberté de Dieu à l'idée de prédétermination. La notion de la nécessité contingente est donc fondée sur l'inclusion virtuelle des prédicats dans le sujet, et sur l'actualisation contingente d'un seul prédicat parmi ces prédicats qui ont tous la raison suffisante pour s'actualiser. Comme nous l'avons vu, Cohen tente de rapporter cette notion au domaine métaphysique : la finalité est censée être la « contingence intelligible ». Elle consiste à réguler la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire toutes les expériences compossibles. La régulation des expériences compossibles est la causalité que cherche Cohen, et celui-ci comprend la causalité de la relation hypothétique à cette manière. Selon Cohen, « la substance n'est que la condition préalable de la détermination de l'existence, et la causalité, prise dans sa valeur suprême et à titre de force, est ce type de l'objectivation qui détermine les accidents comme tels dans la substance »[407]. La causalité intelligible détermine et actualise accidentellement des prédicats parmi les prédicats qu'inclut préalablement et virtuellement la substance. Cohen rapporte ainsi la notion kantienne de relation hypothétique à l'idée leibnizienne de nécessité hypothétique.

Cohen situe les catégories de la relation dans la sphère intelligible, et cela permet de comprendre celle-ci suivant la philosophie leibnizienne de substance individuelle. Les relations catégorique et hypothétique appartiennent alors

---

[406] *Ibid*., p. 168.

[407] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 466-467.

exclusivement à la sphère intelligible. Il reste encore une autre catégorie de la relation : la relation disjonctive. À la différence des deux autres relations, elle n'appartient pas exclusivement à la sphère intelligible : elle consiste à lier la sphère intelligible et la sphère intuitive. D'abord, on va voir la définition de la relation disjonctive par Kant : celui-ci définit la relation disjonctive comme suit : « le jugement disjonctif est une relation de deux ou plusieurs propositions les unes à l'égard des autres, non de consécution, mais d'opposition logique, en tant que la sphère de l'une exclut la sphère de l'autre ; cependant, il contient en même temps une relation de communauté en tant que ces propositions, ensemble, remplissent la sphère de la connaissance proprement dite : il contient donc un rapport des parties de la sphère d'une connaissance, dans la mesure où la sphère de chaque partie est un élément qui vient compléter la sphère de l'autre pour former l'ensemble complet de la connaissance ainsi divisée »[408]. Chez Kant, la relation disjonctive est la relation de communauté des sphères différentes qui forme la totalité de la connaissance. Cohen la comprend comme la communauté d'un tout qui se compose de la sphère de la grandeur intensive et de celle de la grandeur extensive. Et selon Cohen, la communauté de la relation disjonctive se schématise d'abord dans le principe de la grandeur extensive : « le jugement disjonctif est le lieu logique du concept d'un tout consistant dans ses parties. On pourrait penser que ce concept de tout est déjà produit dans la catégorie de totalité. Toutefois, cette catégorie doit tout d'abord se schématiser dans le principe de la grandeur extensive, et la totalité apparaît alors comme une pluralité conçue comme résultant de l'unification des unités, par conséquent seulement comme une grandeur numérique dont les parties sont homogènes. »[409] Selon Cohen, l'unification des unités ne se manifeste pas dans la sphère de la grandeur intensive, mais dans la sphère de la grandeur extensive. L'idée de Cohen est que la totalité de la grandeur qui inclut les grandeurs intensive et extensive a son espace, et que celui-ci se manifeste dans la sphère de la grandeur extensive. Cependant, cela ne s'oppose pas à la nature infinitésimale et différentielle de la relation disjonctive. Comme nous l'avons vu, Cohen identifie la catégorie à la finalité, c'est-à-dire à la sphère de la grandeur intensive. La relation disjonctive concerne donc simultanément la sphère de la grandeur extensive et celle de la grandeur intensive, en formant la totalité qui consiste dans ces deux sphères. Il y a ainsi la simultanéité de ces deux sphères dans la relation disjonctive. Et cette simultanéité distingue la relation disjonctive de la relation hypothétique, parce que celle-ci n'appartient qu'à la sphère de la grandeur

[408] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, A 73-74 / B 98-99.

[409] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 467.

intensive : « La causalité, en tant qu'elle produit ses effets dans des grandeurs intensives, ne peut que renoncer à l'extension spatiale. Au contraire, la communauté fait de la causalité un usage double et se manifeste, grâce à ce double usage, comme un "être l'un à côté de l'autre" ou un "être l'un avec l'autre" dans l'espace. Par conséquent, cette signification de la simultanéité dans l'espace devait être admise dans le principe, d'autant plus facilement que cette simultanéité était considérée comme une donnée de façon sensible dans leur position réciproque. Au contraire, l'action de déterminer propre à la position, dans ce sens faible, exige déjà le principe de la grandeur extensive ; l'unification d'une telle position des éléments dans un tout existant exige une analogie qui seul peut déterminer cette simultanéité spatiale. »[410] La relation disjonctive est cette analogie. Ce qu'affirme Cohen est que la totalité des éléments d'une substance a son extension spatiale. La relation disjonctive est donc donnée dans la sphère de la grandeur extensive. Pourtant, en tant que catégorie, elle appartient aussi à la sphère de la grandeur intensive. On trouve ainsi la simultanéité de ces deux sphères dans la relation disjonctive.

Autrement dit, la relation disjonctive est la médiation entre ces deux sphères. Comme nous l'avons vu, la sphère de la grandeur intensive n'est pas touchable pour l'intuition, alors que l'intuition touche la sphère de la granduer extensive ; d'un autre côté, Cohen définit la sensation comme la perception de la sphère de la grandeur intensive. Et Cohen fait exclusivement appartenir les relations catégorique et hypothétique à cette sphère de la grandeur intensive. Intuition, sensation, relation catégorique et relation hypothétique, ce sont donc les notions qui servent à indiquer l'irréductibilité de la sphère de la grandeur infinitésimale dans la sphère de la grandeur extensive. Ensuite, Cohen y introduit les notions pour la médiation entre ces deux sphères : origine et relation disjonctive. Ces notions servent donc à établir la continuité entre ces deux sphères. L'origine est l'infiniment petit, mais ce n'est pas zéro. L'origine n'est donc pas complètement séparée de la grandeur extensive, malgré qu'elle soit irréductible dans cette grandeur-ci. L'idée infinitésimale sert ainsi à voir la continuité entre la sphère du néant et la sphère de l'être. Et la relation disjonctive correspond à cette continuité. On trouve ainsi chez Cohen l'idée de la discontinuité et l'idée de la continuité entre la sphère du néant et la sphère de l'être ; et Cohen applique ces deux idées aux catégories de la relation : la relation catégorique et la relation hypothétique correspondent à l'idée de la discontinuité ; la relation disjonctive correspond à l'idée de la continuité. Cohen utilise ainsi les catégories de la relation pour sa philosophie de

[410] *Ibid*., p. 468.

l'expérience. Si Benjamin donne de l'importance aux catégories de la relation, cela montre implicitement que sa philosophie de l'expérience est fortement influencée par la philosophie de l'expérience de Cohen, parce que celui-ci est un seul philosophe post-kantien qui place les catégories de la relation au centre du système philosophique. L'idée de Benjamin selon laquelle la trichotomie des sphères de logique, de métaphysique et d'esthétique est fondée sur la triplicité des catégories de la relation ne peut être comprise que dans ce contexte : Cohen place la relation catégorique et la relation hypothétique dans la sphère de métaphysique (la sphère du néant, en termes de Cohen), alors qu'il place la relation disjonctive dans la sphère d'esthétique en tant que la limite qui lie la sphère de métaphysique et la sphère de logique (la sphère de l'être). *La théorie kantienne de l'expérience* de Cohen rend ainsi lisible *Sur le programme de la philosophie qui vient* de Benjamin.

3.26. La monadologie de Leibniz

En même temps que Cohen rapporte la triplicité des catégories de la relation à la trichotomie des sphères de logique, de métaphysique et d'esthétique, il la rapporte à l'idée leibnizienne de substance. C'est pourquoi, il faut comprendre que l'idée de Benjamin sur Kant consiste à interpréter le système de la philosophie kantienne selon la monadologie leibnizienne. Comme nous l'avons vu, chez Cohen la relation catégorique correspond à l'inhérence des prédicats au sujet, et la relation hypothétique correspond à la compossibilité de ces prédicats. La relation disjonctive aussi concerne l'idée leibnizienne de substance : elle correspond à l'inhérence de l'univers à la substance. Alors que la relation disjonctive indique, comme nous l'avons vu, la communauté des sphères intelligible et sensible de la substance, cette communauté n'est pas la communauté de la totalité d'une unique substance : elle est la communauté de toutes les substances : « La communauté présuppose en fait la pluralité des substances pour les unifier dans le tout ou dans l'unité de la nature. »[411] La relation disjonctive indique ainsi l'unité de toutes les substances, c'est-à-dire l'univers. L'infiniment petit est donc l'univers duquel proviennent toutes les substances. Forcément la philosophie de Cohen s'approche de la monadologie de Leibniz. Dans *Logique de la connaissance pure*, Cohen apprécie clairement la monadologie de Leibniz : « Leibniz a raison de dire que

[411] *Ibid*., p. 467.

dans chaque monade l'univers est contenu. Sans l'unité de l'objet [*Gegenstand*] aucune unité de la nature. »[412] Cependant, Cohen voit l'univers de la monade dans la relation disjonctive en tant que totalité des sphères du néant et de l'être. C'est-à-dire qu'il voit la continuité entre cet univers et la sphère de l'être de chaque substance. Et chez lui cette continuité est assurée par la notion infinitésimale. Il continue donc : « L'objet n'a toutefois pas déjà son unité dans la causalité, mais tout à fait d'abord dans le système. Ainsi en tant que la catégorie de l'objet, la catégorie du système est la catégorie de la nature. À travers elle seulement le concept de l'objet est déterminé comme l'objet des sciences naturelles mathématiques. »[413] Ici, la causalité signifie la causalité qui appartient exclusivement à la sphère du néant, et le système signifie le système qui assure, selon la notion infinitésimale, la continuité entre la sphère de l'être et la sphère du néant. Cohen comprend ainsi l'univers de la monade selon la notion infinitésimale, et il ne le considère pas comme ce qui appartient exclusivement à la sphère du néant, mais comme la totalité des sphères de l'être et du néant. Par là, il refuse l'une des caractéristique principale de la monade : isolement de la monade. Selon Leibniz, chaque monade n'a aucun rapport avec d'autres monades, malgré qu'elle contienne l'univers de toutes les monades. Pour Cohen, cette nature isolée de la monade consiste dans la séparation de la sphère du néant et de la sphère de l'être : dans la sphère du néant, toutes les monades constituent leur communauté ; pourtant, dans la sphère de l'être, chaque monade est isolée. L'irréductibilité de la sphère de l'être dans la sphère du néant rend donc possible l'isolement de la monade. Mais par la notion infinitésimale, Cohen insiste sur la continuité entre les sphères de l'être et du néant. Forcément il n'accepte pas l'isolement de la monade.

On va désormais voir la définition de monade et de substance par Leibniz. Chez celui-ci, la substance individuelle est le sujet auquel des prédicats sont inhérents. Il explique la substance individuelle comme suit : « puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle »[414]. Chaque sujet est individu, il ne s'attribue à aucun autre. Il n'actualise ses prédicats inhérents qu'à partir de lui-même. Et

---

[412] Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 339.

[413] *Ibid*., p. 339.

[414] Leibniz, « Discours de métaphysique », *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, p. 159-160.

cette actualisation est faite selon le décret libre de Dieu. Ainsi la substance individuelle n'a aucun rapport qu'avec Dieu. Dans la *Monodologie*, elle se caractérise comme la Monade *sans fenêtres* : « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances »[415]. Chaque monade n'a donc aucun rapport avec d'autres.

Pourtant, chaque monade contient l'univers. Leibniz y introduit la notion d'*expression*. Celle-ci indique l'entr'expression des substances. Selon le § IX, toute substance exprime à sa façon toutes les autres substances : « De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. »[416] La vue de chaque substance individuelle n'est ainsi qu'individuelle : l'univers est diversement représentée selon le différent regard de chaque substance ; mais cette nature individuelle de la substance n'empêche pas d'exprimer l'univers : selon sa vue, chaque substance exprime toutes les autres. Cependant, elle ne s'attribue à aucune autre. Chaque substance isolée exprime toutes les autres sans aucun rapport avec elles. L'expression ne fait aucunement l'identité immédiate entre substances. Selon le § XIV du *Discours de métaphysique*, chaque expression n'est pas semblable, mais *proportionnelle* : « Or, quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles ; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose, et s'entre-entendent en effet, quoique chacun voie et parle selon la mesure de sa vue. »[417] Par la notion de proportion, Leibniz définit ainsi l'expression. La proportion n'est ni la semblance, ni l'identification. L'expression en tant que proportion permet donc à la substance d'exprimer le tout sans s'attribuer à d'autres substances.

Certes, les substances individuelles n'agissent pas les unes sur les autres. Mais il y a dans la substance individuelle le principe interne qui fonde son rapport aux autres substances individuelles. Ce rapport ne rend pas possible l'identité immédiate, mais la liaison médiate entre les substances. La médiation de cette liaison, c'est Dieu. Selon le § XIV, « *Dieu produit diverses substances selon les différentes vues qu'il a de l'univers, et par la médiation de Dieu la nature propre de chaque substance porte que ce qui arrive à l'une répond à ce qui arrive à toutes les autres, sans qu'elles agissent*

---

[415] Leibniz, « Monadologie », *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*,p. 220.

[416] *Ibid*., p. 162.

[417] *Ibid*., p. 172-173.

immédiatement l'une sur l'autre. »[418] Toute substance ne se rapporte à toutes les autres qu'à travers la médiation de Dieu. Ce qui rend possible l'entr-expression des substances est donc Dieu. Mais pourquoi ? C'est parce que toutes les substances individuelles émanent de Dieu : « Or, il n'y a que Dieu (de qui tous les individus émanent continuellement, et qui voit l'univers non seulement comme ils le voient, mais encore tout autrement qu'eux tous), qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes, et qui fasse que ce qui est particulier à l'un soit public à tous ; autrement, il n'y aurait point de liaison. »[419] Le fait que toutes les substances individuelles émanent continuellement de Dieu permet donc à chaque substance d'exprimer l'univers de toutes les substances.

3.27. La monadologie pour Cohen

On peut donc faire remarquer les deux faces opposées de la monade : la face isolée et la face collective. Ces deux faces s'opposent l'une à l'autre, mais elles ne sont pas incompatibles : les notions d'expression, de proportion et d'émanation continuelle de Dieu les rendent compatibles. Cependant, il y a certains philosophes qui n'acceptent pas cette compatibilité. Par exemple, Alain Renaut pense que par définition, la monade ne peut pas avoir sa face collective, parce que chaque monade produit d'elle-même la succession de ses représentations et de ses états « sans nulle relation à un *monde* (idéalisme) ni à *autrui* (solipsisme) »[420]. Il pose des questions sur la monade comme suit : « comment, à partir de ces esprits qui parcourent chacun la série de leurs états, se forme-t-il proprement un *monde*, avec tout ce qu'implique une telle notion, savoir le dépassement d'un pur désordre, d'un irréductible chaos de représentations hétérogènes ? Le surgissement d'un *monde* suppose que de ces esprits séparés, et à travers l'entrecroisement des séries de représentations, se dégagent des relations d'ordre, bref : des *rapports*. Or comment penser des relations d'ordre, comment concevoir des rapports entre des réalités intrinsèquement séparées ? »[421] Il semble donc à Alain Renaut qu'on

[418] *Ibid*., p. 171.

[419] *Ibid*., p. 173.

[420] Renaut, Alain, *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris : Gallimard, 1989, p. 153.

[421] *Ibid*., p. 154.

ne puisse pas soutenir la collectivité de la monade, et que la monade n'est qu'isolée.

Par contre, Hermann Cohen pense que pour la collectivité de la monade, il faut abandonner la face isolée de la monade. Et pour Cohen, la notion kantienne de jugement disjonctif ou de communauté consiste à nier cette face isolée de la monade. Selon Cohen, « il est évident que ce *commercium* de la communauté est dirigé contre le système de la monadologie, tout comme la réalité intensive était dirigée contre le fondement métaphysique de celle-ci. Non seulement, aucun *vinculum substantiale* n'est nécessaire, mais les substances ne doivent pas non plus être "isolées" »[422]. Cohen soutient le modèle selon lequel l'univers est contenu dans chaque monade. Mais à la différence de Leibniz, Cohen n'admet pas l'isolement de la monade, parce que pour lui, l'univers et les monades sont inséparables (et cette inséparabilité s'appuie sur la notion infinitésimale). Et ce qui est remarquable est que Cohen critique à la fois la nature isolée de monade et la notion leibnizienne de *vinculum substantiale*. C'est-à-dire que pour Cohen, les deux appartiennent à la même problématique : l'isolement de la monade nécessite le *vinculum substantiale* de la substance composée. Cette notion de *vinculum substantiale* n'apparaît que dans la correspondance de Leibniz avec Des Bosses. Dans sa lettre de juin 1712, Leibniz essaie d'expliquer la substance corporelle du cheval, en y introduisant la notion de *vinculum substantiale* : « L'unité de la substance corporelle dans le cheval ne naît pas d'une réfraction des monades, mais de ce qu'un lien substantial a été surajouté, qui ne change absolument rien dans les monades elles-mêmes. »[423] Le « lien substantial » est la traduction de *vinculum substantiale* par le traducteur de ce texte, Christiane Frémont. Selon Leibniz, la substance corporelle n'est pas la monade elle-même, mais la substance composée des monades que rend possible le *vinculum substantiale*. Celui-ci est surajouté aux monades pour que ceux-ci puissent être unies ; cependant, il ne change rien dans les monades, c'est-à-dire qu'il n'a rien à voir avec l'univers de la monade. Dans sa correspondance avec Des Bosses, en introduisant la notion de *vinculum substantiale*, Leibniz pense qu'il y a une autre sorte de communauté des monades que l'univers de la monade. Et Cohen considère que cette notion de *vinculum substantiale* est dissociable du système de la monadologie. En ce qui concerne cette notion de *vinculum substantiale*, Leibniz l'introduit pour expliquer la doctrine théologique de transsubstantiation, selon laquelle le pain et le vin se transforment en corps du Christ. Dans sa lettre de septembre 1712, Leibniz considère la

---

[422] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, p. 471.

[423] Frémont, Christiane, *L'être et la relation avec Trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, p. 172.

transsubstantiation comme un changement de *vinculum substantiale* des monades : « Les Monades du corps du Christ ont été retenues […] et le lien substantial de celui-ci a reçu de Dieu la fonction d'unifier substantiellement les monades du pain et du vin ; mais le précédent lien substantial a été détruit, et avec lui ses propres modifications ou accidents. Ainsi, il restera seulement les phénomènes des monades du pain et du vin, lesquels auraient dû être, même si Dieu n'avait ajouté aucun lien substantial à leurs monades. Mais quoique le pain ni le vin ne soient pas un substantié constituant une unité par soi, et de ce fait ne reçoive pas la liaison d'un lien substantial, ils sont pourtant des agrégats de corps organiques, c'est à dire de substantiés constituant une unité par soi, dont il fallait supprimer les liens pour les remplacer par celui du corps du Christ. Lorsqu'on dit "ceci est un corps", si l'on admet les substances composées, on ne désigne pas les monades, ni par "ceci" ni par "corps" […], mais le substantié, ou le composé, né des liens substantiaux. »[424] La transsubstantiation est ainsi comprise comme l'abolition du *vinculum substantiale* précédent et comme la fondation d'un nouveau *vinculum substantiale*. Cependant, elle laisse les monades intactes : un *vinculum substantiale* fait des monades du pain ou du vin ; un autre *vinculum substantiale* fait de ces monades le corps du Christ. La différence des substances corporelles n'est pas la différence des monades elles-mêmes, mais la différence des relations entre les monades. Pour Leibniz, la transsubstantiation est réduite dans la question générale de transformation de la matière, et elle est expliquée en tant que changement du *vinculum substantiale*. Ce qui se passe ici chez Leibniz est que celui-ci ne doit que supposer le lien entre les monades isolées, pour laisser intacte son idée de l'univers de la monade isolée, quand il pense à la question de transformation de la matière : d'abord, il pense que l'explication de la transformation de la matière nécessite la supposition du lien entre les substances ; ensuite, pourtant, il ne peut pas identifier ce lien à l'univers de la monade, parce que cet univers isolé ne peut aucunement subir son changement ; par conséquent, il introduit une autre sorte de lien que l'univers de la monade, et il dénomme donc ce lien *vinculum substantiale*. C'est pourquoi cette notion de *vinculum substantiale* est, semble-t-il, indissociable du système de la monadologie où chaque monade est isolée, malgré que cette notion n'apparaisse pas dans la *Monadologie*. Et Cohen nie ainsi le caractère isolé et simple de la monade. Si la monade est isolée, l'univers qui est exprimé par cette monade isolée est isolé, et il y a plusieurs univers isolés qui ne sont que « proportionnels » (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas identiques). La notion de proportion laisse isolés les univers de monades. Dans ce sens,

[424] *Ibid*., p. 176.

l'univers exprimé par une monade n'est pas la communauté de toutes les monades. Si on veut penser à cette communauté, il faut introduire la notion de la communauté d'une autre sorte : c'est ce que Leibniz appelle *vinculum substantiale*. Mais le *vinculum substantiale* pose un autre problème : si le lien substantial pouvait être surajouté aux monades, celles-ci ne pourraient être ni simples ni isolées : elles devraient avoir des fenêtres, malgré qu'elles soient définies comme les substances sans fenêtres. Le *vinculum substantiale* indique ainsi la contradiction de la monadologie de Leibniz. Cohen pense qu'on n'a pas besoin d'introduire cette idée logiquement difficile d'un surajoutement du lien aux substances isolées, si on enlève de la monade sa face isolée et simple. Pour Cohen, chaque monade contient l'univers qui contient toutes les substances, et cet univers n'est inaccessible à d'autres monades. Cohen insiste donc sur la continuité entre l'univers de la monade et les monades. Et c'est par la notion kantienne de relation disjonctive que Cohen le fait : cette notion consiste à situer à la sphère du néant la communauté des substances, et à fonder la continuité entre la sphère du néant et la sphère de l'être. Pour Cohen, l'univers de la monade correspond alors à la sphère du néant, et la monade elle-même correspond à la sphère de l'être. Cohen modifie ainsi la monadologie de Leibniz.

3.28. L'expérience monadologique dans le romantisme allemand

C'est dans ce contexte que l'on comprend l'idée benjaminienne de la fondation de la trichotomie sur les catégories de la relation. De même que la monade contient le principe interne qui fonde son rapport aux autres monades, pour Benjamin l'expérience autonome et originelle contient en elle-même la trichotomie du domaine théorique, de celui métaphysique et de celui esthétique. Il semble qu'il soit pertinent de comprendre cette idée d'expérience autonome et originelle à la manière monadologique, parce que l'idée de la fondation de la trichotomie sur les catégories de la relation est fortement influencée par Cohen. S'il en est ainsi, l'expérience autonome et originelle contient l'univers, c'est-à-dire la communauté ou la connexion de toutes les expériences. Et si on suit la lecture de Leibniz par Cohen, cette communauté est l'origine ou la sphère méta-physique. Il y a la continuité entre la sphère d'expérience particulière et la sphère de la communauté originelle de toutes les expériences.

Ce que cherche Benjamin dans le romantisme allemand est ce modèle théorique de l'expérience : l'expérience singulière et particulière qui contient la

communauté de toutes les expériences. Pour le montrer, Benjamin explique la théorie du romantisme allemand, en la comparant à la philosophie de Fichte. Benjamin oppose la théorie du romantisme allemand à la notion de Moi : « Au sens où l'entend le premier romantisme, le centre de la réflexion est l'art, non le Moi. »[425] « L'intuition romantique de l'art repose sur ceci que dans le penser du penser n'est comprise aucune conscience du Moi. »[426] Il s'agit, bien sûr, du Moi au sens fichtéen. Selon Fichte, d'abord, le Moi n'est pas limité ; ensuite, le Moi nécessite le processus de limitation pour se connaître. Le romantisme allemand refuse cette théorie fichtéenne de limitation du Moi. Pour les romantiques, la réflexion consistant dans l'art est d'abord limitée par sa propre forme : « La théorie romantique de l'œuvre d'art est la théorie de sa forme. Les premiers romantiques ont identifié la nature limitative de la forme à la limitation de toute réflexion, et c'est par cette seule considération qu'ils ont déterminé, au sein de leur conception d'ensemble, le concept d'œuvre d'art. »[427] Ainsi les romantiques pensent que la forme a sa propre limitation et qu'elle se caractérise par son auto-limitation, alors que Fichte pense que la forme reste à être limitée par l'autre. Donc, pour les romantiques, la forme de l'œuvre d'art est particulière, singulière, individuelle, isolée et contingente, et ces caractéristiques de la forme doivent être dissoutes dans le médium réflexif du déroulement infini de degrés : « Mais parce que toute réflexion particulière, dans ce médium, ne peut être qu'une réflexion isolée, contingente, l'unité de l'œuvre n'est aussi, vis-à-vis de l'unité de l'art, qu'une unité relative ; l'œuvre reste entachée d'un moment de contingence. Consentir à cette contingence singulière en tant qu'elle est principiellement nécessaire, c'est-à-dire inévitable, la reconnaître par la sévère auto-limitation de la réflexion, telle est l'exacte fonction de la forme. Réflexion pratique, c'est-à-dire déterminée, auto-limitation, voilà ce qui fait l'individualité et la forme de l'œuvre d'art. »[428] Les romantiques considèrent le déroulement infini de degrés de la réflexion comme le processus où l'œuvre d'art se libère de sa forme singulière et individuelle, et où elle se dissout dans la communauté de toutes les œuvres d'art.

3.29. Le concept de connexion dans le romantisme allemand

[425] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, p. 73 ; GS 1 : 39.

[426] *Ibid*., p. 73 ; GS 1 : 39-40.

[427] *Ibid*., p. 117 ; GS 1 : 72.

[428] *Ibid*., p. 118 ; GS 1 : 73.

Pour les romantiques, le processus infini de la réflexion est l'élargissement infini de la connexion. Benjamin l'explique, en rapportant le romantisme et Hölderlin : « Hölderlin, bien qu'il fût étranger à certaines combinaisons d'idées qui sont propres aux premiers romantiques et que nous rencontrerons encore, énonça avec une profondeur sans égale le dernier mot, lorsqu'il écrivit quelque part, voulant exprimer une connexion interne extrêmement forte : "connecter infiniment (exactement)". C'est la même chose que Schlegel et Novalis avaient dans l'esprit en comprenant l'infinité de la réflexion comme l'infinité accomplie de la connexion : tout devait s'y connecter d'une infinité de manières, systématiquement comme nous dirions aujourd'hui, "exactement" comme dit avec plus de simplicité Hölderlin. Cette connexion peut être saisie médiatement à partir des degrés infiniment nombreux de la réflexion, en parcourant graduellement et de tous côtés l'ensemble des autres réflexions. »[429] Le processus infini de la réflexion est donc considéré comme le processus infini de se connecter graduellement aux autres réflexions. Et ce processus infini de la réflexion n'est aucunement la progression vide : « Pour Schlegel et Novalis, l'infinité de la réflexion, tout d'abord, n'est pas une infinité de la progression mais une infinité de la connexion. Voilà qui est décisif, avec (et avant) le caractère inachevable de sa progression sur le plan temporel, qu'il ne faut pas comprendre comme une progression vide. »[430] Fichte conçoit le processus infini de la réflexion comme une progression vide. On peut comprendre cette progression vide comme une simple fonction, d'une part de l'infinité indéterminée de la tâche, d'autre part de l'infinité vide du temps : d'une part, le processus infini de la réflexion empêche de saisir le Moi absolu, parce que ce processus est inachevable ; d'autre part, le Moi n'a pas sa propre forme temporelle, parce qu'il n'est pas limité. Par contre, à la différence du Moi, la réflexion doit se déployer à partir de sa propre forme temporelle, de même que l'« expérience propre à un moment singulier du temps ». Le déroulement infini des degrés de la réflexion n'est pas la progression vide d'une seule œuvre d'art, mais un processus sans cesse de connexion des formes d'œuvres d'art. Le processus infini de la réflexion est ainsi le processus dans lequel la réflexion se connecte aux autres réflexions. Grâce à cette connexion, l'infinité de la réflexion n'est pas vide, mais qualitative et organique : « L'infinité temporelle où se déploie ce processus est également une infinité médiale et qualitative. C'est pourquoi la progressivité n'est en aucune façon ce que l'on entend

[429] *Ibid*., p. 58 ; GS 1 : 26.

[430] *Ibid*., p. 57-58 ; GS 1 : 26.

sous le terme moderne de “progrès” [*Fortschritt*] ; ce n’est pas un certain rapport, purement relatif, entre les divers degrés de culture. Elle est, comme la vie entière de l’humanité, un processus infini d’accomplissement, non un simple processus de devenir. »[431] Benjamin oppose ainsi « la vie entière de l’humanité » au « progrès », et l’infinité de la réflexion est caractérisée par la première. Et il semble qu’on puisse comprendre « la vie entière de l’humanité » comme l’univers monadologique ou comme la communauté de toutes les œuvres d’art, parce qu’il s’agit de l’infinité de la connexion des réflexions. Ainsi Benjamin souligne que le déroulement infini de la réflexion consiste dans le développement de la connexion des œuvres d’art. Et, cette connexion est considérée comme l’absolu, parce que pour les romantiques, l’absolu est le médium de la réflexion : « Le concept schlégélien de l’absolu, avec ce qui précède, est suffisamment déterminé par rapport à Fichte. Pris en lui-même, toutefois, sa désignation la plus juste serait : médium-de-la-réflexion. […] La réflexion constitue l’absolu et elle le constitue comme médium. Même si l’on ne trouve pas chez lui l’expression “médium”, Schlegel a, dans ses exposés, accordé la plus grande importance à la connexion continue et uniforme, dans l’absolu ou dans le système, qu’il faut l’un et l’autre interpréter comme la connexion du réel, non pas dans sa substance (qui est partout la même), mais dans les degrés de son déploiement manifeste. »[432] Dans le médium de la réflexion, une réflexion se connecte à d’autres. Pour les romantiques, l’absolu est donc la connexion de toutes les œuvres d’art.

Il faut ici bien distinguer cette connexion du *vinculum substantiale* de Leibniz. Alors que le *vinculum substantiale* signifie le lien des substances isolées, la connexion, au sens romantique, ne signifie pas qu’une œuvre d’art isolée ne se connecte pas à d’autres œuvres d’art isolées. Certes, tout d’abord, une œuvre d’art a sa forme particulière et isolée ; mais si elle se connecte à d’autres œuvres d’art, elle n’est plus isolée. C’est-à-dire qu’elle perd alors sa forme particulière et isolée, et qu’elle se dissout dans la communauté de toutes les œuvres d’art. Benjamin explique la différence entre la réflexion au sens romantique et le concept leibnizien de monade comme suit : « Toutefois, la réalité ne constitue pas un agrégat de monades enfermées en elles-mêmes, incapables d’entrer réellement en rapports réciproques. Bien au contraire, en dehors de l’absolu, toutes les unités dans le réel ne sont elles-mêmes que relatives. Elles sont si loin de rester enfermées en elles-mêmes et privées de rapports qu’elles peuvent, en intensifiant leur réflexion (potentialisation, romantisation), intégrer toujours davantage

[431] *Ibid*., p. 141 ; GS 1 : 92.

[432] *Ibid*., p. 69-70 ; GS 1 : 36-37.

d'autres êtres, d'autres centres de réflexion, à leur propre auto-connaissance. »[433] La connexion au sens romantique n'est aucunement le « lien substantial » des réflexions enfermées en elles-mêmes ; dans la connexion, une réflexion n'est plus enfermé en elle-même : en dissolvant sa forme singulière, elle entre en rapports réciproques avec d'autres réflexions. Cependant, ces rapports n'apparaissent que dans l'auto-connaissance d'une réflexion. Autrement dit, ils sont censés être l'univers monadologique d'une réflexion.

3.30. Le concept de critique dans le romantisme allemand

Le concept romantique de critique fonctionne en tant que ce qui fait passer l'œuvre d'art à cet univers. La critique au sens romantique ne signifie aucunement l'évaluation de l'œuvre d'art selon tel ou tel critère : il n'y a aucun critère d'évaluation qui compare les œuvres d'art. Comme nous l'avons vu, les romantiques éliminent le jugement de goût de Kant, dont le critère est la nature. Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand se définit autrement que le jugement d'évaluation. Les romantiques considèrent la critique de l'œuvre comme la méthode de connecter les œuvres en relation réciproque : « Ce faisant, elle [la critique de l'œuvre] ne doit rien faire d'autre que découvrir les dispositions cachées de l'œuvre même, qu'exécuter ses intentions secrètes. Elle doit, dans le sens même de l'œuvre, c'est-à-dire dans sa réflexion, dépasser l'œuvre, la rendre absolue. La chose est claire : pour les romantiques la critique est bien moins le jugement d'une œuvre que la méthode de son achèvement »[434]. Il semble que « les dispositions cachées de l'œuvre même » indiquent les connexions des œuvres d'art, et qu'elles sont à découvrir, parce qu'elles sont cachées derrière l'œuvre d'art elle-même. Quand la critique rend possible la connexion des œuvres, cette connexion est censée être l'origine cachée de l'œuvre. Et la découverte de cette origine est considérée comme l'achèvement de l'œuvre. « Car l'œuvre est inachevée »[435], à cause de sa forme singulière et particulière : la singularité de la forme ne permet pas à l'œuvre d'entrer en rapports réciproques avec d'autres œuvres. C'est pourquoi, l'achèvement de l'œuvre nécessite la dissolution de sa forme singulière et

[433] *Ibid.*, p. 95 ; GS 1 : 56-57.

[434] *Ibid.*, p. 111-112 ; GS 1 : 69.

[435] *Ibid.*, p. 112 ; GS 1 : 69.

particulière. La critique consiste donc à dissoudre la forme propre de l'œuvre : « pour que la critique puisse être […] la levée de toute limitation, il faut que l'œuvre repose sur la limitation. La critique remplit sa tâche lorsqu'elle dégage la réflexion avec d'autant plus de diversité et d'intensité que celle-ci est plus fermée et la forme de l'œuvre plus rigoureuse, lorsqu'elle dissout la réflexion originelle dans une réflexion plus haute, et ainsi de suite. »[436] La critique dégage ainsi l'œuvre d'art de sa singularité et la dissout dans la connexion avec d'autres œuvres. Le déroulement des degrés de la réflexion se définit par l'achèvement de la réflexion par la critique. « Toute connaissance critique d'une formation n'est rien d'autre, en tant que réflexion en elle, qu'un plus haut degré de conscience jailli spontanément. Cette intensification de la conscience, dans la critique, est en principe infinie ; la critique est donc le médium où la limitation de l'œuvre particulière est méthodiquement rapportée et, pour finir, transférée à l'infinitude de l'art »[437]. La critique joue ainsi le rôle médiateur dans le déroulement des degrés de réflexion de l'œuvre. Elle est considérée comme la tendance immanente de l'œuvre, parce que c'est seulement dans la conscience de soi que ce processus s'accomplit. La médiation des œuvres par la critique est censée être la médiation immédiate. C'est-à-dire que la critique n'est aucunement la connexion avec telle ou telle extériorité. Il faut donc bien distinguer la critique immanente de l'estimation par le critère extérieur : « La tendance immanente de l'œuvre, et par conséquent le critère de sa critique immanente, est la réflexion qui en est à la base, et dont sa forme est l'empreinte. En vérité, toutefois, cette réflexion n'est pas tant le critère du jugement que d'abord, en tout premier lieu, le fondement d'une tout autre sorte de critique qui n'a pas vocation à juger et pour laquelle l'essentiel n'est pas dans l'estimation de l'œuvre particulière mais dans la présentation de ses relations à tout l'ensemble des œuvres, et pour finir à l'Idée de l'art. »[438] La critique consiste ainsi à présenter la connexion de toutes les œuvres d'art. Et cette connexion n'est pas la connexion avec les choses extérieures, mais le développement de la conscience de soi. La communauté de toutes les œuvres d'art est immanente à une œuvre d'art, elle est l'origine de cette œuvre d'art. Il semble que cette communauté originelle des œuvres d'art correspond à l'univers monadologique que comprend Hermann Cohen. Et ce qui est remarquable est que Benjamin y introduit le concept d'Idée de l'art pour dire cette communauté. Comme nous l'avons vu, Cohen introduit la notion d'idée pour indiquer la sphère de l'origine. On peut faire remarquer

[436] *Ibid.*, p. 118 ; GS 1 : 73.

[437] *Ibid.*, p. 110 ; GS 1 : 67.

[438] *Ibid.*, p. 123 ; GS 1 : 77-78.

la même manière d'utilisation de cette notion chez Benjamin que chez Cohen. De même que Cohen, Benjamin l'utilise pour dire la communauté originelle de toutes les substances.

3.31. Le concept d'idée dans la « Préface épistémo-critique »

On peut aussi faire remarquer cette utilisation du concept d'idée dans la « Préface épistémo-critique » d'*Origine du drame baroque allemand*. Là l'idée est caractérisée comme la « configuration » ou la « constellation ». Dans la « Préface épistémo-critique », le phénomène correspond à la forme singulière de l'œuvre d'art, et le concept à la critique. Et Benjamin explique le rapport entre idée, phénomène et concept comme suit : « Cependant les phénomènes n'entrent pas intégralement dans le monde des idées, dans leur état empirique brut, encore mêlé de paraître, mais seulement à l'état d'éléments, sauvés. Ils se dépouillent de leur unité factice pour participer, une fois dispersés, à l'unité authentique de la vérité. En subissant cette dispersion ils se soumettent aux concepts. Ce sont eux qui opèrent cette dissolution des choses en éléments. »[439] Le phénomène a son unité singulière. Parce que cette unité n'est que relative par rapport à l'unité absolue de l'idée, celle-là doit se dissoudre dans celle-ci. Le concept opère alors cette dissolution. Cette opération fait des phénomènes les concepts des phénomènes. Les concepts fonctionnent en tant qu'intermédiaire de ce processus des phénomènes : « Leur rôle de médiateurs [des phénomènes] permet aux concepts des phénomènes de participer à l'être des idées. »[440] Ainsi, grâce à cette opération médiatrice du concept, en se dépouillant de sa forme singulière, le phénomène devient un élément qui est libéré de sa propre unité. Et, ce sont seulement les phénomènes en état d'éléments qui peuvent participer à l'unité absolue de l'idée. Les phénomènes sont sauvés par cette participation. Et l'idée se présente par les phénomènes en état d'éléments. Cependant, autrement dit, l'idée ne pourrait se présenter sans les phénomènes : « Tandis que s'accomplit ce sauvetage des phénomènes par l'intermédiaire des idées, la présentation des idées se fait par la médiation de la réalité empirique. Car ce n'est pas en soi que les idées se présentent, mais uniquement par un agencement, dans le concept, d'éléments qui appartiennent à l'ordre des choses.

---

[439] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 30 ; GS 1 : 213-214.

[440] *Ibid*., p. 30 ; GS 1 : 214.

Et ceci, parce qu'elles en sont la configuration. »[441] Ainsi, l'idée est définie comme la « configuration » des éléments de phénomènes. Et, pour se présenter, la configuration nécessite ses éléments qui la composent. L'idée n'est pas un agrégat des phénomènes, mais l'ensemble de leurs éléments médiatisés dans le concept. Donc les idées ne *présentent* pas les unités singulières de phénomènes, mais elles *représentent* les phénomènes : « la question se pose de savoir de quelle manière elles touchent aux phénomènes. Et voici quelle est la réponse : en les représentant. L'idée en tant que telle appartient à un monde foncièrement différent de ce qu'elle recouvre. »[442] Les phénomènes ne sont pas présentés, mais représentés et sauvés par l'idée. La représentation veut dire ainsi la présentation des concepts des phénomènes, et non des phénomènes eux-mêmes. Par cette représentation l'idée libère les phénomènes de leurs unités individuelles, et par là, elle se présente elle-même : « Elles [les idées] demeurent obscures, tant que les phénomènes ne professent pas leur allégeance et ne s'assemblent pas autour d'elles. Recueillir les phénomènes, c'est l'affaire des concepts et le fractionnement qui s'effectue en eux grâce à la raison analytique est d'autant plus important qu'il accomplit en une seule et même opération deux choses : sauver les phénomènes et présenter les idées. »[443] Le fractionnement des phénomènes par le concept médiateur rend possible la représentation des phénomènes par l'idée. Cette représentation est la présentation de l'idée et le sauvetage des phénomènes. C'est-à-dire que les phénomènes sont sauvés dans la présentation de l'idée en tant que configuration de leurs concepts : « l'idée, interprétation objective des phénomènes – ou plutôt de leurs éléments –, détermine d'abord leur appartenance réciproque. Les idées sont des constellations éternelles, et alors que les éléments sont saisis comme des points à l'intérieur de ces constellations, les phénomènes sont en même temps dipersés et sauvés. »[444] Les éléments de phénomènes sont ainsi réciproquement connectés l'un à l'autre dans la constellation de l'idée. Le sauvetage des phénomènes consiste à connecter les phénomènes à l'état d'éléments dans l'unité de l'idée. On peut ici faire remarquer l'équivalence entre la notion romantique d'idée et la notion d'idée que décrit Benjamin dans *Origine du drame baroque allemand*. C'est parce que toutes ces deux notions consistent dans la connexion des substances qui sont détachées de leurs formes particulières. Cependant, les romantiques voient une continuité dans ce détachement,

[441] *Ibid.*, p. 30-31 ; GS 1 : 214.

[442] *Ibid.*, p. 31 ; GS 1 : 214.

[443] *Ibid.*, p. 32 ; GS 1 : 215.

[444] *Ibid.*, p. 31 ; GS 1 : 215.

alors que les allégoristes y voient une discontinuité. Concernant l'allégorie, on la verra plus tard.

3.32. L'extrême et la clarté chez Benjamin

Ensuite, il faut bien voir la relation entre le phénomène et son élément. Alors que les phénomènes sont isolés, dans la connexion, ils ne sont pas tels qu'ils sont : dans la connexion ils deviennent les éléments qui sont en rapports réciproques l'un avec l'autre. Benjamin y introduit les notions d'« extrême » et de « clarté » : les éléments sont les phénomènes dans leur état « extrême », et ils apparaissent plus clairement que les phénomènes eux-mêmes : « c'est dans les extrêmes que ces éléments, que le concept a pour tâche de détacher des phénomènes, apparaissent le plus clairement. On peut dire de l'idée qu'elle est la configuration de l'ensemble où l'extrême unique se retrouve avec ses semblables. »[445] Dans la configuration, les éléments de phénomènes ne sont ainsi plus isolés, mais ils deviennent les semblables. La conceptualisation des phénomènes est alors considérée comme la clarification des phénomènes. Alors que les phénomènes sont obscurs, leurs éléments sont clairs. La différence entre le phénomène et son élément est celle des degrés de clarté. On peut trouver cette notion de clarté tant dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* que dans *Origine du drame baroque allemand*. Alors que le phénomène se dissout pour être clair, la réflexion se déroule jusqu'à la clarté suprême de l'absolu. Selon les romantiques, « on peut distinguer la simple réflexion absolue de son rôle opposé, la simple réflexion originaire. »[446] La première est la relation absolue des réflexions, et la seconde est la réflexion de l'œuvre d'art ayant son unité singulière et particulière. Pour les romantiques, la différence entre les deux réflexions est celle des degrés de clarté : « Toutes deux [la réflexion absolue et la réflexion originaire], certes, contiennent toute la réalité effective, toute la pensée, mais déployée jusqu'à la plus haute clarté dans la première, obscure et ramassée dans la seconde. »[447] Et « Schlegel […] voit le réel effectif et la plénitude de son contenu se déployer par degrés dans les réflexions jusqu'à

[445] *Ibid.*, p. 31 ; GS 1 : 215.

[446] Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, p. 63 ; GS 1 : 31.

[447] *Ibid.*, p. 64 ; GS 1 : 31.

la clarté suprême de l'absolu. »[448] La réflexion devient plus claire, en se connectant à d'autres réflexions ; et elle devient la plus claire dans la communauté absolue de toutes les réflexions. On peut ainsi faire remarquer que, tant dans la « Préface épistémo-critique » que dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, Benjamin utilise la notion de clarté pour expliquer la différence entre la substance à l'état isolé et la substance à l'état de connexion. Et cette notion consiste à souligner la continuité entre la substance à l'état isolé et la substance à l'état de connexion ou la communauté originelle de toutes les substances.

3.33. Ironie et roman dans le romantisme allemand

Puis, on va traiter les notions romantiques d'ironie et de roman, que clarifie Benjamin dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Ces notions servent à décrire le caractère monadologique de l'Idée de l'art. Concernant la notion d'ironie, les romantiques distinguent l'ironisation de la forme et l'ironisation de la matière. Et selon eux, la première est importante. L'ironisation formelle consiste dans la destruction de la forme individuelle de l'œuvre d'art, de même que la critique détruit la forme singulière de l'œuvre d'art : « S'agissant de cette sorte d'ironie qui naît du rapport à l'inconditionné, il n'est donc pas question de subjectivisme ni de jeu, mais d'une assimilation de l'œuvre limitée à l'absolu, de son objectivation totale au prix de sa disparition. Cette forme de l'ironie s'enracine dans l'esprit de l'art, non dans la volonté de l'artiste. Il va de soi que, comme la critique, elle n'est à même d'être présentée que dans la réflexion. »[449] De même que la critique, en détruisant la forme de l'œuvre d'art, l'ironisation formelle permet à l'œuvre d'art d'entrer dans l'Idée de l'art. Dans ce sens, la notion d'ironisation formelle est identique à la notion de critique. Cependant, alors que la critique souligne la destruction de l'œuvre, l'ironie formelle souligne plutôt l'indestructibilité de l'œuvre d'art : « La critique sacrifie totalement l'œuvre pour l'amour de l'unique cohésion de l'art. En revanche, le comportement qui, tout en conservant l'œuvre elle-même, est néanmoins capable de donner l'intuition de sa totale corrélation à l'Idée de l'art est l'ironie (formelle). Non seulement elle ne détruit pas l'œuvre à laquelle elle s'attaque, mais elle la fait accéder elle-même à

[448] *Ibid*., p. 64 ; GS 1 : 32.

[449] *Ibid*., p. 132 ; GS 1 : 85.

l'indestructibilité. Par la destruction ironique de telle ou telle forme de présentation déterminée, l'unité relative de l'œuvre particulière est plus profondément ramenée à l'unité de l'art que celle de l'œuvre universelle : elle y est totalement rapportée sans pour autant se perdre. Car c'est seulement de manière graduelle que l'unité de l'œuvre particulière est distinguée de l'unité de l'art, à l'intérieur de laquelle elle se déplace à tout moment dans l'ironie et la critique. »[450] Du point de vue de l'ironie formelle, l'Idée de l'art, c'est-à-dire la communauté originelle de toutes les œuvres d'art, est ainsi interprétée comme l'indestructibilité de l'œuvre d'art. L'ironie formelle vise plutôt de la monade en tant qu'œuvre particulière, alors que la critique vise plutôt l'univers. Dans l'ironie formelle, la communauté de toutes les œuvres d'art est interprétée comme une œuvre. L'ironie de la forme permet de considérer que l'œuvre elle-même n'est pas détruite, alors que sa forme est détruite. Il faut alors comprendre cette indestructibilité de l'œuvre d'art non pas comme simplement figurée, mais comme théorique. L'Idée de l'art comme l'œuvre indestructible ne doit pas être considérée comme « l'œuvre universelle », qui n'a pas de forme propre, mais comme « l'œuvre particulière » qui a sa forme particulière. L'ironie formelle indique que l'Idée de l'art est la monade qui contient l'univers et dont la forme est particulière. Et pour les romantiques, la forme de cette monade est une « forme absolue » : « La forme déterminée de l'œuvre particulière, que l'on peut désigner comme la forme de la présentation, est la victime de la décomposition ironique. Au-dessus d'elle, cependant, l'ironie ouvre le ciel de la forme éternelle, de l'Idée des formes, que l'on peut nommer la forme absolue, et elle assure la survie [*Überleben*] de l'œuvre qui reçoit de cette sphère sa persistance indestructible après que la forme empirique, l'expression de sa réflexion isolée, ait été consumée par elle. »[451] L'Idée de l'art est ainsi considérée comme « la forme absolue ». Cela veut dire que la connexion de toutes les œuvres d'art est à la fois une forme et l'absolu. Elle est une forme : alors qu'une œuvre d'art détruit sa forme particulière dans la connexion avec d'autres œuvres, cela ne signifie pas qu'elle ne devienne universelle sans forme. La connexion de toutes les œuvres est elle-même une œuvre qui a sa forme particulière ; la connexion de toutes les œuvres est l'absolu. Cela signifie aussi que l'absolu se situe dans la particularité, parce que cette connexion est considérée comme une œuvre particulière. Mais pourquoi est-il possible que cette connexion soit considérée comme une œuvre particulière ? C'est parce qu'elle est « la survie de l'œuvre ». Le concept de survie indique la continuité entre l'œuvre qui n'est pas encore dissoute dans la

[450] *Ibid*., p. 132-133 ; GS 1 : 86.

[451] *Ibid*., p. 133 ; GS 1 : 86.

connexion, et l'œuvre qui se connecte à d'autres œuvres. Le concept de survie rend ainsi possible la double caractéristique paradoxale de l'Idée de l'art : celle-ci est à la fois une œuvre d'art unique et la connexion de toutes les œuvres d'art. Benjamin dit donc : « La théorie mystique selon laquelle l'art lui-même serait une œuvre unique […] est en étroite connexion avec la proposition affirmant l'indestructibilité des œuvres que l'ironie a décantées. Les deux propositions montrent que dans l'art Idée et œuvre ne sont pas des contraires absolus. L'Idée est œuvre et l'œuvre aussi est Idée lorsqu'elle surmonte la limitation de sa forme de présentation. »[452] Et cette double caractéristique paradoxale de l'Idée de l'art est comprise à la manière monadologique : « Elle [l'ironie] représente la tentative paradoxale de construire encore l'œuvre [*Gebilde*] en la démolissant : de démontrer dans l'œuvre [*Werke*] même sa relation à l'Idée. »[453] L'ironie montre donc que la continuité entre l'œuvre particulière et la connexion de toutes les œuvres d'art est comprise à la manière monadologique : la connexion de toutes les œuvres d'art est contenue dans l'œuvre particulière, de même que l'univers est contenu dans la monade. Schlegel dit : « N'y a-t-il pas des individus qui contiennent en eux des systèmes entiers d'individus ? »[454] Ce que cherchent les romantique est ainsi l'œuvre d'art particulière qui contient en elle la connexion de toutes les œuvres d'art à la manière monadologique.

3.34. La continuité de l'absolu et du profane dans l'idée romantique

Les notions romantiques de poésie, de symbole et de roman indiquent cette vision monadologique de l'œuvre d'art. Ce qui est remarquable ici est que Benjamin introduit le schéma absolu/profane. D'abord on va voir la notion de poésie. Celle-ci est une notion qui équivaut à l'Idée de l'art. Et Schlegel définit la notion de symbole, en la liant à la poésie : « L'organe de la poésie transcendantale, envisagé comme cette forme qui persiste dans l'absolu par-delà la ruine des formes profanes, Schlegel le nomme forme symbolique. »[455] La forme symbolique est définie comme la forme absolue de la poésie transcendantale, c'est-à-dire comme la connexion de toutes les œuvres d'art. Et

[452] *Ibid.*, p. 139 ; GS 1 : 91.

[453] *Ibid.*, p. 134. ; GS 1 : 87.

[454] *Ibid.*, p. 137 ; GS 1 : 89.

[455] *Ibid.*, p. 145-146 ; GS 1 : 96.

cette forme symbolique et absolue est distinguée de la forme particulière et profane de l'œuvre d'art. Ce qui est remarquable, c'est que par le schéma absolu/profane, Benjamin explique ainsi la relation entre la connexion universelle de toutes les œuvres d'art et l'œuvre d'art particulière. La connexion de toutes les œuvres d'art est absolue et divine par rapport à la forme profane de l'œuvre d'art particulière. L'œuvre d'art qui est isolée hors de la connexion est profane, et l'œuvre d'art qui se connecte à d'autres œuvres est absolue. Et c'est le concept de survie qui assure la continuité entre l'œuvre absolue et l'œuvre profane. En plus, cette continuité est caractérisée par la notion de pureté : l'œuvre d'art absolue est l'œuvre d'art profane purifiée. Et la pureté est définie comme l'absence de la relation extérieure : « Les caractères fondamentaux de la forme symbolique consistent d'une part dans la pureté de la forme de présentation – et une pureté telle que ladite forme de présentation se décante jusqu'à n'être plus que l'expression de l'auto-limitation de la réflexion et se différencie des formes de présentation profanes –, d'autre part dans l'ironie (formelle), où la réflexion s'élève jusqu'à l'absolu. La critique esthétique présente cette forme symbolique à l'état pur : elle la délivre de tous les moments étrangers auxquels elle peut se trouver liée dans l'œuvre et prend fin dans la dissolution de l'œuvre. »[456] La purification est la délivrance de l'œuvre d'art « de tous les moments étrangers ». Par la purification la connexion de toutes les œuvres d'art n'est limitée par aucune extériorité. Cependant, elle est *dans* l'œuvre d'art profane et particulière. Dans ce sens, elle est limitée, malgré qu'elle ne soit limitée par aucune extériorité. Elle est donc caractérisée par « l'auto-limitation de la réflexion ». Dans cette auto-limitation, la réflexion se connecte à d'autres réflexions, et elle s'élargit infiniment. Cependant, cet élargissement est considéré comme l'auto-élargissement de la réflexion, parce que celle-ci se développe dans la conscience de soi. On peut ainsi faire remarquer la double caractéristique de la forme symbolique : auto-élargissement et auto-limitation. Cette double caractéristique de la forme symbolique ne voit aucune contradiction. Et les romantiques pensent qu'elle caractérise le concept de roman ou celui de prose : « Parmi toutes les formes de présentation, il en est une dans laquelle les romantiques trouvent la mise en œuvre la plus résolue de l'auto-limitation aussi bien que de l'auto-élargissement réflexifs qui, à ces hauteurs, perdent leur distinction et passent l'un dans l'autre. Cette forme symbolique suprême est le roman. Ce qui frappe avant tout dans cette forme, c'est son absence de contrainte et de règles extérieures. De fait, c'est en toute liberté que le roman peut réfléchir sur soi et refléter chaque fois à un niveau supérieur les divers degrés de

[456] *Ibid.*, p. 147 ; GS 1 : 97-98.

conscience qu'engendrent des considérations toujours nouvelles. Que la nature de sa forme lui permette ce qui ailleurs n'est possible que par le coup de force de l'ironie a pour résultat de neutraliser en lui l'ironie. Mais pour cette raison précisément que le roman n'excède jamais sa forme, chacune de ses réflexions peut être en contre-partie considérée comme se limitant d'elle-même, n'étant pas limitée par une forme de présentation réglée. »[457] Le roman est ainsi défini comme l'œuvre particulière qui contient le développement infini des degrés de la réflexion, c'est-à-dire la communauté de toutes les œuvres d'art. Cette communauté n'est limitée par aucune loi extérieure. Mais on peut dire qu'elle est limitée par le fait qu'elle est dans l'œuvre particulière : dans ce sens, elle n'excède pas sa propre forme, malgré qu'elle soit l'auto-élargissement infini de la réflexion. Le roman a ainsi sa double : infinie et finie. Et selon Benjamin, le roman en tant qu'œuvre est tangible, alors que la connexion de toutes les œuvres d'art est intangible : « D'après celle-ci [l'Idée de l'art], l'art est le continuum des formes, et le roman, tel que l'envisagent les romantiques, est la manifestation tangible de ce continuum. »[458] Ce qui est important c'est que selon les romantiques, dans le roman il y a continuité entre l'intangible et le tangible, autrement dit entre l'absolu et le profane. Les notions romantiques de poésie, de symbole et de roman servent ainsi à indiquer la continuité entre l'absolu et le profane. La théorie romantique de l'autonomie de l'œuvre d'art s'achève ainsi en tant que théorie du transfert de l'absolu dans l'œuvre d'art profane.

4. La théorie de sécularisation dans *Origine du drame baroque allemand*

4.1. Les deux modèles de sécularisation dans *Origine du drame baroque allemand*

Dans ce chapitre nous avons essayé de clarifier les problématiques des trois œuvres du premier Benjamin : *Sur le langage en général et sur le langage humain*, *Sur*

[457] *Ibid*., p. 147-148 ; GS 1 : 98.

[458] *Ibid*., p. 150 ; GS 1 : 100.

le programme de la philosophie qui vient et *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Par conséquent, nous avons pu montrer que la philosophie de l'art du jeune Benjamin consiste dans les deux grands principes : le premier est la libération de la forme singulière de l'expérience de la loi du sujet ; le deuxième est la recherche de la communauté absolue et originelle de toutes les expériences dans l'expérience profane et singulière. Ces trois œuvres du premier Benjamin se développent avec ces deux principes. En même temps, concernant le deuxième principe, on peut faire remarquer la différence entre le texte *Sur le langage en général et sur le langage humain* et *Le programme de la philosophie qui vient* ou *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*. Dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin affirme la discontinuité entre le langage humain et la communauté originelle de tous les langages, alors que dans *Le programme de la philosophie qui vient* et dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, il affirme la continuité entre l'expérience profane et particulière et la communauté absolue et originelle de toutes les expériences. Et on peut rapporter cette différence à la différence entre la violence mythique et la violence divine. La violence en général est hors la loi, c'est-à-dire qu'elle est l'extériorité par rapport à l'état normal. La violence divine est la violence pure qui met la transcendance à sa place, alors que la violence mythique est la violence impure qui a toujours sa liaison avec le droit. Dans la violence divine, il s'agit de la discontinuité entre l'extériorité et l'intériorité, alors que dans la violence mythique il s'agit de la continuité entre l'extériorité et l'intériorité. Et cette continuité correspond à la continuité entre l'absolu et le profane, et la notion de sécularisation consiste dans cette continuité entre l'absolu et le profane : comme nous l'avons vu, Carl Schmitt définit la sécularisation comme le transfert du théologique dans le politique. La monadologie que montre Benjamin dans *Le programme de la philosophie qui vient* et dans *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand* correspond à cette sécularisation : il s'agit là du transfert de l'absolu dans l'œuvre d'art ou dans l'expérience profane. Si cette structure de sécularisation est indissociable de la violence mythique, on pourrait dire que la théorie de l'autonomie de l'œuvre d'art ou de l'expérience n'atteint jamais la libération du droit. Dans ce contexte, il semble que dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin cherche la désacralisation qui correspond à la violence divine. Et on pourra dire encore que dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin étudie à la fois la sécularisation et la désacralisation. Là, il traite les deux genres de l'art : la tragédie grecque et le drame baroque allemand. Ce qu'élucide Benjamin là est que le drame baroque allemand indique le modèle de l'art désacralisé, alors que la tragédie grecque

indique le modèle de l'art sacralisé.

4.2. Tragédie grecque chez Benjamin

Abordons d'abord la tragédie grecque. Concernant la tragédie grecque, dans notre premier chapitre, on a déjà traité une tragédie grecque : l'histoire de Niobé. Il est connu qu'Eschyle a fait une pièce sur ce personnage mythologique. Comme nous l'avons vu, ce que Benjamin met en évidence dans la légende de Niobé est que le destin est la notion essentielle pour la tragédie grecque. Là le destin est défini comme la violence mythique, c'est-à-dire comme la violence fondatrice et conservatrice d'un droit. En ce qui concerne le rapport entre la tragédie grecque et le destin, Nietzsche l'a étudié avant Benjamin. Pour Nietzsche, le destin correspond à sa notion de dionysiaque qui s'oppose à l'apollinien. L'opposition entre l'apollinien et le dionysiaque renvoie à l'opposition entre l'ordre et le désordre, ou entre la loi et la violence. Par l'exemple de la tragédie d'*Œdipe* de Sophocle, Nietzsche explique que le destin est la violence dionysiaque qui impose à l'homme de violer la loi en tant qu'apollinien : « La figure la plus douloureuse du théâtre grec, l'infortuné *Œdipe*, Sophocle l'a comprise comme celle de l'homme plein de noblesse, destiné, malgré sa sagesse, à l'erreur et à la déchéance, mais qui finalement, par l'excès même de ses souffrances, exerce autour de lui une action magique bienfaisante dont la force est telle que les effets s'en font encore sentir après la mort. »[459] Le destin force à Œdipe de violer la loi et de déchoir. Le destin correspond ainsi au dionysiaque. Et ce qui est aussi important est que Nietzsche considère que cette violation de la loi et cette déchéance sont nobles, magiques et bienfaisantes. Elles le sont, parce que, selon Nietzsche, il y a les effets de l'action de ce personnage tragique qui continue après sa mort. Nietzsche continue : « L'homme noble ne pèche pas, voilà ce que veut nous dire ce profond poète : toute loi, tout ordre naturel, le monde moral lui-même, peuvent bien sombrer par ses actes, ce sont justement eux qui tracent le cercle magique de cette action supérieure, capable d'édifier un nouveau monde sur les ruines et les décombres de l'ancien. »[460] La noblesse des actes d'Œdipe

[459] Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, textes, fragments et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris : Gallimard, 1989, p. 64.

[460] *Ibid*., p. 64.

consiste donc à établir un nouveau monde après sa mort. Certes, le destin lui impose de violer la loi et de mourir ; mais par là, il abolit la loi, et il édifie un nouveau monde. Pour Nietzsche, la noblesse de la tragédie grecque consiste donc dans cette édification d'un nouveau monde. Et le destin inclut ainsi deux moments : la destruction de la loi existante et l'édification d'un nouveau monde. Il est évident que ce que voit Benjamin dans sa notion de destin est proche de la notion nietzschéenne de destin : Benjamin identifie la notion de destin à la violence mythique : celle-ci suspend la loi existante, et elle fonde un nouveau droit. Ce qu'est le nouveau monde pour Nietzsche est un nouveau droit pour Benjamin. Concernant la notion de destin, on peut ainsi faire remarquer la proximité entre la lecture nietzschéenne de tragédie grecque et la lecture de la tragédie grecque que montre Benjamin dans sa *Critique de la violence*. De fait, dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin montre sa lecture de *La naissance de la tragédie* qui souligne l'opposition entre Dionysos et le droit. En premier lieu, Benjamin n'apprécie pas cette œuvre de Nietzsche, parce que ses notions faites de la tragédie grecque ont tendance à être réduites à un domaine purement esthétique : « Pour Nietzsche, le mythe tragique […] est une formation purement esthétique, et l'action réciproque des forces apollinienne et dionysiaque […] reste cantonnée au domaine esthétique. »[461] Benjamin pense qu'il faut aussi bien voir la face juridique de la tragédie grecque que sa face esthétique. Autrement dit, *La naissance de la tragédie* ne fournit la lecture adéquate de la tragédie grecque qu'aussi longtemps que cette lecture est liée à la question du droit. De fait, Benjamin explique la parenté entre la tragédie et le procès juridique à Athènes. Il y introduit la notion nietzschéenne de Dionysos : « Pour le droit athénien, ce qui est important et caractéristique, c'est l'irruption de Dionysos, c'est-à-dire le fait que la parole ivre, extatique, pouvait rompre l'encerclement régulier de l'agôn, que la force persuasive du discours vivant pouvait produire une justice plus haute que la rivalité des tribus qui s'affrontaient par les armes ou par des formules en vers. L'ordalie est transgressée par le logos vers la liberté. Voilà la parenté la plus profonde entre le procès juridique et la tragédie à Athènes. »[462] Le procès juridique à Athènes est expliquée par la notion nietzschéenne de Dionysos : dans ce procès, l'ordre juridique est rompu par la force dionysiaque du discours supérieur à cet ordre juridique. Et Benjamin affirme la parenté la plus profonde entre ce procès juridique dionysiaque et la tragédie grecque. C'est-à-dire que celle-ci consiste dans la destruction de l'ordre juridique existant par la force dionysiaque. Et le destin indique cette force dionysiaque.

---

[461] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 108 ; GS 1 : 281.

[462] *Ibid*., p. 123 ; GS 1 : 295.

On peut ainsi faire remarquer la parenté entre la lecture benjaminienne de la tragédie grecque et la lecture nietzschéenne de la tragédie grecque.

Pour plus clairement comprendre la lecture benjaminienne de la tragédie grecque, on va lire l'*Origine du drame baroque allemand*. Certes, comme nous l'avons vu, Benjamin traite la tragédie grecque dans la *Critique de la violence* ; mais ce texte vise à clarifier le rapport entre le droit et la violence, plutôt que la tragédie grecque. C'est dans *Origine du drame baroque allemand* que Benjamin réfléchit sur la tragédie grecque plus adéquatement. On essaie donc de mettre en évidence l'idée de la tragédie grecque que montre l'*Origine du drame baroque allemand*. Là Benjamin introduit la notion de sacrifice pour définir la tragédie grecque. Selon Benjamin, le sacrifice tragique fonctionne en tant que médiateur entre l'ancienne communauté et la nouvelle communauté : « La poésie tragique repose sur l'idée du sacrifice. Mais le sacrifice tragique diffère dans son objet – le héros – de toute autre forme de sacrifice, c'est à la fois un commencement et une fin. Une fin en ce sens qu'il s'agit d'un sacrifice expiatoire offert aux dieux, gardiens d'une loi ancienne ; un commencement, en ce sens qu'il est un acte de substitution, où s'annoncent des contenus nouveaux de la vie du peuple. Ceux-ci, comme ils ne renvoient pas, à la différence des anciens arrêts de mort, à un commandement suprême, mais à la vie même du héros, le détruisent, parce que, inadéquats à la volonté de l'individu, ils n'exercent leurs bienfaits que sur la vie de la communauté encore à naître. La mort tragique a une double signification : affaiblir la loi ancienne des Olympiens et vouer le héros au dieu inconnu, comme prémices d'une moisson humaine nouvelle. »[463] Ainsi, le sacrifice du héros tragique finit la communauté ancienne et édifie la communauté nouvelle. La notion de sacrifice est étroitement liée à la notion de destin, parce que ces deux notions fonctionnent en tant que ce qui détruit une communauté existante, et qui édifie une communauté nouvelle. On peut ainsi faire remarquer que ce que Benjamin essaie de voir par la notion de sacrifice est ce qu'il définit comme la violence mythique dans sa *Critique de la violence*.

4.3. Tragédie grecque chez Rosenzweig

Pour réfléchir sur la tragédie grecque, Benjamin se réfère à *L'Étoile de*

[463] *Ibid*., p. 112-113 ; GS 1 : 285-286.

rédemption de Franz Rosenzweig. Selon celui-ci, ce qui caractérise le héros tragique est le « silence » : « Le héros tragique n'a qu'un langage qui lui corresponde parfaitement : le silence. Il en est ainsi dès le début. Le tragique s'est forgé, pour cette raison justement, la forme esthétique du drame, qui permet de présenter le silence. »[464] Et le silence permet au héros tragique d'être Soi, qui n'a aucune relation extérieure, et qui est dans son intériorité : « En se taisant, le héros rompt les ponts qui le relient à Dieu et au monde et il s'arrache aux paysages de la personnalité, qui par la parole trace ses limites et s'individualise face à d'autres, pour se hisser dans la solitude glaciale du Soi. »[465] De même que chez Heidegger, le *Dasein* s'arrache du *Mitdasein*, le héros tragique s'arrache de toute relation extérieure. En se taisant, il devient ainsi le Soi solitaire sans relation. Par là, le tragique atteint la sphère du « méta- », de « réalité » et de « fond » : « Le mythique de la métaphysique fondait le royaume du Beau dans la clôture excluante de la forme externe, le plastique de la cosmologie métalogique fondait l'œuvre d'art, la belle chose, dans la clôture en soi de la forme interne ; de même le tragique de la psychologie métaéthique pose dans le silence éloquent du Soi le fondement de la compréhension sans parole, compréhension qui permet seule à l'art de devenir une réalité. C'est le fond qui émerge ici. »[466] En ce qui concerne la notion de « méta- », au début de *L'Étoile de la rédemption* Rosenzweig l'introduit pour définir ce qui est irréductible au Tout, alors que toute philosophie est la philosophie du Tout, qui insiste sur la totalité universelle de sa pensée et qui ne connaît pas son extériorité. Pour Rosenzweig il s'agit de ce qui est considéré comme irréductible à la totalité. Pour Rosenzweig, en premier lieu, c'est la mort de l'individu singulier et solitaire, de même que chez Heidegger le *Dasein* authentique est l'*être-pour-la-mort*, qui est irréductible à l'anonymat rassurant du On : « En effet, il est bien évident qu'un Tout ne saurait mourir et que dans le Tout rien ne mourrait. Seul le singulier peut mourir, et tout ce qui est mortel est solitaire. Que la philosophie doive exclure du monde le singulier, cette ex-clusion [*Ab-schaffung*] du quelque chose est aussi la raison pour laquelle elle ne peut être qu'idéaliste. »[467] La philosophie doit prétendre être universelle, et elle ne peut pas reconnaître sa mort en tant que finitude. Forcément elle doit exclure tout ce qui est irréductible à elle-même. Elle n'est donc qu'idéaliste, c'est-à-dire qu'elle ne touche pas de la réalité. Et la mort est la réalité, qui est irréductible au Tout. Concernant le Tout, Rosenzweig pense que le

[464] Rosenzweig, Franz, *L'Étoile de la rédemption*, p. 117.

[465] *Ibid*., p. 117.

[466] *Ibid*., p. 121.

[467] *Ibid*., p. 20-21.

Tout se compose de ses trois parties : homme, monde et Dieu. Et il s'agit de la partie de l'homme qui est irréductible au Tout, de la partie du monde qui est irréductible au Tout et de la partie de Dieu qui est irréductible au Tout. Là Rosenzweig utilise le préfixe « méta- » : la « métaéthique » vise l'irréductibilité de l'homme au Tout ; la « métalogique » vise l'irréductibilité du monde au Tout ; la « métaphysique » vise l'irréductibilité de Dieu au Tout. La notion de « méta- » a ainsi pour fonction d'indiquer la position irréductible de chacune des trois sphères. La compréhension de la tragédie grecque par Rosenzweig repose sur cette idée de « méta- » ou de « réalité ». Le héros tragique solitaire et sa mort touchent ce qui est irréductible au Tout. Là Rosenzweig introduit encore la notion de « fond » : l'irréductible est le fond. Le fond n'est pas la relation, mais le fond d'un individu singulier est immédiat au fond d'autres individus singuliers : « Et ce fond n'est pas le monde, car si celui-ci est commun à tous, c'est de telle sorte que chacun a en elle sa part individuelle, son point de vue particulier. Il faut que le fond soit quelque chose d'immédiatement pareil, quelque chose que les hommes ne partagent pas entre eux comme le monde qui leur est commun, mais quelque chose qui est pareil chez tous. Et ce n'est que l'humain tout simplement, le Soi. Le Soi est cette part de l'homme qui est condamnée au silence et qui pourtant est immédiatement comprise partout. Il suffit de le rendre visible, de le "présenter", pour éveiller pareillement chez l'autre le Soi. »[468] De même que la monade sans relation contient l'univers, le Soi solitaire sans relation a le fond. Comme nous l'avons vu, la monadologie leibnizienne a sa difficulté théorique : comment peut-on réconcilier l'isolement de la monade et l'idée de l'univers de toutes les monades dans une monade isolée. De même que la monade, le Soi chez Rosenzweig n'a pas de relation avec d'autres Soi ; pourtant, de même que la monade, il atteint le fond qui est pareil chez d'autres. Il semble que l'idée rosenzweigienne de tragédie grecque répond à ce problème par la notion d'immédiateté : un Soi est immédiat à d'autres Soi. Le fond n'est pas la communauté des Soi différents. On pourrait dire qu'il est la communauté immédiate des Soi identiques. Le silence permet ainsi au héros tragique d'être le Soi solitaire qui est irréductible au Tout, et d'atteindre le fond en tant que communauté immédiate de tous les individus solitaires.

4.4. La différence entre Benjamin et Rosenzweig sur la tragédie grecque

[468] *Ibid.*, p. 122.

Benjamin comprend cette notion rosenzweigienne de silence, en la liant à ses notions de destin et de sacrifice. Le Tout correspond à l'ancienne loi, et l'irréductible correspond à la communauté nouvelle édifiée par la mort du héros tragique. Selon Benjamin, le silence repose sur l'incommensurabilité du langage de communauté nouvelle avec celui de communauté ancienne. Cette incommensurabilité impose au héros tragique de se taire dans la communauté ancienne. Et ce qui est important est qu'il appartienne à la fois à ces deux communautés incommensurables : son corps appartient à la communauté ancienne ; pourtant, son langage appartient à la communauté nouvelle. Donc il y a l'incommensurabilité entre son corps et son langage : il doit se taire dans la communauté ancienne ; et il doit mourir pour entrer dans la communauté nouvelle : « Le contenu des œuvres héroïques appartient, comme le langage, à la communauté. Comme elle le renie, il fait silence, par la bouche du héros. Et celui-ci est contraint formellement de faire entrer dans les limites du Soi physique toute action, tout savoir, avec une violence d'autant plus forte que leur effet extérieur pourrait être plus grand, plus étendu. Ce n'est qu'à sa physis, et non au langage, qu'il doit de pouvoir défendre sa cause, et c'est pourquoi il ne peut le faire que dans la mort. »[469] Si le héros tragique se détache de la communauté ancienne, cela signifie sa mort, parce que cette communauté ancienne est le cadre même de sa vie physique. La mort est donc indissociable du héros tragique, parce que celui-ci doit générer la communauté nouvelle. Il « recule en frissonnant devant la puissance de la mort, une chose familière qui lui appartient et qui demeure en lui. En effet, sa vie découle de sa mort, qui n'est pas sa fin, mais sa forme. Car l'existence tragique ne trouve sa justification que parce que dès le début les frontières de sa vie, celle du langage ou celle du corps, lui sont imparties, sont instituées à l'intérieur de lui-même. »[470] La mort est ainsi censée être inclue dans la vie du héros tragique, et celle-là est comprise comme le développement continuel de celle-ci. On peut ainsi faire remarquer une double nature de la mort du héros tragique : certes, la mort indique la discontinuité entre les communauté ancienne et nouvelle, parce que le héros tragique doit physiquement mourir ; mais elle indique aussi la continuité, parce qu'elle assure la survie spirituelle du héros tragique. Là, Benjamin introduit la notion d'âme : alors que le héros tragique meurt physiquement, son âme est conservé et sauvé : « son âme, passant dans la parole d'une communauté encore lointaine, est sauvée

[469] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 114 ; GS 1 : 287.

[470] *Ibid*., p. 121 ; GS 1 : 293.

[*hinübergerettet*]. »[471] La mort du héros tragique assure ainsi la continuité entre les communautés ancienne et nouvelle. Le modèle de la tragédie grecque montre donc la continuité entre le profane et le transcendant. Et on peut aussi faire remarquer la différence de la lecture de la tragédie grecque entre Benjamin et Rosenzweig. Comme nous l'avons vu, Rosenzweig rapport sa lecture de la tragédie grecque à sa notion de « méta- » irréductible au Tout : il voit plutôt la discontinuité entre la nouvelle communauté et la vie du héros tragique. Par contre, Benjamin voit plutôt la continuité.

4.5. L'absence de l'expérience transcendante dans le drame baroque

Ensuite, abordons le drame baroque allemand. Ce que démontre Benjamin sur celui-ci, c'est qu'il n'excède pas sa forme, et qu'il ne touche aucunement du transcendant. Il marque la discontinuité entre le profane et le transcendant. Cela distingue le *Trauerspiel* (drame baroque allemand) de la *Tragödie* (tragédie greque). Le *Trauerspiel* n'excède pas sa forme profane, alors que, en se dégageant de la communauté profane, le héros tragique est sauvé à l'au-delà. À la différence de la tragédie, le *Trauerspiel* n'atteint aucunement le transcendant. Benjamin dit : « Celui-ci [le passé du *Trauerspiel*] remonte très loin, jusqu'à un tournant dans l'histoire de l'esprit grec lui-même : la mort de Socrate. Socrate mourant a donné naissance au drame du martyr, comme parodie de la tragédie. »[472] La mort de Socrate est différente de celle du héros tragique. Benjamin explique cette différence comme suit : « Ce cycle [le cycle de Socrate] est une profanation exhaustive de la légende héroïque, parce qu'elle abandonne à la raison ses paradoxes démoniques. De l'extérieur, bien sûr, la mort du philosophe ressemble à la mort tragique. C'est un sacrifice expiatoire, selon la lettre d'une loi ancienne, une mort sacrificielle qui fonde une communauté en vertu d'une justice à venir. Mais c'est justement cette concordance qui met en lumière ce qu'il en est au fond du caractère agônal du véritable tragique : de cette lutte muette, de cette course silencieuse du héros, qui a fait place, dans les dialogues, à un déploiement si brillant du discours et de la conscience. »[473] Le dialogue de Socrate est complètement différent du silence du héros tragique. Par le silence, le héros tragique se dégage de sa

[471] *Ibid.*, p. 115 ; GS 1 : 288.

[472] *Ibid.*, p. 120 ; GS 1 : 292.

[473] *Ibid.*, p. 120 ; GS 1 : 292, traduction modifiée.

communauté, et par sa mort il détruit l'unité de sa communauté pour fonder une nouvelle communauté. Mais par le dialectique, Socrate vit dans sa communauté. Et sa mort ne signifie aucunement son dégagement de sa communauté : « Socrate regarde la mort en face comme un mortel […] mais il reconnaît en elle quelque chose d'étranger, au-delà de quoi il s'attend à se retrouver, dans l'immortalité. »[474] Socrate croit ainsi qu'il peut rester dans sa communauté après sa mort, grâce à son immortalité. Donc sa mort n'a qu'une tentative immanente à sa communauté. La mort de Socrate indique la totalité de sa communauté ou l'inexistence de l'extérieur de la communauté profane, c'est-à-dire l'inexistence de l'au-delà. Alors le dialogue dans la communauté est le langage du *Trauerspiel*. Donc le *Trauerspiel* n'excède pas sa forme et il est clos sur lui-même.

4.6. L'état d'exception et le drame baroque

Pour clarifier cette clôture du drame baroque allemand, Benjamin se réfère à *La Dictature* de Carl Schmitt, et là il voit ce qu'il appelle la théorie du souverain baroque. On va alors tourner les yeux au fait que, en 1930, Benjamin écrit une lettre à Carl Schmitt et lui envoie son livre sur le drame baroque allemand accompagné de la remarque suivante : « Vous remarquez très vite combien ce livre vous doit dans sa présentation de la doctrine de la souveraineté au XVII^{e} siècle. Permettez-moi de vous dire, en outre, que grâce à vos méthodes de recherche de philosophie de l'État j'ai trouvé, dans vos œuvres ultérieures, particulièrement *La Dictature*, une confirmation de mes méthodes de recherche en philosophie de l'art. »[475] Cette remarque montre clairement comment Benjamin comprend le drame baroque allemand et l'idée juridique de souveraineté de Schmitt : le roi en tant que personnage principal du drame baroque allemand n'est compréhensible qu'avec l'idée juridique de souveraineté au XVII^{e} siècle que met en évidence Schmitt dans *La Dictature*. La « doctrine de la souveraineté au XVII^{e} siècle » est celle de la dictature de commissaire. Dans notre premier chapitre, nous avons comparé la dictature de commissaire à la violence conservatrice de droit. Comme nous l'avons vu, la dictature de commissaire légifère dans l'état d'exception, et

[474] *Ibid*., p. 121 ; GS 1 : 293.

[475] Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, Édition du Seuil, p. 144.

elle abandonne sa charge après avoir rempli sa mission de mettre fin à cet état d'exception. Schmitt voit ainsi dans la dictature de commissaire le va-et-vient entre l'état normal et l'état d'exception. Et nous avons constaté que ce va-et-vient correspond à l'histoire en tant que va-et-vient dialectique entre le droit et la violence que montre Benjamin dans sa *Critique de la violence*. Si Benjamin considère la dictature de commissaire comme la doctrine du souverain baroque, cela signifie qu'il pense que la clôture du drame baroque allemand correspond au va-et-vient entre l'état normal et l'état d'exception : ce va-et-vient ne touche aucunement au transcendant. La tragédie grecque considère que le destin, qui appartient à l'état d'exception, est l'extériorité du monde terrestre. Certes, le drame baroque allemand considère aussi l'état d'exception comme l'extériorité. Mais pour le drame baroque allemand, l'état d'exception n'est pas la pure extériorité de l'état normal : il n'est que l'extériorité qui est réductible à l'état normal et au droit. Par contre, la pure extériorité du droit est irréductible au droit. L'histoire en tant que va-et-vient entre le droit et la violence ne touche aucunement de cette pure extériorité. La lettre de Benjamin à Schmitt permet ainsi de comprendre l'identité entre la clôture du drame baroque allemand et l'histoire en tant que va-et-vient entre l'état normal et l'état d'exception, ou entre le droit et la violence. Et cette identité permet à Benjamin de dire dans *Origine du drame baroque allemand* : « Le souverain est le représentant de l'histoire. »[476] Le héros du drame baroque allemand représente l'histoire en tant que va-et-vient dialectique entre le droit et la violence. Ou bien, par là, on peut clarifier la différence entre le drame baroque allemand et la tragédie grecque. Benjamin dit : « Son contenu [du *Trauerspiel*], son véritable objet, c'est la vie historique, telle que l'époque se la représentait. C'est en cela qu'il diffère de la tragédie. Car l'objet de celle-ci, c'est le mythe, non l'histoire […]. » L'objet du drame baroque allemand est l'histoire, alors que celui de la tragédie grecque est le mythe, qui considère l'état d'exception comme la rédemption. Alors que la tragédie grecque décrit l'opposition entre l'état normal et l'état d'exception, le drame baroque considère cette opposition comme le continuum de l'histoire, et il indique qu'il y a le dehors de ce continuum, qu'il ne peut jamais saisir.

4.7. La théorie de la souveraineté baroque

[476] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 65 ; GS 1 : 245.

Dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin vise à clarifier l'immanence du héros du drame baroque dans l'histoire. D'abord, il clarifie que le souverain baroque représente l'histoire. Là il traite du tyrannicide, en se référant explicitement à la *Théologie politique* de Carl Schmitt. Parce que le souverain exécute la loi, le tyrannicide est la destruction de l'ordre juridique normal. La tyrannie de l'usurpateur n'offre pas l'ordre juridique, parce que l'usurpateur n'est qu'un violateur de la loi. Pour restaurer l'état normal, il faut donc éliminer l'usurpateur. Mais la question est la suivante : qui peut le faire ? « Mais la discussion s'établit sur la question de savoir si le signal de son assassinat [de l'usurpateur] pouvait être donné par le peuple, ou plus exactement par son rival prétendant au trône, ou seulement par la Curie. »[477] Au Moyen Âge, celui peut restaurer l'état normal est la Curie. Il s'agit ici de la légitimité pour éliminer l'usurpateur. Lors de la tyrannicide, la loi est suspendue. Il n'y a alors aucun sujet légalement légitime dans l'état de la loi suspendue, c'est-à-dire dans l'état d'exception. Qui peut légitimement éliminer l'état d'exception ? *Quis judicabit ?* Il s'agit ici de la légitimité qui précède la légalité. Comme nous l'avons vu, selon l'« augustinisme politique », l'Église détient cette légitimité. La légitimité de l'Église s'appuie sur Dieu, étant supérieur à l'ordre juridique profane. L'Église précède l'ordre juridique profane, parce qu'elle est l'intermédiaire entre Dieu et l'ordre profane. Pourtant, le protestantisme rejetait la revendication théocratique de l'Église. Le protestantisme nie l'autorité de l'Église, et il sépare l'autorité séculière de l'Église : « L'invulnérabilité absolue du souverain avait été défendue victorieusement devant la Curie. »[478] Les penseurs sympathisants de la Réforme et des Lumières voient ici le retrait de la religion et la reconstruction des institutions sur une base rationnelle. Pourtant, Carl Schmitt voit ici la sécularisation comme le transfert du théologique dans le politique. Schmitt pense que, après la chute de l'autorité de l'Église, cette légitimité théologique est transférée dans le domaine profane, c'est-à-dire dans le souverain séculier. Selon Benjamin, ce transfert marque le baroque. Le souverain baroque est le souverain séculier qui se substitue à la légitimité de l'Église, et qui peut décider et finir l'état d'exception : « celui [le concept de la souveraineté] de l'époque baroque dérive d'un débat sur l'état d'exception et assigne au prince comme fonction principale le soin d'éviter cet état. Dans l'état d'exception, si celui est amené par la guerre, la révolution ou d'autres catastrophes, le prince régnant est destiné d'emblée à exercer le pouvoir

[477] *Ibid.*, p. 65 ; GS 1 : 245.

[478] *Ibid.*, p. 65 ; GS 1 : 245.

dictatorial. »[479] Le souverain baroque détient la légitimité dans l'état d'exception et il peut éviter l'état exceptionnel et restaurer l'ordre juridique normal. C'est ainsi que le souverain baroque représente l'histoire en tant que va-et-vient dialectique entre l'état normal et l'état d'exception.

4.8. Le souverain en tant que créature

Ensuite Benjamin clarifie que le souverain baroque en tant que représentant de l'histoire ne peut pas toucher du transcendant, c'est-à-dire du dehors de l'histoire. Il met l'accent sur le souverain comme créature : « Le niveau qui est celui de l'état de créature, le sol sur lequel se déroule le *Trauerspiel*, détermine incontestablement aussi le souverain. À quelque hauteur qu'il trône au-dessus de ses sujets et de l'État, son rang est fixé dans le monde créé, il est le maître des créatures ; mais lui-même reste une créature. »[480] Le souverain baroque n'est qu'une créature, et donc il n'a pas l'omnipotence. Là Benjamin considère l'idée de Luther comme la base de la vision du monde du drame baroque allemand. Depuis Luther, Dieu ne permet plus à la créature d'être sauvée par ses propres actions ou par ses œuvres dans sa vie. Si on est sauvé, c'est seulement en vertu de la grâce du Dieu. Le drame baroque consiste dans cette dévalorisation de nos œuvres dans la vie profane : « Les grands auteurs dramatiques de l'époque baroque étaient luthériens. Alors qu'au cours des décennies restauratrices de la Contre-Réforme, le catholicisme investissait la vie profane de toute la force de sa discipline, le luthéranisme avait eu de tout temps une attitude antinomique à la vie de tous les jours. À la moralité sévère qu'il enseignait pour la conduite bourgeoise de la vie répondait son refus des "œuvres". En leur déniant tout effet surnaturel particulier sur le plan spirituel, en obligeant l'âme à s'en remettre à la grâce de la foi et en faisant du domaine politico-temporel le lieu d'épreuve d'une vie sans rapport immédiat à la religion, destinée à témoigner des vertus bourgeoises, il a certes instauré dans le peuple un sens rigoureux de l'obéissance à l'autorité, mais chez les grands, en revanche, la mélancolie. »[481] L'idée de Luther consiste ainsi à séparer la vie profane de la volonté de Dieu. Et par cette séparation, Luther dévalue la vie profane. Pourtant, la mélancolie de

[479] *Ibid*., p. 65-66 ; GS 1 : 245-246.

[480] *Ibid*., p. 86 ; GS 1 : 263-264.

[481] *Ibid*., p. 149 ; GS 1 : 317.

la créature s'oppose à cette dévalorisation : « La vie elle-même refusait de se plier à ces vues. Elle a le sentiment profond qu'elle n'est pas faite pour être seulement dévalorisée par la foi. Au plus profond d'elle-même, elle est saisie d'horreur à la pensée que toute l'existence pourrait se dérouler ainsi. Elle s'indigne devant l'idée de la mort. »[482] Contrairement à Luther, le souverain baroque glorifie la vie profane et l'histoire. En tant que créature, il n'essaie aucunement de dépasser la discontinuité entre Dieu et le monde terrestre, il se contente d'être immanent dans l'histoire. Le souverain baroque consiste donc à *retarder* la fin de l'histoire : « Dans la pensée théologico-juridique si caractéristique de ce siècle, c'est l'exaltation retardatrice de la transcendance qui s'exprime ; c'est elle qui est à l'origine du ton provocant avec lequel le baroque met l'accent sur le caractère terrestre des choses. Comme antithèse à l'idéal historique de la restauration, il voit en effet l'idée de la catastrophe. Et c'est à cette situation antithétique que se réfère la théorie de l'état d'exception. »[483] La pensée théologico-juridique du baroque consiste à retarder la transcendance, c'est-à-dire la montée vers le royaume de Dieu. Dans ce sens, le baroque est satanique et catastrophique. La catastrophe indique la discontinuité entre Dieu et le monde profane, et l'impossibilité de la restauration de la communauté des hommes à la main de Dieu. L'état d'exception en tant qu'œuvre du souverain baroque ne touche aucunement de la sphère de Dieu, et il reste dans le monde terrestre. Le baroque n'a donc aucun élément eschatologique : « Il n'y a pas d'eschatologie baroque ; mais c'est précisément pour cette raison qu'il y a un mécanisme du monde, où toutes les existences terrestres sont rassemblées et exaltées avant d'être livrée à leur fin. »[484] Le baroque se contente de ne pas dépasser la discontinuité entre le royaume de Dieu et le monde terrestre, et d'être loin du royaume de Dieu. Et il donne de l'importance à la vie profane, en retardant la mort en tant que transcendance. Il semble que cette immanence dans le monde profane soit étroitement liée à la question de la vie sacralisée dans la modernité, que pose Benjamin dans sa *Critique de la violence*. C'est parce que ce qui se passe dans l'idée baroque est précisément la sacralisation de la vie profane par rapport à l'ordre transcendant. S'il en est ainsi, la sacralisation de la vie dans la modernité provient théoriquement de la théologie de Luther ou de la réaction mélancolique contre cette doctrine. Pour les hommes modernes qui sont éloignés du salut, la vie nue qui n'a aucun élément métaphysique succède la place du royaume de Dieu. Le drame baroque allemand est le

[482] *Ibid*., p. 150 ; GS 1 : 318.

[483] *Ibid*., p. 66 ; GS 1 : 246.

[484] *Ibid*., p. 66 ; GS 1 : 246.

jeu qui se développe dans cette vie profane.

4.9. Symbole

La question du baroque est la suivante : comment le salut des créatures ou le rétablissement de la communauté des créatures est-il possible dans leur immanence dans le monde terrestre. Dans ce contexte, Benjamin montre la différence entre le symbole et l'allégorie : alors que le symbole est le modèle théorique de la continuité entre l'absolu et le profane, l'allégorie est celui de la discontinuité. En ce qui concerne le symbole, celui-ci indique la relation continuelle entre la forme en tant que sensible et le contenu en tant que métaphysique : « ce concept [de symbole], qui renvoie, pour ainsi dire impérativement, à la liaison intrinsèque entre la forme et le contenu, s'emploie à enjoliver philosophiquement une incapacité qui, faute de s'endurcir dans la dialectique, laisse échapper le contenu dans l'analyse de la forme, et la forme dans l'esthétique du contenu. Car cet abus de langage se produit chaque fois qu'à propos d'une œuvre d'art on parle du "phénomène" d'une "idée" comme "symbole". Le paradoxe du symbole philosophique, c'est-à-dire l'unité de l'objet sensible et de l'objet métaphysique, devient une relation caricaturale entre le phénomène et l'essence. »[485] Le symbole indique ainsi l'unité entre le sensible et le métaphysique, ou entre le phénomène et l'essence. Le symbole correspond donc à la théorie romantique de l'art selon laquelle le développement infini et autonome de la réflexion de l'œuvre d'art atteint la sphère métaphysique en tant que connexion de toutes les œuvres d'art : « Le beau, comme construction symbolique, doit passer sans hiatus au plan du divin. C'est l'esthétique théosophique des Romantiques qui a développé cette idée d'une immanence illimitée du monde moral à l'intérieur du monde esthétique. Mais il y a longtemps que le fondement en avait été établi. Il apparaît assez clairement que le classicisme tend à l'apothéose de l'existence dans l'individu dont la perfection n'est pas seulement morale. Le seul aspect typiquement romantique, c'est que cet individu parfais est situé dans un processus certes infini, mais néanmoins sotériologique, et même sacré. »[486] Par leur idée de développement infini et autonome de l'œuvre d'art, les romantiques insistent sur l'unité entre l'œuvre d'art singulière et particulière et l'absolu en tant que connexion de toutes

[485] *Ibid*., p. 172 ; GS 1 : 336.

[486] *Ibid*., p. 172 ; GS 1 : 337.

les œuvres d'art. D'un autre côté, le baroque refuse cette unité, parce qu'il affirme la discontinuité entre le métaphysique et le séculier. Le symbole n'est donc pas baroque.

4.10. Allégorie

L'allégorie est baroque. Elle indique la « dialectique » baroque. Le baroque est « dialectique » : « À l'opposé, l'apothéose baroque est dialectique. »[487] Cependant, cette « dialectique » n'est ni la dialectique hégélienne, ni le va-et-vient dialectique entre le droit et la violence. Alors que le va-et-vient dialectique entre le droit et la violence constitue le continuum du droit et de la violence, la dialectique baroque est la dialectique entre ce continuum et son extériorité. Et cette dialectique est sans synthèse. Elle est la confrontation entre le métaphysique et le profane, et cette confrontation n'atteint aucunement la réconciliation. Caractérisée par la dialectique baroque, l'allégorie se plonge dans l'abîme entre le métaphysique et le séculier, alors que le symbole est censé inclure le métaphysique à l'intérieur de lui-même : « L'unité de temps de l'expérience symbolique, c'est l'instant mystique, où le symbole recueille le sens dans le lieu caché, dans la forêt, si l'on peut dire, qui est à l'intérieur de lui-même. Par ailleurs, l'allégorie n'est pas exempte d'une dialectique qui lui corresponde, et la sérénité contemplative avec laquelle elle se plonge dans l'abîme qui sépare l'être figuratif [*bildlichem Sein*] et signifier [*Bedeuten*] n'a rien de cette suffisance indifférente, inhérente à l'intention du signe, qui lui semble apparentée. »[488] Dans la vision symbolique, le « signifier » serait lier le séculier et le métaphysique. Mais dans la vision allégorique le « signifier » ne correspond qu'au séculier ou au phénomène, et il n'excède pas la limite qui sépare le séculier du métaphysique. Par contre, l'« être figuratif » correspond exclusivement au métaphysique ou à l'essence, et il est irréductible à l'opération de signifier. En tant que séparation du séculier et du métaphysique, cette dialectique s'oppose à la suffisance du signe, qui unit l'« être figuratif » et ce qui le signifie. Dans cette dialectique, ce qui signifie est clos en lui-même, et il ne signifie pas l'« être figuratif » en tant que métaphysique. Le souverain baroque et l'histoire qu'il fait par sa violence dictatoriale résident dans cette dimension close du « signifier ». Et là, Benjamin introduit sa notion d'histoire-nature

[487] *Ibid*., p. 172 ; GS 1 : 337.

[488] *Ibid*., p. 178 ; GS 1: 342, traduction modifiée.

[*Naturgeschichte*] : « Cette dimension terrestre, celle de l'histoire, que Görres et Creuzer attribuent à l'intention allégorique, est de nature dialectique, puisqu'elle relève de la histoire-nature, de l'histoire primitive de signifier ou de l'intention. Le rapport entre le symbole et l'allégorie peut être défini et formulé avec précision sous la catégorie décisive du temps […]. »[489] Concernant la traduction de *Naturgeschichte*, ni « l'histoire naturelle » ni « l'histoire de la nature » ne serait juste, si ces traductions suggèrent l'identité entre l'histoire et la nature. C'est parce que chez Benjamin, la nature et l'histoire sont les notions qui s'opposent l'une à l'autre, malgré que cette opposition ne soit pas vraiment explicite dans *Origine du drame baroque allemand*. Benjamin l'explique dans la lettre de 1923 à Florens Christian Rang, qui l'aide à préparer sa thèse sur le drame baroque allemand : « les idées sont les étoiles à l'opposé du soleil de la révélation. Elles ne brillent pas au grand jour de l'histoire, elles n'agissent en lui que de manière invisible. Elles ne brillent que dans la nuit de la nature. Dès lors les œuvres d'art se définissent comme des modèles d'une nature qui n'attend aucun jour et donc qui n'attend pas non plus de jour du jugement, comme des modèles d'une nature qui n'est pas la scène de l'histoire ni le lieu où réside l'homme. La nuit sauvée. »[490] On traitera la notion d'idées plus tard. On se contente ici de dire que les idées correspondent au métaphysique. Cette lettre de Benjamin à Rang dit clairement que la nature correspond au métaphysique, alors que l'histoire est le déroulement continuel du destin au monde terrestre. On peut donc dire que la notion de *Naturgeschichte* indique la dialectique baroque en tant que confrontation du métaphysique et du séculier. Pour indiquer la dialectique baroque, sa traduction peut être histoire-nature. L'histoire que fait le souverain baroque est l'histoire profane. La nature est hors de l'histoire, parce qu'il correspond au métaphysique. L'histoire-nature indique la dialectique sans identité où l'histoire séculière ne peut aucunement s'identifier au métaphysique. Et le rapport entre le symbole et l'allégorie est défini sous la catégorie du temps, c'est-à-dire de l'histoire : dans le symbole l'histoire finit, et elle passe au royaume de Dieu ; d'autre côté, dans l'allégorie, l'histoire retarde sa fin et reste séparée du royaume de Dieu : « Alors que dans le symbole, par la sublimation de la chute, le visage transfiguré de la nature se révèle fugitivement dans la lumière du salut, en revanche, dans l'allégorie, c'est la *facies hippocratica* de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme un paysage primitif pétrifié. »[491] L'histoire baroque et

[489] *Ibid*., p. 178 ; GS 1: 342, traduction modifiée.

[490] Benjamin, Walter, *Correspondance*, t. 1, p. 295-296.

[491] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 178 ; GS 1 : 343.

allégorique est caractérisée par la *facies hippocratica*, parce qu'il n'existe de salut dans cette histoire, tant que le salut signifie le passage à la communauté de Dieu.

4.11. L'allégorie en tant que seuil qui tend vers la métaphysique

Aux yeux de l'allégoriste, la forme du *Trauerspiel* n'a pas de continuité avec son contenu en tant que sphère métaphysique. Cela annule le modèle traditionnel d'interprétation de l'œuvre d'art selon lequel on doit chercher sa signification cachée derrière la forme de l'œuvre d'art. L'action de signifier du drame baroque allemand ne touche aucunement à la sphère métaphysique. Le drame baroque allemand est donc défini comme la forme d'œuvres d'art dans laquelle la signification est libérée du contenu : « Chaque personnage, chaque objet, chaque combinaison peut en signifier n'importe quelle autre. Cette potentialité émet sur le monde profane un jugement sévère, mais juste : elle le définit comme un monde où le détail n'a pas vraiment d'importance. Pourtant, et surtout si l'on est au fait de l'écriture allégorique, on ne manquera pas de reconnaître que tous les accessoires de la signification, précisément parce qu'ils renvoient à d'autres objets, acquièrent une puissance qui les rend incommensurables aux choses profanes et les fait accéder à un plan supérieur, et qui parfois va même jusqu'à les sacraliser. »[492] Séparé de l'« être figuratif », la signification des choses du *Trauerspiel* n'est qu'arbitraire par rapport à l'être figuratif. Dans le *Trauerspiel*, il y a alors le *Spiel* des signifiants. Là chaque élément peut en signifier n'importe quel autre : il n'existe l'unité rigide entre l'« être figuratif » et le signifier. Et Benjamin voit paradoxalement l'accès à l'être figuratif dans ce jeu libre du signifier. Certes, le *Trauerspiel* est séparé de l'être figuratif en tant que métaphysique ; mais par là, à son intérieur il peut librement changer le système de signification. Cette liberté indique qu'il s'émancipe complètement de l'unité avec le métaphysique. Benjamin pense que par cette émancipation, le *Trauerspiel* accède paradoxalement à l'« être figuratif » ou au métaphysique. Le *Trauerspiel* accède au métaphysique, mais autrement que l'unité entre le séculier et le métaphysique. Il le fait, en s'émancipant de sa liaison avec le métaphysique. Ce qu'il fait est donc à la fois de s'émanciper du métaphysique, et d'accèder au métaphysique. La dialectique baroque est ainsi caractérisée par ces deux aspects contradictoires : « Cette dialectique religieuse du contenu a pour corrélation

[492] *Ibid.*, p. 187 ; GS 1 : 350-351.

formelle celle de la convention et de l'expression. Car l'allégorie est les deux à la fois ; et convention [*Konvention*] et expression [*Ausdruck*] sont par définition contradictoires. Mais de même que d'une manière générale la théorie baroque concevait l'histoire comme événements créés [*erschaffenes Geschehn*], l'allégorie en particulier, dans la mesure où elle est une convention, comme toute écriture, sera une convention créée, comme l'écriture sacrée. »[493] L'allégorie est à la fois convention et expression. Et la convention et l'expression sont contradictoires : la convention serait la convention entre les signifiants du *Trauerspiel*, c'est-à-dire qu'elle est séparée du métaphysique ; par contre, l'expression serait l'ex-pression [*Aus-druck*] du métaphysique, c'est-à-dire qu'elle est l'expérience du dépassement de la limite entre le métaphysique et le séculier. La création correspondrait aussi à cette idée d'expression. Ainsi la convention indique la discontinuité avec le métaphysique, alors que l'expression ou la création indique la continuité avec le métaphysique. Par sa séparation du métaphysique, l'allégorie accède du métaphysique. Donc elle n'est pas la convention, mais elle est la convention créée. Certes, elle est séparée du métaphysique, elle est le conflit éternnel entre le métaphysique et le séculier. Elle n'atteint jamais le traité de paix, elle n'atteint que la trêve sans fin du conflit : l'allégorie est « la synthèse qui dans l'écriture allégorique résulte du conflit entre l'intention théologique et l'intention artistique, dans le sens d'une *treuga dei* plutôt que d'un traité de paix entre les positions adverses »[494] ; mais cela ne signifie pas qu'elle n'abandonne l'accès au métaphysique. Elle tend vers le métaphysique par son conflit avec le métaphysique sans réconciliation. Benjamin explique cette nature complexe de l'allégorie comme suit : « Le caractère sacré de l'écriture est inséparable de l'idée d'une codification rigoureuse. Car toute écriture sacrale se fixe dans des systèmes complexes qui finissent par en former un seul, immuable, ou du moins qui tendent vers cette fin. »[495] L'allégorie en tant que dialectique du séculier avec le métaphysique sans identité est le seuil qui tend vers le métaphysique d'une manière complexe. Et Benjamin compare cette manière complexe à la hiéroglyphique : « Si l'écriture veut maintenir son caractère sacral – elle sera toujours concernée par le conflit entre sa valeur sacrée et la nécessité profane d'être comprise –, elle tend à la formation de systèmes complexes, à la hiéroglyphique. C'est ce qui se produit dans le baroque. »[496] La hiéroglyphique est ici considérée comme l'écrit

[493] *Ibid.*, p. 188 ; GS 1 : 351, traduction modifiée.

[494] *Ibid.*, p. 190 ; GS 1 : 353.

[495] *Ibid.*, p. 188 ; GS 1 : 351.

[496] *Ibid.*, p. 188 ; GS 1 : 351.

indéchiffrable : on ne peut pas saisir ce qu'elle signifie à l'origine. La hiéroglyphique est l'écrit séparé de sa signification originelle. Mais cela ne nie pas le fait que cet écrit tend vers sa signification originelle, malgré qu'on ne puisse jamais la saisir. Telle est la dialectique baroque et allégorique.

4.12. Allégorie en tant que ruine

Le travail de l'allégoriste est donc de libérer l'écrit de son unité avec son contenu, et de le mettre en jeu libre. Là Benjamin compare l'allégoriste avec le romantique. Comme nous l'avons vu, les romantiques cherchent le développement infini et organique de l'œuvre d'art jusqu'à la communauté parfaite de toutes les œuvres d'art. Par contre, l'allégoriste refuse cette continuité organique entre le métaphysique et l'œuvre d'art particulière et séculière. Benjamin dit que son travail est de transformer l'œuvre d'art en un écrit « stimulant » : « Là où le romantisme valorise dans sa critique l'image parfaite au nom de l'infini, de la forme et de l'idée, le regard aigu de l'allégorie transforme d'un seul coup les choses et les œuvres en un écrit stimulant [*erregende Schrift*]. »[497] L'écrit allégorique est un écrit qui stimule. Ou bien Benjamin compare l'allégorie avec le symbole. Comme nous l'avons vu, alors que le symbole consiste dans l'identité entre le métaphysique et le séculier, l'allégorie refuse cette identité. Benjamin dit que l'allégorie est un écrit qui « surprend » : « Pour contrebalancer la plongée dans les abîmes de la méditation, l'allégorie doit sans cesse surprendre. Le symbole, au contraire, reste obstinément identique à lui-même, comme l'avaient compris les mythologues romantiques. »[498] En tout cas, ces deux notions de « stimuler » et de « surprendre » sont les notions qui servent à refuser l'identité romantique et symbolique entre le métaphysique et le séculier. L'allégorie « stimule » et « surprend » cette identité. En plus, Benjamin souligne le culte baroque de la « ruine » : « La physionomie allégorique de l'histoire-nature, que le *Trauerspiel* met en scène, est vraiment présente comme ruine. Avec elle, l'histoire est entrée dans le théâtre [*in den Schauplatz sich verzogen*] de manière sensible. Et dans cette forme, l'histoire n'est pas modelée, figurée comme le processus d'une vie éternelle, mais bien plutôt comme celui d'un déclin inéluctable. Ainsi l'allégorie reconnaît-elle qu'elle est au-delà de la beauté. Les

[497] *Ibid.*, p. 189 ; GS 1 : 352.

[498] *Ibid.*, p. 197 ; GS 1 : 359.

allégories sont au domaine de la pensée ce que les ruines sont au domaine des choses. D'où le culte baroque de la ruine. »[499] L'allégorie est hors de la beauté. Cela signifie qu'elle est hors du métaphysique, si on considère la beauté comme la notion qui n'est compréhensible que dans sa relation avec Dieu. L'allégorie n'est donc pas le processus continuel d'une vie éternelle qui consiste dans la continuité entre le séculier et le métaphysique, mais elle est la ruine sans unité. Et aux yeux de l'allégoriste, l'histoire est aussi la ruine, parce qu'elle est close dans la forme séculière du théâtre baroque, et qu'elle n'atteint jamais le métaphysique. La ruine indique la séparation complète entre l'écrit et sa signification originelle. Dans le *Trauerspiel* en tant que ruine, les signes signifient n'importe quel autre, arbitrairement par rapport à leur signification originelle. C'est pourquoi, ce que montre le *Trauerspiel* est la combinaison des signes : « Le poète n'a pas le droit de masquer son activité combinatoire, puisqu'au contraire le centre de toute son activité intentionnelle était moins le tout en tant que tel que sa construction manifeste [*offenbare Konstruction*]. »[500] L'écrit baroque montre ainsi la construction arbitraire des signes qui refuse leur identité avec le métaphysique.

4.13. L'exclusion et le toucher

L'allégorie et l'histoire sont séparées de l'unité avec le métaphysique. Elles ne sont donc pas le processus continuel de la vie, mais elles en sont les ruines. La mort et le jeu arbitraire de la signification les caractérisent. Là Benjamin introduit la notion de l'état de péché : « La signification et la mort sont autant mûries dans le développement de l'histoire [*gezeitigt in historischer Entfalung*] qu'elles sont, en tant que germes, étroitement imbriqués l'un dans l'autre dans l'état de péché de la créature exclue de la grâce. »[501] Pour Benjamin, la signification, la mort et l'histoire appartiennent ainsi à l'état de péché. Comme nous l'avons vu, dans son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin définit l'état de péché comme la sortie de la communauté immédiate de tous les langages. De même, dans *Origine du drame baroque allemand*, l'état de péché indique que le séculier et l'histoire sont exclus de l'unité originelle et métaphysique. Et l'histoire est l'histoire retardée par l'état

[499] *Ibid*., p. 190-191 ; GS 1 : 353-354

[500] *Ibid*., p. 192 ; GS 1 : 355, traduction modifiée.

[501] *Ibid*., p. 179 ; GS 1 : 343, traduction modifiée.

d'exception du souverain baroque, où se passe le va-et-vient dialectique du droit et de la violence. C'est pourquoi, on pourrait dire que ce que fait l'allégorie par le jeu arbitraire de la signification des signes est la fondation d'une nouvelle loi qui définit la signification des signes. L'allégorie correspondrait à la violence fondatrice de droit, et elle correspondrait donc à la violence mythique. De même que la fondation du droit par la violence mythique s'oppose à la justice de la violence divine, la construction combinatoire de la signification des signes par l'allégorie s'oppose au métaphysique.

Pourtant, comme nous l'avons vu, Benjamin pense que par cette opposition entre le métaphysique et le séculier, l'allégorie accède paradoxalement au métaphysique, de même que la violence mythique accède à la violence divine par son processus d'expiation. Benjamin conclut sur le travail de l'allégoriste comme suit : « Si l'objet devient allégorique sous le regard de la mélancolie, celle-ci lui enlève la vie, il demeure comme un objet mort, mais assuré dans l'éternité, et c'est ainsi qu'il se présente à l'allégoriste, livré à son bon plaisir. Voici ce que cela signifie : il sera désormais tout à fait hors d'état d'émettre une signification, un sens ; il n'a d'autre signification que celle que lui donne l'allégoriste. Celui-ci la dépose en lui, dans un geste de condescendance : voilà sa réalité, non pas psychologique, mais ontologique. Dans la main de l'allégoriste, la chose devient autre chose, il parle ainsi d'autre chose, et elle devient pour lui la clé du domaine du savoir caché, l'emblème de ce savoir auquel il rend hommage. »[502] Il semble que la « vie » corresponde ici à l'idée romantique de continuité organique. L'allégoriste sépare son écrit de cette continuité et de la signification originelle. Ce qui est important ici est qu'il devient alors la « clé du domaine du savoir caché », c'est-à-dire qu'il accède au métaphysique sans son identification au métaphysique. Benjamin dit ainsi : « L'allégorie a sa demeure la plus durable à l'endroit où l'éphémère et l'éternel se touchent au plus près. »[503] Dans l'allégorie, le séculier et le métaphysique se touchent « au plus près ». Cependant, cette expression « au plus près » indiquerait que ce toucher est différent de l'identité. Dans l'allégorie le séculier touche et accède au métaphysique autrement que l'identité.

4.14. Mortification

[502] *Ibid.*, p. 197 ; GS 1 : 359.

[503] *Ibid.*, p. 242 ; GS 1 : 397.

Comment la séparation entre le métaphysique et le séculier rend-elle possible le toucher au métaphysique ? Pour répondre à cette question, Benjamin introduit la notion de mortification [*Mortifikation*]. La mortification signifie l'implantation du savoir caché : « Mortification des œuvres : il ne s'agit donc pas de l'éveil de la conscience dans les œuvres vivantes – au sens romantique –, mais de l'implantation [*Ansiedlung*] du savoir dans ces œuvres, qui sont mortes. »[504] La mortification n'est pas le développement autonome de la conscience de soi au sens romantique, mais elle est l'implantation du métaphysique dans les œuvres d'art en tant que ruines. L'implantation n'est pas l'identité, mais elle est la rencontre des deux choses qui ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Cependant, cette rencontre n'est pas joyeuse, mais elle est douloureuse pour l'œuvre d'art séculière. C'est parce que dans cette rencontre le métaphysique apparaît en tant que l'autre, qui n'est aucunement irréductible au séculier. Le métaphysique n'apparaît pas dans l'auto-satisfaction de l'œuvre séculière, mais elle apparaît hors de cette auto-satisfaction. Le métaphysique fait souffrir le profane, et cette souffrance permet à celui-ci d'accéder à celui-là.

Pour clarifier la notion de mortification, en premier lieu, Benjamin se réfère à la philosophie de Descartes, qui est, selon lui, baroque. D'abord, il présente la pensée allégorique du corps humain. De même que l'écrit allégorique est la ruine sans unité métaphysique, le corps humain est la ruine sans unité organique : « Le corps humain ne pouvait faire exception à la loi [*Gebote*] qui commandait de réduire en pièces l'organique afin de recueillir dans ses débris la signification vraie, fixée et scripturaire. Et même, cette loi [*Gesetz*] pouvait-elle être présentée plus triomphalement qu'à propos de l'homme, qui abandonne sa physis conventionnelle, équipée de conscience, pour la disperser dans les multiples régions de la signification ? »[505] L'allégorie impose la loi au corps humain, et cette loi sépare le corps humain de son unité organique avec la conscience, autrement dit avec l'esprit. L'allégorie rend ainsi au corps humain la ruine sans son unité organique avec l'esprit. La loi de l'allégorie définit arbitrairement la signification du corps humain en tant que ruine. Et c'est seulement dans cette mortification du corps humain que la « signification vraie, fixée et scripturaire », c'est-à-dire la signification originaire, est recueillie. La pensée allégorique et baroque du corps humain est ainsi comprise à la même manière que l'écrit allégorique. Ensuite, Benjamin se réfère à la théorie cartésienne des passions : « Ce n'est pas seulement le dualisme de Descartes qui est baroque ; il faut tenir compte, au plus haut degré, de la

[504] *Ibid*., p. 195 ; GS 1 : 357

[505] *Ibid*., p. 234 ; GS 1 : 391.

théorie des passions comme conséquence de l'influence psychophysiologique. Puisque en effet l'esprit est en soi une pure raison, fidèle à elle-même, et puisque seules les influences corporelles le mettent en contact sensible avec le monde extérieur, la violence des tourments [*Qualgewalt*] qu'il subit apparaissait plus facilement comme un fondement des affects violents [*Basis heftiger Affekte*] que ce qu'il est convenu d'appeler les conflits tragiques. »[506] Pour Descartes, la passion indique l'union du corps et de l'esprit : les affects violents de l'extérieur agissent sur le corps, et le corps agit sur l'esprit. L'esprit pâtit ainsi. La passion lie donc le corps et l'esprit. Cependant, cette liaison n'est pas l'identité (si l'identité entre le corps et l'esprit était possible, la philosophie de Descartes ne serait pas le dualisme du corps et de l'esprit), mais la communication entre les deux substances. Ce qui est important pour Benjamin est que ce qui rend cette communication possible est la violence ou les affects violents envers le corps. La violence fait souffrir le corps, et par là le corps peut se communiquer à l'esprit. Si cette théorie cartésienne des passions est baroque, on peut formuler la relation entre l'allégorie et le corps humain comme suit : en tant que violence, l'allégorie fonde la loi qui définit arbitrairement la signification du corps humain, et par là elle sépare le corps de son unité originelle et de l'esprit ; pourtant, cette séparation rend possible l'accès à l'esprit par le corps. Le corps sans unité organique avec l'esprit, c'est-à-dire le cadavre peut accéder à l'esprit.

4.15. Satan

Ensuite, pour développer cette idée baroque de corps ou de cadavre, Benjamin clarifie l'interprétation théologique du baroque : le corps est démoniaque, coupable et satanique. D'abord, Benjamin lie l'allégorie, la mortification du corps et la lutte contre les divinités païennes : « L'affinité matérielle entre le christianisme baroque et celui de Moyen Âge est triple. La lutte contre les divinités païennes, le triomphe de l'allégorie, le martyre de la chair leur sont également nécessaires. Ces motifs sont intimement liés. Ils sont une seule et même chose – comme il apparaît – dans la perspective de l'histoire des religions. »[507] Dans le christianisme baroque et de Moyen Âge, la lutte contre les divinités païennes et la mortification du corps sont une seule et même choses : les

[506] *Ibid*., p. 235 ; GS 1 : 391, traduction modifiée.

[507] *Ibid*., p. 238 ; GS 1 : 394, traduction modifiée.

divinités païennes et le corps sont exclus de la communauté de Dieu, et ils sont donc démoniaques. Dans l'allégorie, les divinité païennes et le corps sont identiques en tant que démons : « […] l'exégèse allégorique indiquait essentiellement deux directions : elle était destinée à établir en termes chrétiens la vraie nature démoniaque des divinités antiques, et servait à la mortification pieuse du corps. »[508] L'allégorie repose alors sur l'idée de l'Église combattante, selon laquelle l'Église doit combattre contre les démons : « Si l'Église avait pu chasser les dieux de la mémoire de ses fidèles sans autre forme de procès, jamais l'allégorèse n'aurait vu le jour. Car elle n'est pas un monument épigonal élevé en souvenir d'une victoire ; au contraire, elle est la parole qui doit exorciser un reste invaincu de vie antique. »[509] L'exégèse allégorique s'appuie ainsi sur l'idée de l'Église combattante, et les divinités antiques sont considérées comme des démons. C'est pourquoi un des motifs de l'allégorie est la lutte contre les divinités païennes. La mortification du corps correspond à ce motif de lutte contre les divinités païennes. De même que les divinités païennes, le corps est démoniaque, et il est donc à mortifier. En plus, il est caractérisé par la culpabilité [*Schuld*] : « dans le domaine des idoles comme dans celui des corps, ce ne fut pas seulement leur caractère éphémère qui apparut comme un trait manifestement établi, mais aussi la culpabilité. C'est la culpabilité qui interdit au signifiant allégorique de trouver en lui-même l'accomplissement de sa signification. »[510] Le corps est à l'état de péché, donc il est coupable. Et cette culpabilité indique qu'il est séparé du métaphysique, et que la signification donnée au corps par l'allégorie n'atteint aucunement la signification originelle. Le corps est ainsi démoniaque et coupable. La nature démoniaque et coupable du corps consiste dans la dialectique baroque, c'est-à-dire dans le conflit sans réconciliation entre le corps et le métaphysique. Cette dialectique baroque culmine dans la figure de Satan : « L'origine de la vision allégorique est dans le conflit entre la physis accablée de péché, instituée par la christianisme, et une *natura deorum* plus pure, incarnée dans le panthéon. Alors que la Renaissance redonnait vie à des éléments païens et la Contre-Réforme à des éléments chrétiens, l'allégorie elle aussi devait se renouveler, puisqu'elle est la forme de leur conflit. Pour le *Trauerspiel*, l'important est que le Moyen Âge a solidement serré dans la figure de Satan le nœud où s'emmêlent le matériel et le démoniaque. Surtout, la concentration des multiples instances païennes en un Antéchrist unique, rigoureusement défini sur le plan théologique, vouait à la matière cette immense et sombre figure de

[508] *Ibid*., p. 240 ; GS 1 : 396.

[509] *Ibid*., p. 240-241 ; GS 1 : 396.

[510] *Ibid*., p. 242 ; GS 1 : 398.

façon bien moins équivoque que les démons. »[511] *Satan* est une notion plus équivoque que le démon, parce que Satan indique la dialectique baroque entre le juste et le mal, alors que le démon indique tout simplement le mal. Le corps matériel apparaît donc la figure de Satan en tant que dialectique baroque, au sens où il est toujours dans le conflit avec le métaphysique. Benjamin clarifie ainsi la relation entre le corps et les idées théologiques : le corps est démoniaque, coupable et satanique.

4.16. Le savoir et le mal

Benjamin lie alors cette interprétation théologique du corps matériel à la lecture de la Bible qu'il montre dans son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Dans cette œuvre, il lie le mal et la connaissance, laquelle expulse les hommes du paradis. De même, dans *Origine du drame baroque allemand*, il lie à la figure de Satan le savoir et l'exclusion de la communauté de Dieu. D'abord il met en évidence les trois caractéristiques de Satan comme suit : « Ce qui séduit, c'est l'illusion [*Schein*] de la liberté – dans l'exploration de l'interdit ; l'illusion de l'indépendance – dans l'exclusion de la communauté des fidèles ; et l'illusion de l'infini – dans l'abîme vide du mal. »[512] L'exclusion de la communauté de Dieu et le mal sont ainsi dissociables de la figure de Satan. En plus, Benjamin y introduit la notion de savoir [*Wissen*], et il la définit avec la notion de mal comme suit : « La forme d'existence [*Daseinsform*] par excellence du mal, c'est le savoir, et non l'action. »[513] Le savoir est donc la forme d'existence du mal. Et Benjamin explique la relation entre le savoir et le mal comme suit : « Celui-ci [fondement d'être du mal] se révèle au contraire dans le mirage d'un royaume de la spiritualité absolue, c'est-à-dire sans Dieu, au moment où ce royaume, lié à la matière comme sa réplique, laisse en premier lieu faire l'expérience concrète du

---

[511] *Ibid*., p. 244-245 ; GS 1 : 400, traduction modifiée. Dans la traduction française, il y a une faute simple mais décisive : « Alors que la *Contre-Réforme* redonnait vie à des éléments *païens* et la *Renaissance* à des éléments *chrétiens*, l'allégorie elle aussi devait se renouveler, puisqu'elle est la forme de leur conflit. » (C'est nous qui soulignons.) Pourtant, l'original est ainsi : « *Indem mit der Renaissance Heidnisches, mit der Gegenreformation Christliches neu sich belebte, mußte auch die Allegorie, als Form ihrer Auseinandersetzung, sich erneuern.* »

[512] *Ibid*., p. 248-249 ; GS 1 : 404.

[513] *Ibid*., p. 248 ; GS 1 : 403, traduction modifiée.

mal. »[514] La liaison entre le savoir, en tant que spiritualité sans Dieu, et la matière, en tant que sa réplique, rend l'expérience du mal possible. Forcément, le savoir est indissociable de Satan, parce que le mal qu'il produit par sa liaison avec le corps matériel est une caractéristique de Satan.

4.17. Tristesse

Comme nous l'avons vu, dans son texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin définit la *Trauer*, c'est-à-dire la tristesse : les choses sont tristes, parce qu'elles sont surdénommées par la connaissance de l'homme exclu du paradis, malgré qu'elles aient leur noms propres donnés par Dieu. La *Trauer* consiste ainsi dans la surdénomination. Dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin comprend la *Trauer* de *Trauerspiel* de la même manière que dans son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*. C'est-à-dire que l'allégorie est la connaissance qui surdénomme : « En tant que triomphe de la subjectivité, en tant qu'aube d'un pouvoir discrétionnaire exercé sur les choses, cette connaissance [connaissance du mal] est l'origine de toute contemplation allégorique. »[515] De même que le langage humain impose aux choses les noms qui ne sont pas leurs noms originels, l'allégorie est la violence qui sépare les choses de leur signification originelle, et qui les met en jeu arbitraire de la signification des signes. Le *Spiel* provoque ainsi la *Trauer*. Pourtant, la *Trauer* seule permet paradoxalement d'accéder aux noms propres de choses

---

[514] *Ibid*., p. 248 ; GS 1 : 403, traduction modifiée. L'original est : « *Dieser vielmehr eröffnet sich mit der Fata morgana eines Reiches der absoluten, das ist gottlosen, Geistigkeit, wie es, als Gegenstück dem Materialischen verbunden, das Böse erst konkret erfahren läßt.* » La traductrice Sibylle Muller le traduit comme suit : « Celui-ci se révèle au contraire dans le mirage d'un royaume de la spiritualité absolue, c'est-à-dire sans Dieu, un royaume lié à la matière comme sa réplique symétrique, dont le mal seul permet de faire l'expérience concrète. » C'est-à-dire qu'elle comprend « *es* » comme objet, et « *das Böse* » comme sujet. Cette compréhension est grammaticalement possible, mais nous ne la soutenons pas. Nous considérons « *es* » comme sujet, et « *das Böse* » comme objet. C'est parce qu'il nous semble que cette phrase vise à clarifier le fondement d'être [*Seinsgrund*] du mal. Si on considérait que le mal rend possible l'expérience d'un royaume du savoir, on ne pourrait pas expliquer ce qu'est le fondement d'être du mal. Nous pensons qu'il est le royaume du savoir lié à la matière.

[515] *Ibid*., p. 252, GS 1 : 407.

et au métaphysique. Pour clarifier cet accès, Benjamin cite une phrase de son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Cependant en l'adaptant à sa théorie de l'allégorie : « Parce qu'elle est muette, la nature déchue est triste. Mais en inversant cette proposition, on pénètre plus profondément encore l'essence de la nature : c'est la tristesse qui la rend muette. Toute tristesse tend vers le mutisme, et c'est infiniment plus que l'incapacité ou l'absence de désir de communiquer. Ainsi, ce qui est triste se sent totalement reconnu par l'inconnaissable. Être dénommé – même si celui qui dénomme est un égal des dieux, un bienheureux – sera peut-être toujours un pressentiment de la tristesse. Mais bien plus encore, ne pas être dénommé, mais seulement lu, dans la lecture incertaine de l'allégoriste, et n'avoir reçu que de lui sa pleine signification. »[516] Benjamin pense ainsi que l'allégorie a la même fonction que la dénomination par le langage humain : elles provoquent la tristesse. C'est parce qu'elles surdénomment les choses, et qu'elles leur imposent leur loi. Séparées de leurs noms propres, les choses sont alors muettes. Pourtant, ce mutisme seul leur permet d'accéder à « l'inconnaissable », c'est-à-dire à leurs noms propres ou à Dieu. L'allégorie est donc le seul salut qui puisse être envisagé malgré tout : « D'un autre côté, plus la nature et l'Antiquité étaient ressenties comme chargées de culpabilité, plus leur interprétation allégorique s'imposait obligatoirement comme le seul salut qui puisse être envisagé malgré tout. Car au milieu de cette dévalorisation voulue de l'objet, l'intention mélancolique reste néanmoins fidèle de la manière incomparable à son être de chose [*Dingsein*]. »[517] En séparant l'objet de son nom propre, l'allégorie reste fidèle à son « être de chose » ou à sa dimension concrète, c'est-à-dire à son nom propre. Certes, l'allégorie n'est qu'abstraite : « Dans la chute même, l'unité du péché et de la signification jaillit comme abstraction devant l'arbre de la connaissance. L'allégorique vit dans des abstractions, et en tant qu'abstraction, en tant qu'aptitude de l'esprit du langage lui-même, il demeure au sein de la chute. Car le bien et le mal, innommables, sans nom, restent en dehors du langage des noms dont l'homme édénique s'est servi pour dénommer les choses et qu'il abandonne dans l'abîme de cette interrogation. »[518] Pourtant, l'allégorie abstraite reste fidèle aux noms propres et concrets de choses.

[516] *Ibid*., p. 242 ; GS 2 : 398.

[517] *Ibid*., p. 243 ; GS 1 : 398, traduction modifiée.

[518] *Ibid*., p. 252-253 ; GS 1 : 407.

4.18. Le salut dans le jeu de la tristesse

Comment cette fidélité est-elle possible ? C'est la question principale de l'*Origine du drame baroque allemand* ; autrement dit, comment le *Trauerspiel* peut-il accéder à son origine ? Pour répondre à cette question, Benjamin introduit la notion de limite [*Grenze*] : « Car dans les visions d'ivresse destructrice précisément, où toutes les choses terrestres tombent en ruines, ce n'est pas tant l'idéal de la descente allégorique [*allegorischen Versenkung*] qui se dévoile, que sa limite. »[519] Ce qu'atteint l'allégorie n'est pas l'identité entre le profane et le spirituel, mais il est la limite du profane. L'allégorie ne peut pas dépasser sa limite. Celle-ci la sépare complètement du métaphysique. Mais c'est justement à sa limite qu'elle touche du métaphysique sans identité. La notion de limite caractérise ainsi la dialectique baroque. À travers sa mortification, le corps matériel en tant que profane atteint sa limite, et celle-ci le sépare complètement de l'esprit. Il devient alors cadavre [*Leiche*] : « Et c'est seulement quand l'esprit devient libre, à la manière des spectres, dans la mort, que le corps est rétabli dans ses droits suprêmes. Seul le cadavre permet à l'allégorisation de la physis de s'affirmer avec énergie : cela va de soi. Et si les personnages du *Trauerspiel* meurent, c'est parce qu'il ne peuvent accéder au pays natal [*Heimat*] allégorique que de cette manière-là, comme cadavres. Ce n'est pas pour être immortel qu'ils périssent, mais pour être des cadavres. »[520] La mortification du corps libère l'esprit du corps, et celui-ci devient alors cadavre. Le cadavre n'indique aucunement l'identité entre le corps et l'esprit, mais il est le corps mort qui est complètement séparé de l'esprit. Le cadavre seul peut néanmoins accéder à son « pays natal » ou à son origine, c'est-à-dire à l'esprit. Ce qui rend cet accès possible est la limite entre le corps et l'esprit : alors que cette limite les sépare, ils se touche l'un à l'autre à cette limite. Et pour faire apparaître celle-ci, il faut dissoudre toute unité organique du corps et de l'esprit, et libérer celui-ci de celui-là. Cette libération signifie que le corps abandonne sa totalité, et qu'il est en face de sa finitude, parce que l'esprit libéré apparaît en tant qu'extériorité pure qui est irréductible au corps. L'esprit en tant qu'extériorité apparaît seulement à la finitude du corps. Benjamin conclut donc sur le mal de l'allégorie comme suit : « L'allégorie reste les mains vides. Le mal par excellence qu'elle abritait comme une profondeur constante n'existe qu'en elle, il n'est rien qu'allégorie, il signifie autre chose que ce qu'il est. Et

[519] *Ibid*., p. 250 ; GS 1 : 405, traduction modifiée.

[520] *Ibid*., p. 235 ; GS 1 : 391-392.

ce qu'il signifie, c'est précisément la non-existence [*Nichtsein*] de ce qu'il présente. »[521] Le mal en tant que jeu arbitraire de la signification n'existe que dans l'allégorie, et il n'existe pas hors de l'allégorie. Ce jeu arbitraire de la signification est en face de la limite, entre son extériorité et lui-même, et il n'est pas capable de la dépasser. L'extériorité refuse toute signification que l'allégorie tente de lui imposer. L'allégorie signifie donc sa non-existence par rapport à son extériorité. Cette expérience rend fini le jeu arbitraire de la signification par l'allégorie, et par là, il se retourne vers son extériorité : « Telle est justement l'essence de la descente mélancolique : ses objets ultimes, où elle croit s'assurer le plus totalement du dépravé, se changeant en allégoriques, ils comblent et nient le néant dans lequel ils se présentent, de même qu'à la fin l'intention ne se fige pas dans la contemplation fidèle des ossements, mais se retourne, infidèle, vers la résurrection. »[522] Ainsi l'allégorie nie son jeu arbitraire de la signification, et il se retourne vers la « résurrection », c'est-à-dire vers le métaphysique. Telle est la dialectique baroque. Dans celle-ci, le *Trauerspiel* s'arrête à la limite du métaphysique, et cette limite lui permet de s'approcher du métaphysique par des « voies détournées » qui sont le jeu arbitraire de la signification : « Si le théâtre profane doit malgré tout s'arrêter à la limite de la transcendance, il cherche à s'en assurer [*vergewissern*] par des voies détournées, par le jeu. »[523] Le *Trauerspiel* ne s'approprie pas de la transcendance, mais à sa limite, il devient sûr de la transcendance et de l'extériorité. Cette sûreté est le salut dans le *Trauerspiel*.

4.19. Sécularisation

Comme nous l'avons vu, l'allégorie est comprise sous la catégorie du temps. On va encore développer la question de la temporalité allégorique et baroque, parce que cela permettra de clarifier la liaison théorique entre la théorie du *Trauerspiel* et sa propre théorie d'origine qu'il présente dans la « Préface épistémo-critique » de l'*Origine du drame baroque allemand*. D'abord, on va voir la notion benjaminienne de sécularisation, parce que celle-ci est un concept de la temporalité baroque. La temporalité baroque s'oppose à l'histoire en tant qu'histoire que fait le souverain

[521] *Ibid*., p. 251-252 ; GS 1 : 406.

[522] *Ibid*., p. 251; GS 1 : 406, traduction modifiée.

[523] *Ibid*., p. 82 ; GS 1 : 260, traduction modifiée.

baroque par sa violence dictatoriale : alors que l'histoire est le déroulement continuel du temps, la temporalité baroque arrête ce déroulement. Celle-ci est le temps intemporel et l'arrêt. Benjamin l'appelle alors le temps « sécularisé » [*säkularisiert*]. Ce que voit Benjamin dans le *Trauerspiel* est la sécularisation. En premier lieu, la sécularisation est définie comme la spatialisation du temps. Selon Benjamin, la cour en tant que scène du *Trauerspiel* présente le temps sécularisé et spatialisé : « Le *Trauerspiel* voit dans la cour le décor éternel, naturel du déroulement historique. »[524] Dans la cour du *Trauerspiel*, l'histoire est sécularisée et spatialisée, et elle apparaît alors dans sa relation avec l'éternité et la nature. Selon Benjamin, l'allégorie est identique à cette sécularisation en tant que spatialisation du temps : « La contemplation allégorique se renverse finalement dans les marques de la mort du baroque [*Todesmalen des Barock*] – enfin dans un immense saut en arrière et sauvée [*erlösend*]. Les sept années passées dans sa descente ne sont qu'un jour. Car ce temps infernal est lui aussi sécularisé dans l'espace et ce monde qui s'est livré et trahi à l'esprit profond de Satan est celui de Dieu. L'allégoriste se réveille dans le monde de Dieu. »[525] Le temps continuel dans lequel l'allégorie impose sa loi de signification aux choses est « sécularisé » dans l'espace intemporel par la dialectique baroque, et cette sécularisation permet à l'allégoriste de toucher à l'origine ou à la communauté de Dieu. Séculariser signifie donc séparer le temps séculier du métaphysique, et lui rendre l'ensemble des éléments historiques discontinus en ruine. Ces fragments de l'histoire seuls rendent possible l'accès à Dieu.

4.20. Ange de l'Histoire

Et cet accès a lieu de la manière où l'allégoriste *saute en arrière*. Il semble que cette « arrière » n'est pas l'origine. L'allégoriste fixe l'origine du regard, et il saute en arrière, c'est-à-dire qu'il s'éloigne de l'origine par son jeu de signification ; pourtant, cela lui permet paradoxalement d'accéder à l'origine. Une telle lecture est supportée par la figure de l'Ange de l'Histoire [*Engel der Geschichte*] que Benjamin décrit dans sa dernière œuvre, *Sur le concept d'histoire*. Si on considère que la description de l'Ange de l'Histoire consiste à expliquer la vision de l'allégorie, on peut clairement comprendre non seulement la sécularisation allégorique, mais aussi ce que veut dire Benjamin par sa

[524] *Ibid*., p. 95 ; GS 1 : 271.

[525] *Ibid*., p. 251 ; GS 1 : 406, traduction modifiée.

notion de l'Ange de l'Histoire. Dans la neuvième thèse *Sur le concept d'histoire*, Benjamin le présente comme suit : « Il existe un tableau de Klee qui s'intitule "Angelus Novus". Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. »[526] De même que dans la dialectique baroque, le temps continuel de l'histoire apparaît en tant que ruines, l'Ange de l'Histoire ne voit que les ruines dans l'histoire en tant que chaîne d'événements ; de même que l'allégorie ne peut aucunement unifier les ruines de l'histoire à leur communauté originelle, l'Ange de l'Histoire ne peut pas rassembler les ruines ; de même que ce qui expulse l'allégorie de l'origine est l'histoire en tant que déroulement continuel du destin, ce qui expulse l'Ange de l'Histoire du paradis est le progrès, c'est-à-dire l'histoire en tant que chaîne linaire et continuelle d'événements. L'Ange de l'Histoire est l'ange déchu, c'est-à-dire le Satan.

4.21. La conception baroque de la nature

L'allégoriste et l'Ange de l'Histoire s'éloignent du paradis, et pour eux il n'y a ni eschatologie, ni salut ; pourtant, celui-ci se leur présente dans l'état de disparition de toute eschatologie, cependant en tant que ce qui est insaisissable et qu'ils veulent sans espoir. C'est cela qui est le salut dans le monde séculier. Et ce qui rend ce salut possible est la sécularisation allégorique en tant que ce qui brise le temps continuel de l'histoire en fragments dans la dialectique baroque. La sécularisation en tant que transposition de l'histoire dans l'espace est donc déterminante dans le *Trauerspiel*. Celui-ci ne reconnaît un salut que dans la radicalisation de la sécularisation : « On peut tout à fait considérer la constitution du langage formel du *Trauerspiel* comme le développement des

[526] Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 434 ; GS 1 : 697-698.

nécessités contemplatives qui étaient contenues dans la situation théologique de l'époque. Et l'une d'entre elles, résultant de la disparition de toute eschatologie, est la tentative de trouver une consolation dans le renoncement à l'état de grâce, par la régression vers l'état de simple créature. Ici, comme dans d'autres domaines de la vie de l'époque baroque, la transposition des données à l'origine temporelles dans le figuré [*Uneigentlichkeit*] et la simultanéité spatiaux est déterminante. Elle pénètre au cœur de la structure de cette forme dramatique. Alors que le Moyen Âge met en scène, comme des étapes du salut, la caducité des événements terrestres [*Hinfälligkeit des Weltgeschehens*] et le caractère éphémère de la créature, le *Trauerspiel* allemand s'abîme complètement dans le désespoir de la condition terrestre. S'il reconnaît un salut, il réside plus dans la profondeur même de ces malédictions que dans la réalisation d'un projet divin de rédemption. »[527] Le salut que reconnaît le *Trauerspiel* n'est ni l'état de la grâce ni l'état identique au paradis ; mais il n'est qu'une consolation dans l'état de la créature expulsée du paradis. Et il réside dans la sécularisation qui transpose le temps continuel de l'histoire en fragments. C'est parce que la sécularisation rapporte paradoxalement le séculier au métaphysique, au sens où le temps continuel de l'histoire n'apparaît en tant que ruine que par rapport à l'origine insaisissable. La sécularisation est ainsi indissociable de l'origine et du métaphysique. Benjamin explique cette indissociabilité par la conception baroque de la nature. Selon lui, le *Trauerspiel* et la comédie pastorale coïncident dans leur conception de la nature : « Ils [le *Trauerspiel* et la comédie pastorale] ne sont antithétiques qu'en surface ; de manière latente, ils ont tendance à se rejoindre. »[528] Et Benjamin explique la conception baroque et pastorale de la nature comme suit : « Bien plus : c'est surtout dans la comédie pastorale que se manifeste le caractère particulier des rêveries sentimentales du baroque sur la nature. Car ce n'est pas l'antithèse de la nature et de l'histoire, mais la sécularisation radicale des faits historiques dans l'état de Création [*restlose Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande*] qui a le dernier mot dans la fuite hors du monde du baroque [*Weltflucht des Barock*]. Le déroulement sans espoir de la chronique mondaine ne rencontre pas l'éternité, mais la restauration de l'intemporalité paradisiaque [*paradiesischer Zeitlosigkeit*]. »[529] L'état de Création correspond à la nature en tant que

---

[527] Benjamin, Walter, Origine du drame baroque allemand, pp. 81-82, GS 1 : 259-260, traduction modifiée.

[528] *Ibid*., p. 96 ; GS 1 : 273.

[529] *Ibid*., p. 94 ; GS 1 : 270-271, traduction modifiée. La traductrice Sibylle Muller oublie de traduire « *im Schöpfungsstande* »…

métaphysique. La conception baroque et pastorale de nature consiste donc dans l'indissociabilité de la nature et de la sécularisation. Celle-ci n'est pas tout simplement caractérisée par l'antithèse de la nature et de l'histoire, mais c'est dans la nature que le processus de sécularisation s'accomplit. Dans ce processus, certes, l'histoire ne rencontre pas l'« éternité », c'est-à-dire le métaphysique ; mais elle fait l'« intemporalité », laquelle remplace l'« éternité ». L'« intemporalité » est l'histoire sécularisée en fragments, et elle n'apparaît en fragments que par rapport à la nature ou au paradis. C'est pourquoi, l'« intemporalité » est naturelle et paradisiaque. Dans ce sens, la sécularisation radicale est indissociable de la nature : dans la sécularisation, la nature apparaît en tant qu'expérience de scission du temps continuel. Cette intemporalité de la nature est donc la temporalité allégorique.

4.22. Origine

Chez Benjamin, l'origine est ce temps sécularisé. Il rapporte d'abord la sécularisation à la méthode infinitésimale : « Si l'histoire se sécularise sur la scène, là s'exprime la même tendance métaphysique qui à la même époque conduit à la méthode infinitésimale dans les sciences exactes. Dans les deux cas, le processus chronique est pris et analysé dans une image spatiale. »[530] Comme nous l'avons vu, Hermann Cohen donne de l'importance à la méthode infinitésimale et à l'infiniment petit. Celui-ci est en dehors de l'étendue, mais il n'est pas purement zéro, parce que c'est de lui que l'étendue est produite : « il faut poser quelque chose qui devient une unité, non pas dans son rapport à l'un, mais dans son rapport au zéro. »[531] La grandeur de l'infiniment petit correspond à la grandeur intensive, alors que l'étendue correspond à la grandeur extensive. Benjamin considère donc que la spatialisation du temps par la sécularisation correspond à la grandeur intensive, qui apparaît dans le temps intemporel. Ou bien, comme nous l'avons vu, en éliminant le simple de la définition leibnizienne de la monade, Cohen considère aussi que l'univers de la monade correspond à la grandeur intensive de l'infiniment petit. En suivant Cohen, Benjamin explique la liaison entre le calcul infinitésimal et la monadologie comme suit : « Le monde réel pourrait être l'objet d'une tâche à accomplir : il s'agirait en ce sens de pénétrer si profondément dans tout le

[530] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 94 ; GS 1 : 271.

[531] Hermann Cohen, *Théorie kantienne de l'expérience*, p. 435.

réel qu'une interprétation objective du monde s'y découvrirait. Si l'on considère cette tâche d'une descente profonde, il ne paraît pas énigmatique que l'inventeur de la monadologie ait été celui du calcul infinitésimal. L'idée est monade – ce qui signifie en résumé : toute idée renferme l'image du monde. La tâche de la présentation de l'idée, ce n'est rien de moins que de dessiner cette image en réduction du monde. »[532] Chez Cohen, comme nous l'avons vu, la réalité et l'idée sont les notions qui appartiennent à la sphère de l'infiniment petit. Là on peut faire remarquer que chez Benjamin ces notions sont utilisées de la même manière que celle de Cohen ; autrement dit, concernant ces notions, Benjamin est fidèle à Cohen. Et de même que Cohen, Benjamin rapporte la monadologie de Leibniz à ces notions : l'univers de la monade est la réalité, l'idée et l'infiniment petit. Il s'agit donc d'accéder à la sphère de ces notions. Et, comme nous l'avons vu, chez Cohen l'origine est définie comme la médiation entre cette sphère de la grandeur intensive et la sphère de la grandeur extensive. Elle est la production de la grandeur extensive à partir de la grandeur intensive. D'un autre côté, en ce qui concerne l'origine, chez Benjamin elle est définie autrement.

D'abord, Benjamin souligne que sa notion d'origine est une notion de temporalité : « La catégorie de l'origine n'est donc pas, comme le pense Cohen, purement logique, mais historique. »[533] L'origine est ainsi une notion d'histoire. Cependant, elle n'est pas le commencement à partir duquel l'histoire se développe continuellement ; elle est la notion temporelle qui scinde l'histoire en tant que temps continuel. Elle est un « tourbillon » dans l'histoire : « L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses [*Entstehung*]. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin. L'origine est un tourbillon [*Strudel*] dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. »[534] Le mot « devenir » est une notion majeure chez Hegel pour expliquer sa philosophie de dialectique. On se contente ici de citer un passage du chapitre 88 de l'Encyclopédie des sciences philosophiques : « La vérité de l'être comme celle du néant, c'est donc leur unité ; laquelle est le devenir. » Chez Hegel, le devenir est l'unité de l'être et du néant, c'est-à-dire le mouvement de la dialectique ou de l'histoire. Benjamin oppose donc sa notion d'origine à cette notion hégélienne de devenir : l'origine est un tourbillon dans le devenir de l'histoire. L'origine consiste à perturber avec son rythme le

---

[532] Benjamin, Walter, Origine du drame baroque allemand, p. 46 ; GS 1 : 228, traduction modifiée.

[533] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 44 ; GS 1 : 226.

[534] *Ibid*., p. 43 ; GS 1 : 226.

fleuve de l'histoire. Dans son fleuve, l'histoire achève sa totalité, et pour celle-ci, elle annule les noms propres de choses en tant qu'extériorité. Ce qu'indique l'origine est le lieu où les noms propres de choses se confrontent à cette totalité de l'histoire. L'origine inachève donc la totalité de l'histoire, et elle ouvre la fermeture de l'histoire. Par là, elle restaure les noms propres de choses. Elle est ainsi à la fois une restauration et l'inachèvement : « Elle [la rythmique de l'origine] demande à être reconnue d'une part comme une restauration, une restitution, d'autre part comme quelque chose qui est par là même inachevé, toujours ouvert. Chaque fois que l'origine se manifeste, on voit se définir la figure dans laquelle une idée ne cesse de se confronter au monde historique, jusqu'à ce qu'elle se trouve achevée dans la totalité de son histoire. »[535] L'origine se confronte à la totalité de l'histoire terrestre, et elle inachève celle-ci ; c'est seulement ainsi qu'une autre totalité et une autre histoire se manifestent : l'origine apparaît dans la totalité de l'histoire de l'idée. L'histoire de l'idée n'est pas l'histoire terrestre ; elle est la pré- et post-histoire par rapport à l'histoire terrestre : « Par conséquent l'origine n'émerge pas des faits constatés, mais elle touche leur pré- et post-histoire. »[536] La temporalité de l'origine est donc hors de la temporalité de l'histoire terrestre. En tant que la pré- et post-histoire, elle se confronte à l'histoire terrestre, et cette confrontation est définie par la dialectique baroque : « Les règles de la contemplation philosophique sont inscrites dans la dialectique, qui est le témoin de l'origine. C'est elle qui révèle, dans tout ce qui est essentiel, la détermination réciproque de l'unique [*Einmaligkeit*] et de la répétition [*Wiederholung*]. »[537] Cette dialectique n'est pas la dialectique hégélienne, mais elle est la dialectique baroque. L'origine est ainsi définie par la dialectique baroque. Et il semble que l'origine corresponde à l'unique, alors que l'histoire correspond à la répétition. C'est parce que, comme nous l'avons vu, l'histoire est le va-et-vient dialectique du droit et de la violence dans lequel consiste la souveraineté baroque. Par contre, l'origine est l'unique, parce qu'elle consiste à arrêter la répétition de l'histoire. Elle est l'événement, qui n'est pas réductible à la répétition. Si l'histoire se répète jusqu'à sa finitude, elle est ouverte à son extériorité. C'est seulement ainsi qu'elle peut toucher l'événement en tant qu'unique.

[535] *Ibid.*, p. 44 ; GS 1 : 226.

[536] *Ibid.*, p. 44 ; GS 1 : 226.

[537] *Ibid.*, p. 44 ; GS 1 : 226.

4.23. L'événement et le temps messianique

Concernant sa notion d'événement, Benjamin la développe dans « *Trauerspiel* et tragédie » (1916). Il dit : « Le temps, pour ce qui arrive empiriquement, n'est qu'une forme mais, et c'est plus important, une forme en tant que telle non remplie [*unerfüllte*]. L'événement [*Geschehnis*] remplit la nature formelle du temps dans laquelle il ne se situe pas. »[538] Le temps n'est pas rempli ; c'est l'événement tel que son dehors le remplit. Par le « temps », Benjamin veut dire la durée, parce qu'il considère que la durée est une forme vide de temps sans remplissement : « Car il ne faut surtout pas penser que le temps ne serait rien d'autre que la mesure avec laquelle on mesure la durée d'une transformation mécanique. Un tel temps, c'est certain, est une forme relativement vide dont il n'y a aucun sens à penser le remplissement. »[539] Concernant l'événement, Benjamin le lie à sa notion d'idée, c'est-à-dire à l'origine : « Un événement tel qu'il serait accompli, au sens historique, est bien plutôt quelque chose d'entièrement indéterminé empiriquement, c'est-à-dire une idée. »[540] La notion d'idée que Benjamin traite dans *Origine du drame baroque allemand* correspond à la notion d'événement qu'il traite dans « *Trauerspiel* et tragédie ». L'origine en tant qu'unique remplit l'histoire en tant que répétition, ainsi que l'événement remplit le temps en tant que durée. Dans « *Trauerspiel* et tragédie », Benjamin appelle l'événement « le temps messianique » : « Cette idée du temps rempli s'appelle dans la Bible, dont c'est l'idée historique dominante : le temps messianique [*die messianische Zeit*]. »[541] Et selon Benjamin, le temps messianique est le temps divinement rempli, et il se distingue du « temps tragique » en tant que temps individuellement rempli : « Mais quoi qu'il en soit, l'idée du temps historique rempli n'est pas simplement pensée comme l'idée du temps individuel. Cette détermination, qui bien entendu transforme du tout au tout le sens de l'être-rempli, est ce qui différencie le temps tragique du temps messianique. Le temps tragique [*die tragische Zeit*] est au temps messianique ce que le temps individuellement rempli est au temps divinement rempli. »[542] Autrement dit, le temps de la tragédie n'est pas divinement rempli, mais individuellement rempli. C'est-à-dire qu'il est le temps

---

[538] Benjamin, Walter, « *Trauerspiel* et tragédie » in *Origine du drame baroque allemand*, p. 256 ; GS 2 : 134.

[539] *Ibid.*, p. 256 ; GS 2 : 134.

[540] *Ibid.*, p. 256 ; GS 2 : 134.

[541] *Ibid.*, p. 256 ; GS 2 : 134.

[542] *Ibid.*, p. 256 ; GS 2 : 134.

rempli de l'individu ou du héros tragique. Benjamin clarifie la mort du héros tragique comme suit : « Dans la tragédie le héros meurt parce que nul n'est capable de vivre dans le temps rempli. Il meurt d'immortalité. »[543] Ce qui est important est que la mort du héros n'est pas l'expérience de sa finitude : elle est la mort immortelle, c'est-à-dire qu'elle est une expérience de réduire la mort à la vie. La tragédie ne reconnaît donc pas son extériorité, parce que l'extériorité est réduite à la vie du héros. La mort est réduite à l'immortalité. La tragédie ne reconnaît donc pas l'événement en tant que tel. Le temps tragique est finalement identique au temps en tant que durée.

Par contre, le *Trauerspiel* reconnaît l'événement et le temps messianique. Cependant, cela ne signifie pas que le temps du *Trauerspiel* ne soit le temps messianique. Le temps du *Trauerspiel* est la durée, mais la durée qui touche le temps messianique. Benjamin dit : « Mathématiquement le *Trauerspiel* est comparable à la branche d'une hyperbole dont l'autre irait à l'infini. »[544] Dans le *Trauerspiel*, il s'agit de deux temporalités : le temps messianique et le temps du *Trauerspiel* en tant que durée. Le temps messianique est comparable à la branche d'une hyperbole qui irait à l'infini. Le temps du *Trauerspiel* n'est pas identique au temps messianique : ces deux temps sont comparables aux deux branches d'une hyperbole ; mais le temps du *Trauerspiel* touche le temps messianique, ainsi que ces deux branches se rattachent l'une à l'autre dans cette hyperbole. Il s'agit donc de la durée ouverte au temps messianique. Le temps de *Trauerspiel* n'est donc pas lui-même rempli ; mais il peut atteindre l'expérience de sa finitude : « Le temps du *Trauerspiel* n'est pas rempli, et pourtant il est fini [*endlich*]. »[545] L'expérience de la finitude distingue donc le temps du *Trauerspiel* du temps tragique : le temps tragique ne reconnaît pas sa finitude, parce que toute extériorité est réduite à lui ; par contre, le temps du *Trauerspiel* reconnaît sa finitude, parce qu'il refuse de sortir de lui-même. Le refus de la sortie de soi caractérise le *Trauerspiel*. Alors que dans la tragédie la mort du héros est l'extériorité qui est destinée à être réduite à sa vie, dans le *Trauerspiel* la mort n'est jamais l'expérience de l'extériorité, parce que dans le *Trauerspiel* la mort n'est que la transformation corporelle : « Les morts deviennent des revenants. »[546] Le temps du *Trauerspiel* est donc spectral : « L'universalité de son temps [du *Trauerspiel*] est spectrale [*geisterhaft*],

---

[543] *Ibid.*, p. 256 ; GS 2 : 134-135.

[544] *Ibid.*, p. 258 ; GS 2 : 136.

[545] *Ibid.*, p. 258 ; GS 2 : 136.

[546] *Ibid.*, p. 258 ; GS 2 : 136.

non mythique. »[547] Alors que le temps mythique de la tragédie consiste à réduire l'extériorité à lui-même, le temps spectral du *Trauerspiel* ne cherche que son immanence. En tant que spectres, les morts réapparaissent sur la scène du *Trauerspiel*. Là il n'y a que la répétition de la vie de personnages. Le temps du *Trauerspiel* est donc la répétition. Il se répète jusqu'à sa finitude. Il « épuise » ainsi la répétition : « Le *Trauerspiel* épuise [*erschöpft*] artistiquement l'idée historique de répétition [*Widerholung*] […]. »[548] Le temps du *Trauerspiel* s'épuise lui-même jusqu'à sa finitude, et c'est seulement ainsi qu'il peut être ouvert à son extériorité. Benjamin conclut donc : « Le *Trauerspiel*, lui, est en soi non fermé : même l'idée de sa résolution n'est plus comprise à l'intérieur de l'espace dramatique. »[549] Le temps messianique en tant que salut du temps du *Trauerspiel* n'est pas compris à son intérieur, et il est donc à son extérieur. Le temps du *Trauerspiel* ne peut toucher le temps messianique que de la manière qu'il est ouvert à l'extériorité irréductible à lui-même. La dialectique baroque est ainsi caractérisée par la confrontation entre la durée de l'histoire et le temps messianique. L'origine est donc le temps messianique.

Conclusion de ce chapitre 2

Pour conclure ce chapitre, on reprend les thèses qu'on a clarifiées dans la philosophie de l'art de Benjamin jusqu'ici.

1. *La philosophie de Benjamin vise à toucher le métaphysique en tant qu'extériorité du système philosophique et juridique.* La justice qu'on a clarifiée dans le premier chapitre correspond à cette sphère du métaphysique.

2. *Le langage humain ou l'œuvre d'art est la violence fondatrice du droit.* Le langage humain consiste à imposer sa loi à son objet. À propos de la fondation du droit, il n'y a pas de différence théorique entre le langage et la violence physique.

3. *La relation entre le métaphysique et le langage humain est théologiquement interprétée* : le langage humain est satanique et mauvais, alors que le métaphysique appartient à Dieu ou à sa communauté immédiate avec toutes les choses. Et cette nature satanique du langage humain mène à la sacralisation de la vie profane, qui consiste à

[547] *Ibid.*, p. 258 ; GS 2 : 136.

[548] *Ibid.*, p. 258 ; GS 2 : 136.

[549] *Ibid.*, p. 259 ; GS 2 : 137.

retarder la fin de l'histoire.

4. *L'accès immédiat du langage humain au métaphysique est impossible.* Si le langage humain peut être identique au métaphysique, le métaphysique ne serait pas comme tel : cette identité n'est possible que dans la réduction du métaphysique au langage humain. Dans cette réduction, le métaphysique n'est plus l'extériorité du langage humain. Cette réduction correspond précisément à la fondation de la loi du langage humain dans le métaphysique. Et c'est le cas du romantisme allemand et de la tragédie grecque.

5. *Le métaphysique ne se manifeste qu'en tant que finitude du règne du langage humain.* Le langage humain répète la fondation de la loi, et cette répétition continue jusqu'à ce que dans ce processus il est en face de ce qui s'échappe de sa loi. C'est seulement dans cette finitude qu'il peut saisir son extériorité. C'est ce que Benjamin voit dans le drame baroque allemand. Et on peut trouver le même motif dans sa notion de violence divine.

Chapitre 3 :

Théologico-politique de la modernité et l'art

Introduction

Ce chapitre vise à clarifier la vue de Benjamin sur la modernité et la condition moderne de l'œuvre d'art. Dans le second chapitre, on a partiellement traité la vue de Benjamin sur la modernité. On peut faire remarquer les trois éléments : 1) Dans ses œuvres sur la *Critique de la violence* et *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin a lié au langage la violence, laquelle s'appuie sur la sacralisation de la vie nue dans la modernité ; 2) Dans son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*, Benjamin a lié le langage humain à la notion kierkegaardienne de « bavardage », qui caractérise la modernité ; 3) Dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin a redéfini la notion de sécularisation, autrement que Carl Schmitt. Les premier et deuxième éléments indiquent que dans la modernité, il n'existe plus la communauté immédiate de tous les langages, et qu'il y a toujours un différend entre les langages. Le troisième élément indique que Benjamin présente une nouvelle interprétation de la modernité. Pour les philosophes des Lumières, la sécularisation signifie le retrait du religieux ; d'un autre côté, Carl Schmitt voit le transfert du théologique dans la sphère séculière et politique. Benjamin redéfinit la sécularisation autrement qu'eux. En premier lieu, Benjamin est d'accord avec les philosophes des Lumières : il n'existe pas de théologique dans le monde profane. Dans ce sens, Benjamin n'est pas d'accord avec Carl Schmitt, selon qui le théologique est transféré au monde profane. Benjamin ne considère ce transfert que comme le mouvement immanent du monde profane, qui ne touche aucunement son extériorité. L'absence du théologique caractérise donc la modernité, cette absence conditionne le langage humain dans la modernité : là chaque langage fonctionne en tant que violence fondatrice de la loi qui n'est pas immédiate à d'autres langages. Pourtant, pour Benjamin, cette absence du théologique dans la modernité ne signifie pas le retrait du religieux. À la différence des philosophes des Lumières, Benjamin y introduit une interprétation théologique : la modernité qui est séparée du théologique est coupable et satanique. La modernité est

Satan qui se confronte à Dieu. Pour Benjamin, la sécularisation indique cette confrontation. Et dans cette confrontation, la modernité reste encore dans le cadre de la théologie. Là on peut dire que cette théologico-politique de Benjamin s'approche de celle de Joseph de Maistre. On traitera ce propos après. En tout cas, la tâche de l'œuvre d'art que formule Benjamin est le salut des hommes dans cette modernité satanique. Ce chapitre vise ainsi à élucider le théologico-politique de la modernité et les fonctions sociales de l'œuvre d'art dans la modernité.

1. Sécularisation chez Benjamin

1.1. La sécularisation dans la onzième thèse *Sur le concept d'histoire*

Ce chapitre commence par la lecture de la onzième thèse *Sur le concept d'histoire*. C'est parce que cette onzième thèse nous donnera le leitmotiv de ce chapitre. Dans cette thèse, Benjamin fait remarquer la liaison entre l'idée de progrès et la notion wébérienne de sécularisation : « Il [mouvement ouvrier allemand] a considéré le développement de la technique comme la peinte du courant qu'il croyaient nager. De là il n'y avait qu'un pas pour l'illusion selon laquelle le travail d'usine, qui était situé dans le cours du progrès technique, présente un fruit politique. La vieille éthique du travail protestante a fêté sa résurrection dans sa forme sécularisée chez les ouvriers allemands. »[550] Max Weber voit le transfert de l'ascétisme protestant dans la sphère politique et séculière. Ce transfert est la sécularisation au sens wébérien. Chez Weber, la sécularisation signifie ainsi l'identité entre la théologie et la politique. Dans sa *Critique de la violence*, comme nous l'avons vu, Benjamin considère la sacralisation de la vie nue comme le résultat de cette sécularisation. Il lie ici l'idée de progrès à cette sécularisation. Concernant le progrès, comme nous l'avons vu, dans la neuvième thèse *Sur le concept d'histoire*, il le considère comme l'histoire au sens hégélien, c'est-à-dire l'histoire en tant que chaîne linaire et continuelle d'états normaux et d'états d'exception. Dans sa *Critique de la violence*, il considère cette histoire comme le va-et-vient dialectique de la violence et du droit. Pour Benjamin, le travail reste donc dans le cadre

[550] Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 435-436 ; GS 1 : 698-699, traduction modifiée.

de ce va-et-vient dialectique de la violence et du droit, tant qu'il s'appuie sur l'idée de progrès. Marx définit le travail comme le métabolisme de l'homme avec la nature : « Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même. […] Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature »[551] Il s'agit des interprétations de cette définition marxienne de travail en tant que métabolisme entre l'homme et la nature. Selon Benjamin, le « marxisme vulgaire » tel que celui de Josef Dietzgen le comprend comme la maîtrise sur la nature : « Cette conception marxiste vulgaire [de Josef Dietzgen] de ce qu'est le travail ne prend guère la peine de se demander comment leurs produits profitent aux travailleurs eux-mêmes, tant qu'ils ne peuvent en disposer. Elle n'envisage que les progrès de la maîtrise sur la nature [*Naturbeherrschung*], non les régressions de la société. »[552] Pour Dietzgen, le travail est la maîtrise sur la nature, et le progrès technique de travail est l'évolution des techniques pour maîtriser, dominer et exploiter la nature. L'histoire matérialiste est ainsi comprise comme le développement continuel des techniques de la maîtrise sur la nature. Pour Benjamin, le travail en tant que maîtrise sur la nature est justement la violence fondatrice du droit, ou la violence qui impose ses normes à la nature. Il n'émancipe donc pas l'homme de son exploitation et du droit. Benjamin conclut donc sur le travail chez Dietzgen comme suit : « Tel qu'on le conçoit à présent, le travail vise à l'exploitation de la nature, exploitation que l'on oppose avec une naïve satisfaction à celle du prolétariat. »[553] Si l'on pense pouvoir opposer l'exploitation de la nature à l'exploitation du prolétariat, on n'est que « naïf ». C'est-à-dire qu'effectivement, ces deux exploitations indiquent le même phénomène : la fondation du droit par la violence. Le travail n'est donc pas le Messie des temps modernes ; il n'est qu'une phase dans le déroulement linéaire et continuel de l'histoire. Et ce que cherche Benjamin est justement l'émancipation de l'homme de cette histoire ou du travail en tant que maîtrise sur la nature. Benjamin essaie d'interpréter le travail autrement que Dietzgen. Il se réfère alors à la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* de Charles Fourier. Benjamin dit : « Si le travail social était bien ordonné, selon Fourier, on verrait quatre Lunes éclairer la nuit terrestre, les glaces se retirer des pôles, l'eau de mer s'adoucir, les bêtes fauves se mettre au service de

[551] Marx, Karl, Le capital, livre 1, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Puf, 1993, p. 199-200.

[552] Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 436 ; GS 2 : 699, traduction modifiée.

[553] *Ibid*., p. 436 ; GS 2 : 699.

l'homme. Tout cela illustre une forme de travail, qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure de l'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein. »[554] Benjamin voit l'idéal de travail dans la pensée de Fourier : le travail de Fourier n'est caractérisé ni par l'exploitation de la nature, ni par la maîtrise sur la nature, mais il est caractérisé par la relation non violente entre l'homme et la nature. Benjamin espère donc redéfinir le métabolisme entre l'homme et la nature comme la relation immédiate entre l'homme et la nature. Il cherche ainsi la conception de travail qui est loin du travail de Dietzgen. Et selon lui, la conception de travail de Dietzgen mène à la technocratie du fascisme ou du nazisme : « Elle [la conception de travail de Dietzgen] présente déjà les traits technocratiques qu'on rencontrera plus tard dans le fascisme. »[555] La conception de travail qui s'appuie sur la sécularisation au sens wébérien mène ainsi à la technocratie du fascisme ou du nazisme, ou à la sacralisation de la technique par le fascisme ou le nazisme. À ce propos, c'est dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, que Benjamin l'examine. On le verra plus tard. En tout cas, Benjamin cherche l'émancipation de l'homme du droit, et selon lui, cette émancipation n'a pas lieu dans la sécularisation au sens wébérien, c'est-à-dire dans l'identification de la théologie et de la politique.

1.2. La sécularisation dans le *Fragment théologico-politique*

Benjamin a donc besoin de redéfinir l'idée de sécularisation qui sert à l'émancipation de l'homme du droit. Elle est définie autrement que la sécularisation de Max Weber ou Carl Schmitt. C'est dans le *Fragment théologico-politique* que Benjamin présente clairement sa propre idée sur la sécularisation ou la théologico-politique. Alors que pour Carl Schmitt le théologico-politique signifie l'identification de la théologie et de la politique, la théologico-politique de Benjamin consiste dans la séparation de la théologie de la politique : « C'est pourquoi l'ordre du profane ne peut être bâti sur l'idée du royaume de Dieu, c'est pourquoi la théocratie n'a pas un sens politique, mais seulement un sens religieux. »[556] Benjamin sépare ainsi l'ordre du profane du royaume de Dieu. Et la théologie reste à sa place, et elle ne se confond pas avec la politique. La

[554] *Ibid*., p. 437 ; GS 2 : 699.

[555] *Ibid*., p. 436 ; GS 2 : 699.

[556] Benjamin, Walter, « Fragment théologico-politique », *Œuvres*, t. 1, p. 263-264 ; GS 2 : 203.

théologie est ainsi complètement séparée de la politique. Chez Benjamin, en premier lieu, la théologico-politique indique cette séparation entre la théologie et la politique. Et la question principale de la théologico-politique est ceci : comment le salut dans la politique est-il possible ? ; Ou bien : comment la politique est-elle rapportée à l'élément messianique ? Benjamin dit : « Seul le Messie lui-même achève tout devenir historique, en ce sens que seul il rachète, achève, crée la relation de ce devenir avec l'élément messianique lui-même. C'est pourquoi aucune réalité historique ne peut d'elle-même vouloir se rapporter au plan messianique. C'est pourquoi le royaume de Dieu n'est pas le telos de la *dunamis* historique ; il ne peut être posé comme but. Historiquement, il n'est pas un but, il est un terme. »[557] Bien que le Messie seul achève et sauve la politique et l'histoire, celles-ci ne peuvent pas vouloir se rapporter au Messie. C'est parce que le Messie s'oppose à l'histoire. Le Messie n'est pas le telos de la *dunamis* historique, c'est-à-dire qu'il n'est pas ce qui apparaît dans le développement continuel de l'histoire. Il est ce qui termine ce développement de l'histoire. L'histoire doit donc vouloir s'opposer au Messie. Et le but de l'histoire n'est pas le Messie, mais il est ce que Benjamin appelle bonheur. Alors que le Messie est à l'extérieur de l'histoire, le bonheur est immanent à l'histoire et à la politique. Le bonheur est la plénitude du développement continuel de l'histoire, et il s'oppose et se confronte au Messie, qui met fin à ce développement de l'histoire. Selon Benjamin, cette opposition entre le bonheur et le Messie est essentielle pour la philosophie de l'histoire : « L'ordre du profane doit s'édifier sur l'idée de bonheur. La relation de cet ordre avec l'élément messianique est l'un des enseignements essentiels de la philosophie de l'histoire. Cette relation conditionne en effet une conception mystique de l'histoire, dont le problème se peut exposer en une image. Si l'on représente par une flèche le but vers lequel s'exerce la *dunamis* du profane, par une autre flèche la direction de l'intensité messianique ; mais de même qu'une force peut, par sa trajectoire, favoriser l'action d'une autre force sur une trajectoire opposée, ainsi l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique. Si le profane n'est donc pas une catégorie de ce royaume, il est une catégorie, et parmi les plus pertinentes, de son imperceptible approche. Car dans le bonheur tout ce qui est terrestre aspire à son anéantissement, mais c'est seulement dans le bonheur que cet anéantissement lui est promis. »[558] Benjamin définit le bonheur comme la plénitude immanente à l'ordre profane, et il l'oppose à l'élément messianique. Et il compare cette opposition du bonheur et du Messie à la relation des deux flèches

[557] *Ibid*., p. 263 ; GS 2 : 203.

[558] *Ibid*., p. 264 : GS 2 : 203-204.

opposées et à la relation de l'action et de la réaction qui est définie par la troisième loi du mouvement de Newton, selon laquelle tout corps A exerçant une force sur un corps B subit une force d'intensité égale, de même direction mais de sens opposé, exercée par le corps B. Dans cette comparaison, l'ordre profane correspond au corps A, et le royaume messianique correspond au corps B. Pour son auto-suffisance, l'ordre profane exerce une force sur le royaume messianique en tant qu'extériorité ; l'ordre profane subit alors une force de direction opposée, exercée par le royaume messianique. Cette force est considérée comme l'avènement du royaume messianique dans l'ordre profane. Le bonheur en tant qu'actualisation de la *dunamis* du profane favorise ainsi l'avènement du royaume messianique. Cependant, le profane n'est jamais identique au royaume messianique, ainsi que selon la troisième loi du mouvement de Newton, les corps A et B restent toujours les deux corps différents. En tant qu'extériorité du profane, le royaume messianique advient au monde terrestre. Cet avènement est favorisé par l'intention satanique du profane pour son bonheur. Telle est l'idée de sécularisation que montre Benjamin dans le *Fragment théologico-politique*.

1.3. La sécularisation dans la première thèse *Sur le concept d'histoire*

La philosophie de l'histoire de Benjamin consiste dans la sécularisation en tant que confrontation entre la théologie et la politique. La première thèse *Sur le concept d'histoire* présente aussi clairement cette idée de sécularisation. Là Benjamin compare sa philosophie de l'histoire à la marionnette d'échecs de l'Exposition universelle de Paris : « On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son adversaire la parade qui lui assurait la victoire. Une marionnette en costume truc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que cette table était transparente de tous côtés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La marionnette appelée "matérialisme historique" est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se

faire voir. »[559] Cette marionnette d'échecs est manipulée par le maître dans l'art des échecs qui ne se fait pas voir. Selon Benjamin, la philosophie de l'histoire appelée « matérialisme historique » correspond à cette marionnette, et la théologie correspond à ce maître dans l'art des échecs. Par là Benjamin explique la relation entre la théologie et l'histoire, laquelle se caractérise par son idée de sécularisation. Le développement autonome de l'histoire est empêché et arrêté par la théologie, et l'histoire est « manipulée » par la théologie. Dans cette relation, cependant, la théologie ne se manifeste pas dans l'histoire, et elle n'est aucunement identifiée à l'histoire : elle reste toujours à l'extérieur de l'histoire, et elle ne se fait pas voir. Benjamin n'espère pas restaurer la théologie dans la modernité ; ce qu'il espère est la radicalisation de la modernité sans théologie. Dans cette radicalisation, la théologie doit être si « petite et laide » que la modernité veut l'exclure complètement d'elle-même. La modernité veut se séculariser complètement, en conflit avec la théologie. Et cette sécularisation seule permet paradoxalement aux hommes modernes de s'approcher de la théologie et du salut.[560]

2. La théologico-politique chez Baudelaire et Joseph de Maistre

2.1. Maistre et Benjamin

Ensuite, on va essayer de lire *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*

[559] Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 427-428 ; GS 1 : 693.

[560] À ce propos, nous ne pouvons donc pas être d'accord avec Antonia Birnbaum qui dit : « Aujourd'hui, contrairement au moment où écrivait Benjamin, la théologie n'est plus du tout petite et laide ; elle a de nouveau pignon sur rue et n'a de cesse d'œuvrer partout, y compris en reversant la radicalité conjoncturelle de la réflexion benjaminienne au compte d'une théologie du temps, en prenant tout désir d'émancipation en tenaille entre *trauma* originel et salut à venir. » (Antonia Birnbaum, *Bonheur Justice – Walter Benjamin*, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2008, p. 233). Si la théologie n'a de cesse d'œuvrer partout aujourd'hui (pour Benjamin, le fascisme était dans ce cas), il faut la rendre petite et laide, et l'empêcher de se montrer. Telle est la philosophie de l'histoire de Benjamin.

(1938), parce que ce texte malheureux[561] de Benjamin permet de savoir clairement comment celui-ci applique son idée de théologico-politique aux Temps modernes. Et ce que nous montrerons dans la lecture de ce texte, c'est que Benjamin s'approche de l'idée théologico-politique de Joseph de Maistre. Nous proposons ici la thèse suivante : ce que voit Benjamin chez Baudelaire est la théologico-politique de Joseph de Maistre. Cette thèse serait surprenante pour de certains lecteurs de Benjamin, parce que celui-ci n'a consacré aucune œuvre à Joseph de Maistre. Pourtant, on peut faire remarquer que Benjamin mentionne explicitement trois fois de Maistre dans ses écrits : dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*, dans la *Critique théologique* et dans une lettre à Scholem. Dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*, Benjamin mentionne de Maistre comme suit : « La croyance au péché originel le [Baudelaire] protégeait contre la croyance à la connaissance de la nature humaine. Il partageait cette opinion avec Joseph de Maistre, qui, pour sa part, avait réuni l'étude du Dogme et celle de Bacon. »[562] Cela permet de savoir le fait que Benjamin a lu au moins une des plus importes œuvres de Maistre : *L'examen de la philosophie de Bacon*. Et on pourrait dire que Benjamin serait directement influencé par cette œuvre, parce que l'idée anti-baconienne de Maistre est un élément clef pour son texte sur Baudelaire (nous le verrons plus tard). Ensuite, on va voir une lettre à Scholem : en 1938, c'est-à-dire la même année de la rédaction de son essaie sur Baudelaire, Benjamin cite de Maistre dans sa lettre personnelle à son ami Gershom Scholem : « Il n'est personne, dit Joseph de Maistre, qu'on ne puisse gagner à soi en modérant son avis. »[563] Alors qu'il a écrit cette lettre le 12 juin 1938, il a rédigé son essai sur Baudelaire d'avril à la fin septembre 1938. Cette lettre permet donc de supposer que, en 1938, Benjamin est attaché à lire des œuvres de Maistre pour rédiger son essai sur Baudelaire.

En plus, Benjamin mentionne de Maistre dans son essai intitulé *Critique théologique* (1931). Ce texte serait une piste qui mène à la clarification de

---

[561] Adorno a refusé de le publier dans son *Zeitung*. Cela montre, semble-t-il, qu'il n'est pas vraiment intéressé par l'idée de sécularisation que présente Benjamin dans *Origine du drame baroque allemand*, bien qu'il soit intéressé par son idée de dialectique en arrêt.

[562] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. de l'allemand et préf. par Jean Lacoste, d'après l'éd. originale établie par Rolf Tiedemann, Paris : Payot, 1990, p. 62 ; GS 1 : 542.

[563] Benjamin, Walter, *Correspondance 1929-1940*, trad. de l'allemand par Guy Petitdemange, Paris : Aubier Montaigne, 1979, p. 248 ; *Briefe*, ed. Gershom Scholem, Theodor Adorno, Frankfurt am Main: Sührkamp Verlag, 1966, p. 759.

l'interprétation benjaminienne de Maistre. Ce texte permet de comprendre que Benjamin considère Maistre comme un penseur qui interprète la modernité de la manière théologique. Dans sa *Critique théologique*, Benjamin fait des commentaires sur l'œuvre de Willy Haas intitulée *Gestalten der Zeit*, dans laquelle celui-ci disserte sur Franz Kafka et Hugo von Hofmannsthal. Benjamin apprécie bien Haas, et il le considère comme « disciple » de Joseph de Maistre : « En tout cas, Haas, l'éditeur d'un hebdomadaire qui est orienté à gauche dans la lutte quotidienne de littérature est, en tant que chercheur, disciple d'Adam Müller, de Burke ou de de Maistre plutôt que de Voltaire, de Gutzkow ou de Lassale. »[564] Alors Benjamin comprend le travail de Haas comme suit : « C'est le grand motif de cette étude que l'illumination théologique des œuvres est l'interprétation propre de leurs sens politique aussi bien que moderne [*modischen*], économique et métaphysique. »[565] Cela veut dire aussi que c'est ainsi que Benjamin comprend Joseph de Maistre. C'est-à-dire que, pour celui-là, le travail de celui-ci consiste à interpréter des choses modernes de la manière théologique. Par là, on pourrait dire que Benjamin s'intéresse à de Maistre, parce que sa réflexion sur la philosophie de l'histoire consiste à élucider la relation entre la théologie et la modernité.

Désormais, on va essayer de clarifier l'approche de Benjamin de celle de Joseph de Maistre dans la lecture du *Paris du Second Empire chez Baudelaire*. Il est connu que celui-ci se considère lui-même comme disciple de Joseph de Maistre, en déclarant que Joseph de Maistre avait pu lui apprendre à « raisonner »[566]. Et ce que clarifie Benjamin dans son essai sur Baudelaire est le raisonnement théologico-politique de Joseph de Maistre qu'a appris Baudelaire.

2.2. La condition de la vie moderne

D'abord, on essaie de démontrer que Benjamin lie l'idée maistrienne de la culpabilité originelle à la défiance mutuelle des hommes modernes. Pour cela, nous suivons tout d'abord les grandes lignes du texte du *Paris du Second Empire chez Baudelaire*. La visée de ce texte est de clarifier sociologiquement, à travers la lecture de

---

[564] Benjamin, Walter, *„Theologisch Kritik, Zu Willy Haas »Gestalten der Zeit«“* (1931), GS 3 : 278.

[565] Ibid., p. 277

[566] Baudelaire, Charles, « Mon cœur mis à nu », *Œuvres*, texte établi et annoté par Yves-Gérard Le Dantec, Paris : Gallimard, 1954, p. 1234.

Baudelaire, la masse en tant que phénomène typiquement moderne. Et Benjamin considère l'apparition d'un nouveau genre de littérature comme un phénomène qui accompagne ce phénomène moderne : il s'agit du roman policier, *detective novel*. Le roman policier ne peut se faire sans la condition humaine de la vie moderne, c'est-à-dire sans la présence de la masse. Et Benjamin pense que l'idée anti-baconienne de Maistre se fait dans cette condition humaine en forme de réaction contre elle. Concernant cette condition humaine, Benjamin se réfère à une analyse sociologique de Georg Simmel de la vie dans la grande ville : « Celui qui voit sans entendre est beaucoup plus confus, beaucoup plus perplexe, plus inquiet que celui qui entend sans voir. Il doit y avoir ici un facteur significatif pour la sociologie de la grande ville. Les rapports des hommes, dans les grandes villes, […] sont caractérisés par une prépondérance marquée de l'activité de la vue sur celle de l'ouïe. Et cela […] avant tout à cause des moyens de communication publics. Avant le développement qu'ont pris les omnibus, les chemins de fer, les tramways au XIX^e^ siècle, les gens n'avaient pas l'occasion de pouvoir ou devoir se regarder réciproquement pendant des minutes ou des heures sans se parler »[567]. Autrement dit, avant les temps modernes, les gens ont vécu chaque petite communauté. Alors ils se sont parlés chaque fois qu'ils se sont vus. Dans ce cas-là, ils se sont tous connus réciproquement, et il n'a pu y avoir aucun secret entre eux. Mais, avec le développement de la technologie de transfert, la modernité fait croître la mobilité des gens et la concentration de la population dans les grandes villes. Cela nous impose de rencontrer beaucoup plus de gens qu'avant. Cela signifie en même temps que, dans les grandes villes, on doit toujours voir la masse, c'est-à-dire une multitude de gens qu'on ne connaît pas et qu'on ne connaîtra pas non plus. C'est-à-dire que l'augmentation de rencontres humaines dans la ville ne mène pas à l'enrichissement des relations humaines, mais à l'isolement de chaque individu. L'isolement dans la masse est une expérience fondamentale à la vie moderne. La concentration de la population en un seul endroit mène à l'isolement insensible de chaque individu au sein de ses intérêts particuliers. Alors chaque individu apparaît en tant que secret aux autres. Et c'est cela qui est un élément important pour le roman policier.

[567] Simmel, Georg, *Mélange de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*, trad. A. Guillain, Paris : F. Alcan, 1912, p. 26-27, cité par Benjamin (Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *Charles Baudelaire*, p. 59 ; GS 1 : 539-540).

2.3. Le flâneur et la physiologie

Mais, selon Benjamin, cette rencontre constante avec les gens secrets ne suffit pas pour que le roman policier se fasse. Il faut encore un autre élément : la mentalité de sentir qu'ils sont dangereux. Benjamin considère alors le flâneur et les « physiologies » comme antipodes du roman policier. Le flâneur est un genre d'homme qui aime flâner dans les passages parisiens dans la première moitié du XIX^{e} siècle. Les « physiologies » sont un genre d'écrits qui étaient à la mode, de même, dans la première moitié du XIX^{e} siècle. Elles ont décrit toutes les figures de la vie parisienne. Selon Benjamin, le flâneur et les « physiologies » sont tous les deux de nature à atténuer l'inquiétude de l'isolement mutuel des gens. Ils se caractérisent par la familiarité. C'est-à-dire que toutes les choses extérieures apparaissent familières. Pour le flâneur, les passages sont tout à fait familiers. « C'est dans ce monde que le flâneur est chez lui »[568]. Ce que le flâneur fait dans les passages est de « transformer le boulevard en intérieur. La rue devient un appartement pour le flâneur qui est chez lui entre les façades des immeubles comme le bourgeois entre ses quatre murs. Il accorde aux brillantes plaques d'émail où sont écrits les noms des sociétés la valeur que le bourgeois accorde à une peinture à l'huile dans son salon. Les murs sont le pupitre sur lequel il appuie son carnet de notes, les kiosques à journaux lui tiennent lieu de bibliothèque et les terrasses des cafés sont les bow-windows d'où il contemple son intérieur après son travail. »[569] Toutes les choses des passages deviennent ainsi des composants de l'intérieur pour le flâneur. Il en est de même pour les « physiologies ». Les « physiologies » donnent aux lecteurs la même image des hommes. Toutes les figures décrites par les « physiologues » sont anodines et d'une parfaite bonhomie. Benjamin dit : « De fait, la chose la plus évidente à faire était de donner aux gens une image sympathique des uns et des autres. Les physiologues contribuèrent ainsi à leur façon à la fantasmagorie de la vie parisienne. »[570] Ainsi les « physiologues » affirment la bonté des hommes, par laquelle on peut sympathiser avec les inconnus. Ou bien, ils ont une autre tendance. Ils ont affirmé la faculté des physionomistes du XVIII^{e} siècle, la faculté du déchiffrage de la nature de passants dans la rue : « Ils affirmaient que chacun, sans se soucier de connaissances précises, était en mesure de déchiffrer la profession, le caractère, l'origine et le style de vie des

---

[568] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 57 ; GS 1 : 538.

[569] *Ibid*., p. 58 ; GS 1 : 539.

[570] *Ibid*., p. 60 ; GS 1 : 541.

passants. »[571] Si chacun avait cette faculté du déchiffrage, la vie dans la grande ville ne serait plus inquiétante, parce qu'il ne pourrait y avoir aucun secret entre nous comme avant la modernité. De toute façon, les « physiologies » consistent à écarter des idées inquiétantes de la vie moderne. Ils consistent dans la confiance ou l'intropathie envers les inconnus qu'on entrecroise dans la ville. L'attitude du flâneur et des « physiologies » est considérée comme la réaction anti-baconienne contre la condition humaine de la vie moderne. Le détail de l'anti-baconisme du flâneur et des « physiologies » sera discuté plus tard.

2.4. Défiance

Chez le flâneur et les « physiologues », le roman policier ne peut pas se donner de vie. Le deuxième élément dont le roman policier a besoin est l'inquiétude ou la défiance envers les inconnus. Et l'inquiétude ou la défiance, de laquelle le flâneur et les « physiologies » essaient de se protéger, correspond exactement à la condition humaine de la vie moderne. Le roman policier ne s'appuie pas sur la typologie « physiologique » des hommes, mais sur le fait que le criminel peut se cacher dans la masse : « Peu lui importe la détermination des types : elle étudie plutôt les fonctions propres à la masse dans la grande ville. Parmi celles-ci, une s'imposait à l'attention, comme le souligne déjà un rapport de police vers le début du XIX^{e} siècle : "Il sera toujours presque impossible de rappeler et de maintenir les bonnes mœurs dans une population amoncelée où chaque individu, pour ainsi dire, inconnu de tous les autres se cache dans la foule, et n'a à rougir aux yeux de personne". La masse apparaît ici comme l'asile qui protège l'asocial de ses poursuivants. »[572] Selon Benjamin, « le contenu social primitif du roman policier est l'effacement des traces de l'individu dans la foule de la grande ville. »[573] La défiance envers les inconnus caractérise ainsi la foule de la grande ville. Et la défiance correspond à l'idée baconienne que critique Joseph de Maistre. Autrement dit, Benjamin considère que l'idée maistrienne est de nature à critiquer la modernité. Le détail de la nature baconienne de la défiance de la masse sera discuté plus tard.

---

[571] *Ibid*., p. 61 ; GS 1 : 541.

[572] *Ibid*., p. 62-63 ; GS 1: 542.

[573] *Ibid*., p. 67 ; GS 1 : 546.

2.5. Le péché originel et la modernité

Pourquoi Benjamin réfléchit-il à la fois sur le roman policier et sur Baudelaire, qui ne l'a pas écrit ? C'est parce que la pensée de Baudelaire convient à ce deuxième élément du roman policier. Pour Baudelaire, les idées optimistes du flâneur et des « physiologies » ne sont que des fantasmagories. Tous les passants dans la rue apparaissent coupables au traducteur d'Edgar Allan Poe. Il exprime sa croyance au péché originel, en disant : « Pour ne pas oublier la chose capitale, / Nous avons vu partout, et sans l'avoir cherché, / Du haut jusques en bas de l'échelle fatale, / Le spectacle ennuyeux de l'immortel péché »[574]. Benjamin considère que sa croyance au péché originel le sépare du flâneur et des « physiologues » : « La croyance au péché originel le protégeait contre la croyance à la connaissance de la nature humaine. Il partageait cette opinion avec de Maistre »[575]. Ici il y a un entrecroisement apparent entre la sociologie de Benjamin et la théologie de Maistre. Selon Benjamin, c'est la théologie du péché originel qui est une condition du roman policier. Les hommes modernes, qui acceptent le roman policier, doivent intérioriser la croyance au péché originel. La modernité ne les libère pas de l'idée du péché originel, mais elle les fait intérioriser cette idée. La modernité est coupable et satanique.

Benjamin rapporte l'idée maistrienne du péché originel, à la défiance de la faculté « physiologique » de déchiffrer la nature de l'autre, c'est-à-dire à la défiance de la communicabilité réciproque des hommes dans la masse. La faculté « physiologique » du déchiffrage de la nature humaine n'est qu'une fantasmagorie. Benjamin lie alors cette faculté du déchiffrage à l'*idole du marché* de Bacon : « Le don dont le flâneur aime se faire gloire est pour cette raison plutôt une des idoles que Francis Bacon déjà installe au marché. »[576] Les idoles du marché ou de l'espace publique (*idola fori*) sont, selon Bacon, les idoles liées au commerce du langage entre les hommes. Alors que les hommes s'associent dans l'espace publique par le langage, Bacon pense que le langage est un obstacle qui nous empêche d'atteindre la vérité. L'idée baconienne sur le langage consiste à complètement écarter le langage de la recherche de la vérité. Bacon insiste alors sur la nature arbitraire du langage à l'égard de la réalité : « les mots sont le plus

---

[574] Baudelaire, Charles, « Le Voyage », *Œuvres*, p. 201.

[575] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 62 ; GS 1 : 542.

[576] *Ibid*., p. 62 ; GS 1 : 542.

imposés selon l'appréhension du commun et dissèquent les choses selon les lignes les plus perceptibles à l'entendement commun. Mais qu'un entendement plus pénétrant, qu'une observation plus attentive veuille déplacer ces lignes, afin qu'elles soient plus conforme à la nature, les mots s'y opposent à grand bruit. »[577] C'est-à-dire que c'est selon l'ordre de l'intelligence innée de l'homme que le langage coupe et classifie les phénomènes du monde réel, et qu'il s'en suit qu'ils apparaissent à l'homme non tels qu'ils sont mais arbitraires. Le langage ne peut pas saisir la réalité telle qu'elle est. Donc le langage est un préjugé à écarter de la recherche de la vérité. Il semble que Benjamin associe la défiance baconienne au langage, à la défiance en la faculté « physiologique » de déchiffrer l'essence de l'autre. De même que l'élucidation de la nature par le langage n'est qu'arbitraire, le déchiffrage « physiologique » de la nature de l'autre n'est qu'arbitraire. Pour Benjamin, l'idée baconienne sur le langage correspond à l'incommunicabilité entre les hommes modernes dans la foule. Et elle correspondrait aussi au langage humain expulsé de la communauté immédiate de tous les langages que montre Benjamin dans *Sur le langage en général et sur le langage humain*.

2.6. La communauté des langages

Benjamin définit alors Joseph de Maistre comme le penseur qui a « réuni l'étude du Dogme et celle de Bacon »[578]. Donc, si Joseph de Maistre est important pour Benjamin, c'est parce que le dogme de la culpabilité originelle des hommes et l'idée baconienne d'élimination des préjugés se réunissent chez Joseph de Maistre. Dans son *Examen de la philosophie de Bacon*, Joseph de Maistre considère Bacon comme un ennemi du catholicisme. Maistre trouve les écrits de Bacon « pas seulement d'une incrédulité antichrétienne, mais d'une impiété fondamentale et d'un véritable matérialisme »[579]. Alors que Benjamin vise à l'idée baconienne du langage, Joseph de Maistre vise, de même, au langage de Bacon. Comme nous l'avons vu dans notre

---

[577] Bacon, Francis, *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p. 119.

[578] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 26 ; GS 1 : 542.

[579] Maistre, Joseph de, « Examen de la philosophie de Bacon » (vers 1815), *Œuvres complètes VI*, 2e tirage, Lyon : Vitte et Perrussel, 1891, p. 501.

deuxième chapitre, pour éviter à l'abus du langage, Bacon exclut tout élément langagier et abstrait de son langage. Pour Bacon, le langage « matériel » est considéré comme le langage immédiat aux choses. Pourtant, Maistre voit ici une contradiction du rationalisme des Lumières : le langage de Bacon qui élimine tout élément langagier n'est lui-même pas rationnel, bien qu'il insiste sur son rationalisme. C'est parce que l'idée de Bacon consiste dans l'exclusion du raisonnement logique de la recherche de la vérité. Bacon croit qu'on peut immédiatement saisir l'objet sans aucune médiation des termes moyens. Pourtant, de Maistre pense que cette croyance est fausse : on ne peut pas immédiatement saisir la vérité. On ne peut découvrir la vérité qu'avec le raisonnement qui la rattache au lien logique avec les vérités antérieures admises comme certaines. Certes, celles-ci pourraient être fausses. Mais la fausseté d'une vérité antérieure se révèle non dans l'immédiateté à l'objet, mais dans le lien logique d'autres vérités. C'est pourquoi, pour de Maistre, Bacon et sa défiance au langage apparaissent comme l'ennemi capital de la vérité. Et de Maistre considère donc la défiance baconienne au langage, l'induction à son terme, comme la représentation du péché originel, alors qu'il considère le raisonnement logique, ou le syllogisme à son terme, comme ce qui est conforme à la volonté de Dieu.

Il s'agit ici de la nécessité de la communauté des discours pour la vérité. Un discours ne peut pas se justifier en tant que vérité, s'il est isolé des autres. Il ne peut le faire que s'il est lié aux autres à travers la communauté des discours. Pourtant, la philosophie des Lumières dont Bacon est représentatif consiste à supprimer cette communauté, et à isoler les langages. Et on peut dire qu'elle reflète bien la condition moderne du langage humain sans plate-forme universelle des langages. Dans *Expérience et pauvreté* (1933), Benjamin exprime cette absence de plate-forme universelle par l'appauvrissement de l'expérience. Selon Benjamin, la Première Guerre mondiale fait remarquer que les hommes modernes atteignent l'appauvrissement complet de l'expérience. Benjamin décrit des phénomènes qui se sont passés après la guerre comme suit : « Cet effroyable déploiement de la technique plongea les hommes dans une pauvreté tout à fait nouvelle. Et celle-ci avait pour revers l'oppressante profusion d'idées que suscita parmi des gens – ou plutôt : que répandit sur eux – la reviviscence de l'astrologie et du yoga, de la Science Chrétienne et de la chiromancie, du végétarisme et de la gnose, de la scolastique et du spiritisme. Car ce n'est pas tant une authentique reviviscence qu'une galvanisation qui s'opère ici. […] Que vaut en effet tout notre patrimoine culturel, si nous n'y tenons pas, justement, par les liens de

l'expérience ? »[580] Dans la modernité, il n'y a aucune plate-forme universelle de tous les discours. Par conséquent, la modernité subit la profusion des discours isolés qui ne sont pas compatibles l'une avec l'autre. La modernité consiste dans la vision du monde relativiste, qui laisse chaque discours qui s'oppose à d'autres. Alors on peut faire remarquer que c'est dans ce contexte que Benjamin veut comprendre la critique maistrienne de l'idée baconienne du langage. Il s'agit de l'absence de la communauté des langages. Pour Benjamin, Joseph de Maistre est le penseur qui réunit la défiance baconienne au langage et le dogme de la culpabilité originelle, c'est-à-dire qu'il réunit la question de la profusion des idées isolées et la question de la masse ou de la profusion des hommes isolés dans la grande ville. Cette profusion des hommes isolés est caractérisée par leur défiance mutuelle. Et cette défiance est considérée comme une forme moderne du dogme de la culpabilité originelle.

2.7. La réaction contre la modernité

La modernité est baconienne et satanique. Pourtant, selon Benjamin, la modernité conserve le désir anti-baconien de rétablir le lien humain. Et, au lieu du flâneur, le détective du roman policier et la technologie moderne représentent ce désir anti-baconien. On vise deuxièmement à clarifier cet aspect anti-baconien de la modernité. Aux yeux de Benjamin, Joseph de Maistre est un penseur qui veut résister, par syllogisme, contre la modernité et la défiance baconienne au langage. Les « flâneurs » et les « physiologues » aussi partagent ce désir réactionnaire, parce qu'ils consistent à opposer leur confiance en masse à la défiance de la masse. Et selon Benjamin, le roman policier aussi inclut un élément qui correspond à ce désir réactionnaire : c'est le détective. Le roman policier apparaît en France pour la première fois avec les traductions des histoires d'Edgar Allan Poe : *Le Mystère de Marie Roget*, *Le Double meurtre de la rue Morgue*, *La Lettre volée*. Elles sont traduites par Baudelaire. Cependant, Baudelaire lui-même n'a pas composé le roman policier. Benjamin s'intéresse à ce fait. Selon Benjamin, les éléments décisifs du roman policier sont la victime, le lieu du crime, le meurtrier, la masse et le détective. On peut trouver ces éléments dans les œuvres de Baudelaire : la victime et le lieu du crime dans « Une martyre », le meurtrier dans « Le vin de l'assassin », la masse dans « Le crépuscule du

[580] Benjamin, Walter, « Expérience et pauvreté » (1933), *Œuvres*, t. 2, p. 365-366 ; GS 2 : 214-215.

soir ». Pourtant, on ne peut pas trouver l'élément du détective dans ses textes. Benjamin pense que cet élément s'oppose à la pensée de Baudelaire, et qu'il n'a pour cette raison pas écrit de roman policier : « Baudelaire n'a pas écrit de roman policier parce que sa structure pulsionnelle lui rendait impossible l'identification avec le détective. »[581] Et sa structure pulsionnelle vient de sa croyance au péché originel : tout le monde est coupable. Et cette mentalité est une condition du roman policier. Mais le détective s'oppose à cette mentalité, et il incarne la mentalité réactionnaire du flâneur, qui consiste à s'opposer à la défiance de la masse, parce qu'il incarne la croyance en la possibilité de suivre et d'arrêter les coupables suivant leurs traces. Comme nous l'avons vu, l'expérience de la masse n'accepte pas les pratiques intropathiques du flâneur et des « physiologues ». Mais elles ne sont pas éliminées, mais transfigurées sous forme scientifique. Le détective est une forme transfigurée du flâneur : « En ces temps de terreur où chacun tient par quelque chose du conspirateur, chacun peut également se trouver conduit à jouer au détective. La flânerie lui offrira les meilleures perspectives. »[582] Alors la faculté « physiologique » de déchiffrer l'essence d'homme est réinterprétée comme le raisonnement logique du détective. Le raisonnement logique connecte le détective au criminel. L'intérêt du roman policier réside dans une construction logique. Alors le roman policier présuppose qu'on peut nécessairement poursuivre le criminel si on raisonne logiquement, suivant des preuves indirectes. Mais on peut dire que cette présupposition est encore une fantasmagorie du flâneur, parce qu'au nom du processus scientifique, elle présuppose qu'on peut entièrement déchiffrer le secret de l'autre. En se référant à une intrigue d'Alexandre Dumas, Benjamin dit : « Le flair criminologique, allié à la nonchalance plaisante du flâneur, donne l'intrigue des "Mohicans de Paris" d'Alexandre Dumas. Le héros de ce roman décide de partir à l'aventure en suivant un morceau de papier qu'il a livré au jeu des vents. Quelque trace que le flâneur puisse suivre, chacun le conduira vers un crime. Cela permet de comprendre comment le roman policier, abstraction faite de ses froids calculs, concourt à la fantasmagorie de la vie parisienne. Il ne transfigure pas encore le criminel ; mais il transfigure ses adversaires, et surtout les terrains de chasse sur lesquels ils le poursuivent. »[583] Certes, le roman policier ne s'appuie pas sur la bonté de tous les hommes, sur laquelle le flâneur et les « physiologues » insistent. Mais le roman policier

---

[581] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 66 ; GS 1 : 545.

[582] *Ibid*., p. 63 ; GS 1 : 542-543.

[583] *Ibid*., p. 63-64 ; GS 1 : 543.

s'appuie sur le processus scientifique par lequel on peut parfaitement poursuivre le criminel. En se substituant à la faculté « physiologique » de déchiffrer l'essence d'homme, le raisonnement logique du détective conserve *la fantasmagorie de la vie parisienne*, c'est-à-dire la fantasmagorie du flâneur intropathique.

Mais ce n'est pas seulement le roman policier qui est chargé de cette fantasmagorie réactionnaire. Celle-ci représente le désir réactionnaire de la société moderne. La société de la masse veut restaurer des liens entre les hommes isolés. Ce désir réactionnaire se réalise par la technologie de surveillance de la masse. Benjamin présente quelques exemples sur le progrès de la technologie de surveillance dans la grande ville : premièrement la numérotation des immeuble [584] ; deuxièmement l'éclairage au gaz[585] ; troisièmement la photographie[586]. La société de la masse invente ainsi des techniques scientifiques pour surveiller et figer la masse. Et si on n'a pas d'autre moyen de connecter les hommes que ces techniques scientifiques, le lien humain devient entièrement inhumain. Ces techniques ne résolvent pas l'isolement de chaque individu dans la masse, mais elles rendent possible la concentration de personnes privées.

Benjamin y introduit le concept d'intérêt pour ce qui fonctionne de la même manière. Selon Benjamin, ce qui est communicable entre les hommes dans la foule n'est que leurs intérêts : « En réalité la concurrence accrue conduit surtout l'individu à déclarer impérativement ses intérêts. La connaissance exacte de ceux-ci sera souvent, s'il s'agit d'évaluer le comportement d'un homme, d'une plus grande utilité que celle de son essence. » [587] Alors que la déclaration de l'intérêt n'a rien à voir avec la compréhension mutuelle ni avec la confiance mutuelle, l'intérêt est un seul langage des hommes modernes qui les réunit sans aucune confiance mutuelle.[588] C'est pourquoi, l'intérêt représente le désir anti-baconien des hommes modernes. Et il semble que cela concerne l'interprétation benjaminienne de Marx, qui voit l'aliénation et la réification de l'homme dans la modernité. L'intérêt est une expression de la valeur d'échange qui n'a rien à voir avec la valeur d'usage. Dans la modernité, tout est aliéné de sa valeur d'usage. Et la valeur d'échange est le seul langage pour les hommes modernes. Aux yeux de Benjamin, elle est le seul moyen pour réagir contre la société de masse. En tout

---

[584] *Ibid.*, p. 72 ; GS 1 : 549.

[585] *Ibid.*, p. 76 ; GS 1 : 552.

[586] *Ibid.*, p. 72-73 ; GS 1 : 50.

[587] *Ibid.*, p. 62 ; GS 1 : 542.

[588] *Ibid.*, p. 92 ; GS 1 : 565.

cas, si les hommes modernes désirent rétablir le lien humain, ce rétablissement se réalise donc socialement en tant que surveillance et maintien de l'ordre public, et économiquement en tant qu'intérêt. Benjamin trouve ainsi l'anti-baconisme réalisé en forme scientifique et économique dans la modernité.

2.8. Le roman policier en tant que figuration des deux faces de la modernité

Le détective du roman policier représente ce désir réactionnaire des hommes modernes, alors que le criminel correspond à la défiance à la communicabilité des hommes en tant que la nature de la modernité satanique. Le roman policier décrit ainsi la double face de la modernité : la modernité est caractérisée par l'isolement des hommes modernes, et là, l'idée de la communauté n'est qu'une fantasmagorie ; pourtant, il reste toujours l'intention de rétablir la communauté immédiate des hommes. Et cette intention substitue la technologie de surveillance et la monnaie à la communauté immédiate des hommes qui n'est qu'une fantasmagorie dans la modernité satanique. La modernité consiste donc dans sa relation ambiguë avec son extériorité : en excluant la théologie d'elle-même, elle cherche à saisir la théologie.

Cependant, il faut bien souligner que la technique de surveillance et le capitalisme en tant que conséquences du désir réactionnaire de rétablissement de la communauté, ne sont pas eux-même des éléments théologiques et messianiques : il est vrai qu'ils sont reflétés par ce désir réactionnaire ; mais ils ne servent jamais à rétablir la communauté immédiate des hommes.

2.9. La révolution en tant que remède de la modernité satanique

Benjamin rapporte cette double face de la modernité à son idée sur la révolution. Pour lui, la révolution est considérée comme la dialectique de ces deux éléments opposés de la modernité. Cette considération s'appuie sur l'interprétation baudelairienne de la révolution. Ce qu'on vise désormais est de clarifier l'approche indirecte de Benjamin de l'idée maistrienne de la révolution et de la réversibilité à travers Baudelaire. Pour celui-ci, la révolution se compose de la double face de la modernité. Et il interprète théologiquement cette double face, c'est-à-dire comme le

juste et le coupable. La révolution est considérée comme un crime que le coupable commet contre le juste. Le juste est la victime de ce crime, et la révolution est une maladie, que Baudelaire nomme *vérole*. Benjamin cite la *Pauvre Belgique* de Baudelaire : « Je dis *Vive la Révolution* comme je dirais : *Vive la Destruction ! Vive l'Expiation ! Vive le Châtiment ! Vive la Mort !* Non seulement, je serais heureux d'être victime, mais je ne haïrais pas d'être bourreau, – pour sentir la Révolution des deux manières ! Nous avons tous l'esprit républicain dans les veines, comme la vérole dans les os, nous sommes Démocratisés et Syphilisés »[589]. Baudelaire considère que la Révolution française est une maladie syphilitique, et que les gens tués par les républicains sont les victimes innocentes de la Révolution française. Sans doute, cette interprétation de la Révolution française provient de celle de Joseph de Maistre. Pour de Maistre, elle est entièrement satanique : « Ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un *événement* unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement ; aucun élément de bien ne s'y soulage l'œil de l'observateur : c'est le plus haut degré de corruption connu ; c'est la pure impureté. »[590] C'est parce que la Révolution française est la souffrance des innocents : « Il y a des innocents, sans doute, parmi les malheureux »[591]. Alors, pourquoi les innocents doivent-ils être malheureux ? C'est la question principale de Joseph de Maistre. Et il répond à cette question par sa théorie théologique de la réversibilité. La souffrance de l'innocent est interprétée comme le sacrifice pour les coupables. La théorie de la réversibilité est « le dogme universel, et aussi ancien que le monde, *de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables* »[592]. Les douleurs du juste assurent, par voie de réversibilité, le salut de l'injuste : « *Le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité.* »[593] La souffrance de l'innocent sauve le coupable. Ainsi la Révolution française est interprétée comme le remède pour la maladie originelle. Elle guérit la France de la maladie originelle. La punition des

---

[589] Baudelaire, Charles, « Pauvre Belgique ! », *Œuvres complètes*, t. 2, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, 1976, p. 961 (Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 26 ; GS 1 : 515).

[590] Maistre, Joseph de, « Considérations sur la France » (1797), *Œuvres*, textes établis, annoté et présenté par Pierre Glaudes, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 224.

[591] *Ibid.*, p. 202.

[592] *Ibid.*, p. 218

[593] Maistre, Joseph de, « Les Soirées de Saint-Pétersbourg » (1809-1821), *Œuvres*, textes établis, annoté et présenté par Pierre Glaudes, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 693.

innocents régénère la France. Joseph de Maistre dit : « On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit *qu'elle va toute seule*. Cette phrase signifie que jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer. »[594] Ainsi, la punition comme le péché originel de second ordre et la régénération comme le salut sont indissociablement jointes dans la pensée de Joseph de Maistre. Et Benjamin retrouve chez Baudelaire ce motif de la réversibilité du juste et du coupable. Dans sa *Pauvre Belgique*, Baudelaire déclare qu'il aimerait être simultanément *victime et bourreau pour sentir la révolution des deux manières*. Cette simultanéité serait une interprétation baudelairienne de la théorie maistrienne de la réversibilité.

2.10. La correspondance entre la théorie de la révolution et celle du roman policier

Benjamin considère Baudelaire comme celui qui espère la révolution dans la modernité : c'est un conspirateur qui veut ébranler l'ordre public. Selon Benjamin, le Paris du Second Empire qu'a vécu Baudelaire est le milieu des conspirateurs. Benjamin voit le Paris du Second Empire ainsi : « Pendant l'Empire, Napoléon III a gardé, en les développant, ses habitudes de conspirateur. Les proclamations surprenantes et les petites machinations de trois sous, les attaques soudaines et l'ironie impénétrable font partie de la raison d'État du Second Empire. »[595] Alors Benjamin présente les *conspirateurs de profession*, qui consacrent toute leur activité à la conspiration et vivent d'elle sans aucune occupation ordinaire. Les conspirateurs de profession ont pour but de faire des révolutions. Pourtant, selon Marx, leur nature est différente de celle des prolétariats intellectuels, qui ont pour but de faire la révolution prolétarienne. La condition de la révolution prolétarienne est que chacun doit être assez intellectuel pour avoir la conscience de la classe et de la communauté prolétarienne. L'intellectualisation des gens rend possible leur regroupement pour la révolution. D'un autre côté, les conspirateurs de

[594] Maistre, Joseph de, « Considérations sur la France », *Œuvres*, p. 202.

[595] Walter Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 24 ; GS 1 : 514.

profession ont un caractère tout à fait inverse. Benjamin cite Marx : « La seule condition de la révolution est pour eux l'organisation suffisante de leur conspiration. […] Ils se jettent sur des inventions qui doivent faire des miracles révolutionnaires : les bombes incendiaires, les machines infernales à effet magique, les émeutes qui doivent avoir des conséquences d'autant plus surprenantes et miraculeuses que leur fondement est moins rationnel. Occupés par une telle frénésie de projets, ils n'ont d'autre but que celui, immédiat, de renverser le gouvernement actuel et méprisent au plus haut point les efforts pour faire prendre conscience aux travailleurs de leurs intérêts de classe. De là vient leur colère plébéienne, et non prolétarienne, devant les *habits noirs*, les hommes plus ou moins cultivés qui incarnent cet aspect du mouvement, et dont ils ne peuvent malgré tout être indépendants, dans la mesure où ce sont les représentants officiels du parti »[596]. Les conspirateurs sont bien distingués des habits noirs. Le but des conspirateurs de profession n'est que la pure destruction de l'ordre public, alors que le but des habits noirs est le regroupement des hommes par l'intellectualisation. Donc le conspirateur est caractérisé par la destruction de l'ordre, alors que l'habit noir est caractérisé par le rétablissement de l'ordre. Le conspirateur et l'habit noir constituent ainsi les deux catégories irréconciliables. Pourtant, cette citation dit qu'il y a un autre élément : les conspirateurs ne peuvent pas être indépendants des habits noirs. C'est l'indissociabilité de ces deux catégories irréconciliables que Benjamin voit chez Baudelaire. Et c'est de la même manière qu'il la voit dans la modernité à travers le roman policier, parce que l'individualisme des conspirateurs correspond à l'idée de la dispersion des hommes (qu'incarne le criminel du roman policier), et que le communautarisme des habits noirs correspond à l'idée du rattachement des hommes (qu'incarne le détective du roman policier).

Le conspirateur incarne la défiance baconienne au langage, c'est-à-dire la croyance à l'incommunicabilité entre les hommes. Il ne désire pas le regroupement des hommes pour réaliser son but. Ce qu'il veut est détruire l'idée de communauté elle-même. Le conspirateur se pose comme l'ennemi de l'idée de la communauté humaine. Il est un terroriste sans ambition, désireux de détruire la communauté et l'ordre public. Benjamin trouve cette nature terroriste chez Baudelaire, à travers sa citation : « Même le délire terroriste que Marx découvre chez les conspirateurs, trouve

[596] Marx et Engels, compte rendu des *Conspirateurs* d'Adolphe Chenu, Paris, 1850, et de *La naissance de la République en février 1848* de Lucien de la Hodde, Paris, 1850 ; cit. dans *Die Neue Zeit*, t. 4 (1886), p. 556, cité par Benjamin (Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 25-26 ; GS 1 : 514-515).

son pendant chez Baudelaire. “Mais si, écrit-il le 23 décembre 1865 à sa mère, jamais je peux rattraper la verdeur et l’énergie dont j’ai joui quelquefois, je soulagerai ma colère par des livres épouvantables. Je voudrais mettre la race humaine tout entière contre moi. Je vois là une jouissance qui me consolerait de tout”. Cette colère rentrée – *la rogne* – était l’état d’esprit qui avait nourri chez les conspirateurs de profession parisiens un demi-siècle de combats sur les barricades. »[597] Le conspirateur veut être l’ennemi de la race humaine tout entière. Tout ce qu’il désire est de détruire tout lien des hommes.

2.11. Le satanisme et le salut

Le conspirateur est caractérisé par la « révolte contre les notions bourgeoises d’ordre et d’honorabilité »[598]. Ce qui est important ici, c’est que Baudelaire donne « une forme théologique radicale à son rejet radical des maîtres et des puissants. »[599] Cette forme théologique radicale concerne une autre face du conspirateur : l’indissociabilité de l’ordre. Selon Benjamin, Baudelaire comprend cette indissociabilité de l’ordre sur le plan de Providence : « Elle [La poésie de Baudelaire] savait entendre les chants de la révolution, mais n’était pas sourde à la “voix supérieure” qui s’élève dans le roulement de tambour des exécutions capitales. Lorsque Bonaparte prit le pouvoir grâce au coup d’État, Baudelaire est un instant indigné. “Puis il regarda les événements “du point de vue providentiel” et se soumet comme un moine”. »[600] Par le coup d’État, certes, Napoléon I[er] a détruit l’ordre public (c’est ce que désire le conspirateur), mais il a rétablit l’ordre public en prenant le pouvoir politique (c’est ce qui s’oppose au désir de conspirateur). Baudelaire comprend ce rétablissement de l’ordre sous le plan de Providence. Il voit ainsi l’entrecroisement paradoxal du désordre de la révolution et de l’ordre de la Providence.

D’ailleurs, Benjamin lit le dernier poème du cycle intitulé « Révolte » : « Les Litanies de Satan ». Ce poème de Baudelaire considère la révolution comme satanique, et le conspirateur comme le Satan luciférien. Pour Baudelaire, Satan est le

---

[597] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 27-28 ; GS 1 : 516.

[598] *Ibid*., p. 39 ; GS 1 : 525.

[599] *Ibid*., p. 39 ; GS 1 : 525.

[600] *Ibid*., p. 42 ; GS 1 : 527-528.

« confesseur […] des conspirateurs »[601]. Benjamin pense ainsi que l'idée de la Providence de Baudelaire se cristallise dans son satanisme. Benjamin souligne alors la duplicité du Satan de Baudelaire : « Satan, selon lui [Baudelaire], ne parle pas seulement pour les humbles. Il parle aussi pour les puissants. »[602] Les humbles, c'est-à-dire le désordre, cohabitent avec les puissants, c'est-à-dire avec l'ordre, dans la figure du Satan. Le poème « Les Litanies de Satan » dit : « Toi qui fais au proscrit ce regard calme et haut / Qui damne tout un peuple autour d'un échafaud. »[603] Dans ce poème, Satan sauve la victime de la révolution, et il exécute le bourreau de la révolution, c'est-à-dire le conspirateur. Donc la Providence de Baudelaire est considérée comme la Providence maistrienne du point de vue du coupable. La Providence maistrienne veut que le juste souffre pour sauver le coupable. Par contre, la Providence baudelairienne veut que le coupable commette le crime pour sauver le juste, parce que cela permet à celui-ci de sauver celui-là. C'est-à-dire que Baudelaire souligne le coupable comme le remède de la maladie originelle. Donc la Providence de Baudelaire est considérée comme l'autre face de la Providence de Joseph de Maistre. Et il s'agit toujours de la dialectique sans synthèse du juste et du coupable chez tous les deux. Le Satan de Baudelaire rend cette dialectique possible. Donc Benjamin conclut la Providence de Baudelaire comme suit : « Il ne s'agit pas de sacrement ou de prière. Il s'agit du privilège luciférien de blasphémer le Diable dont on est la victime. »[604] Le conspirateur blasphème son blasphème même dans le plan de Providence. On peut dire que le blasphème du blasphème est l'interprétation baudelairienne de la théorie maistrienne de la réversibilité. Et Benjamin considère Baudelaire comme le meilleur lecteur des lignes suivantes du 18 Brumaire de Marx : « Lorsque, au concile de Constance, les puritains se plaignirent de la vie dissolue des Papes et se lamentèrent sur la nécessité d'une réforme des mœurs, le cardinal Pierre d'Ailly leur cria d'une voix de tonnerre : "Seul le Diable en personne peut sauver l'Église catholique, et vous demandez des anges !" (…) De même, la bourgeoisie française s'écria au lendemain du coup d'État : "Seul le chef de la société du 10 Décembre peut encore sauver la société bourgeoise ! Seul le vol peut encore sauver la propriété, la parjure la religion, la bâtardise la famille, le désordre

---

[601] *Ibid.*, p. 38 ; GS 1 : 524.

[602] *Ibid.*, p. 39 ; GS 1 : 525.

[603] Baudelaire, Charles, *Œuvres*, p. 193, cité par Benjamin (Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 38 ; GS 1 : 524).

[604] Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 40 ; GS 1 : 526.

l'ordre". »[605] Seul le désordre peut sauver l'ordre. Le désordre est le remède pour l'ordre. Il est ainsi compris sur le plan de la Providence. De Maistre dit : « Il n'y a point de hasard dans le monde, et même, dans un sens secondaire il n'y a point de désordre, en ce que le désordre est ordonné par une main souveraine qui le plie à la règle, et le force de concourir au but. »[606] Selon Joseph de Maistre, le désordre est ordonné sur le plan de la Providence. Et c'est ce que Benjamin voit dans le satanisme de Baudelaire. C'est ainsi que la Révolution et le conspirateur sont souhaitables pour Baudelaire et Benjamin. Comme nous l'avons vu, le conspirateur incarne la culpabilité de la modernité, c'est-à-dire l'isolement des hommes modernes. La libération de cette culpabilité ne consiste pas à la nier, mais à la pousser à l'extrême. Si Benjamin voit ainsi le salut dans la modernité, on pourrait dire que son idée de la théologico-politique de la modernité s'approche de Joseph de Maistre, parce que ce salut serait réalisable selon la logique maistrienne de la réversibilité.

2.12. Conclusion de la lecture du *Paris du Second Empire chez Baudelaire*

Voilà notre lecture du *Paris du Second Empire chez Baudelaire*. Notre thèse sur cette œuvre est que, ce que voit Benjamin chez Baudelaire est la théologico-politique de Joseph de Maistre. Comme nous l'avons vu, Benjamin définit la modernité comme le lieu de conflit entre la défiance à la communicabilité des hommes et leur désir réactionnaire de rétablir la communauté immédiate des hommes, et le conflit entre le criminel et le détective du roman policier représente par excellence ce conflit. Benjamin rapporte la défiance mutuelle des hommes modernes à l'idée maistrienne de la culpabilité originelle et à la philosophie de Bacon que critique de Maistre. Ensuite, Benjamin rapporte l'idée de l'anti-baconisme et celle de la révolution et de la réversibilité. Dans son *Examen de la philosophie de Bacon*, Maistre insiste sur la nécessité de la communauté des langages pour accéder à la vérité, et il critique la philosophie de Bacon qui est marquée par l'absence de cette communauté, et qui rend

---

[605] Marx, Karl ; Engels, Friedrich, « Der achtzehnte Brumaire des Louis-Bonaparte », *Studienausgabe 4 : Geschichte und Politik 2*, Franfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1966, p. 118-119, cité par Benjamin (Benjamin, Walter, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire*, p. 39-40 ; GS 1 : 525-526).

[606] Maistre, Joseph de, « Considérations sur la France », *Œuvres*, p. 271.

les langages isolés. Cependant, dans sa critique de la philosophie de Bacon, Maistre traite purement du problème scientifique de la connaissance. Pourtant, Benjamin l'applique aussi au problème sociopolitique de la défiance mutuelle entre les hommes modernes. Cette application caractérise la lecture de Benjamin de l'*Examen de la philosophie de Bacon*, et elle lui permet de lier l'idée scientifique de l'anti-baconisme et l'idée politique de la contre-révolution. Et l'idée de la contre-révolution est désormais rapportée à l'idée de rétablissement de la communauté immédiate des hommes modernes. Benjamin s'approche alors de l'idée maistrienne de la théologico-politique à travers le satanisme de Baudelaire. Le satanisme baudelairien s'appuie sur la théorie maistrienne de la théologico-politique : la réversibilité du juste et du coupable. Aux yeux de Baudelaire et de Maistre, ce qui se passe dans la révolution est cette dialectique sans synthèse entre le juste et le coupable : par sa nature satanique, la révolution libère les hommes modernes de l'état satanique. On peut dire que Benjamin voit ainsi dans le satanisme de Baudelaire son expression de la théologico-politique en tant que confrontation entre la théologie et la politique. Le satanisme radical seul peut paradoxalement s'approcher du salut.

3. La condition des langues modernes et le messianisme

3.1. La difficulté de la mémoire collective

Comme nous l'avons vu, dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*, il s'agit de l'isolement des hommes modernes (c'est la raison pour laquelle la modernité est satanique). D'autre côté, dans *Le conteur*, Benjamin traite un d'autre isolement : l'isolement des langages ou des expériences. Désormais, on va donc lire *Le conteur* pour mieux comprendre ce qu'est l'état satanique de la modernité que montre Benjamin.

Dans *Le conteur*, Benjamin pense que la transformation que subit la mémoire collective de la guerre marque bien la condition moderne du langage humain. Cependant, la guerre que sait Benjamin n'est pas la Seconde Guerre mondiale, mais la Première : Benjamin a vécu la péride de la Première Guerre mondiale, mais il n'était pas capable de survivre la Seconde Guerre mondiale. Il est bien connu qu'au début de la Seconde Guerre mondiale, il est mort à Portbou, à la frontière entre la France et l'Espagne, en essayant d'échapper au nazisme. Forcément, il ne connaît pas l'existence

des camps de concentration, lequels sont sans doute l'un des symboles de la tragédie de la Seconde Guerre mondiale. Ce fait le distingue des autres penseurs juifs qui y ont survécu, tels que Hannah Arendt, Theodor Adorno, etc. Après la guerre, ces penseurs ont réfléchi sur cette expérience, et ils ont posé la question sur la mémoire et sur la représentation du génocide juif : dans *Les origines du totalitarisme* (1951), Arendt traite le problème de la mémoire collective par sa notion de « trous de l'oubli [*holes of oblivion*] »[607]. C'est-à-dire qu'il s'agit de l'existence des expériences vécues des victimes juives qui ne sont communiquées à personne comme si elles n'étaient pas nées dans le monde ; ou bien, dans son essai *Critique de la culture et société* (1949), Adorno fait remarquer la difficulté de présenter l'expérience d'Auschwitz : « Même la conscience la plus radicale du désastre risque de dégénérer en bavardage. […] Écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes. L'esprit critique n'est pas en mesure de tenir tête à la réification absolue, […] tant qu'il s'enferme dans une contemplation qui se suffit à elle-même. »[608] Ce que voit Adorno après Auschwitz est qu'aucun essai de présenter cette expérience d'Auschwitz ne peut s'échapper de sa réification, c'est-à-dire de son arrachement de sa forme propre et originelle, ainsi que dans la réification, selon Marx, toute marchandise est séparée de sa valeur d'usage. Tout essai de présenter Auschwitz ne peut être que la violence faite à cette expérience. La seule façon d'éviter cette violence est d'admettre qu'il existe l'irreprésentable hors de notre faculté de contemplation. Arendt et Adorno essaient ainsi de faire remarquer l'existence de l'irreprésentable. En plus, dans *Le Différend*, Jean-François Lyotard développe cette question jusqu'à la problématique de la condition postmoderne des discours : il n'existe plus de plate-forme universelle où l'on pourrait juger de tous les discours, et il y a donc inévitablement un différend sans réconciliation entre les discours. Pour Lyotard, le cas des chambres à gaz est un événement qui marque la disparition de cette plate-forme universelle : « Avoir "réellement vu de ses propres yeux" une chambre à gaz serait la condition qui donne l'autorité de dire qu'elle existe et de persuader l'incrédule. Encore faut-il prouver qu'elle tuait au moment où on l'a vue. La seule preuve recevable qu'elle tuait est qu'on en est mort. Mais, si l'on est mort, on ne peut témoigner que c'est du fait de la chambre à gaz. »[609] Il s'agit de la limite du concept de témoignage sur lequel s'appuie la description universelle de l'histoire. Le témoin ne

[607] Hannah Arendt traite cette notion aussi dans *Eichmann à Jérusalem* (1963).

[608] Adorno, Theodor, « Critique de la culture et société », *Prismes*, p. 23.

[609] Lyotard, Jean-François, *Le différend*, p. 16.

peut témoigner que s'il a réellement vu l'événement de ses propres yeux. Mais dans le cas de la chambre à gaz, on ne peut jamais témoigner. C'est parce qu'on aurait dû mourir si on la voyait réellement. L'expérience de la chambre à gaz est ainsi incommunicable : par définition, il existe l'intémoignable. Cela signifie que la plate-forme universelle sur l'expérience d'Auschwitz n'existe pas, et que le différend entre les discours sur cette expérience est inévitable. Cela marque aussi la difficulté de la mémoire collective de la guerre.

Revenons à Benjamin. La pensée de Benjamin n'appartient, certes, pas à ce contexte ; mais on pourrait dire qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, il a déjà théoriquement remarqué cette difficulté de la mémoire collective de la guerre. Son essai *Le conteur* [*Der Erzähler*] (1936) permettrait de le comprendre. On va donc essayer de lire cet essai. En bref, dans cet essai, Benjamin essaie de clarifier, à travers la réflexion sur les œuvres de Nikolai Leskov qui est considéré comme un conteur exemplaire, les conditions de l'art de conter [*erzählen*] et l'impossibilité du récit dans la modernité. Là le récit [*Erzährung*] est défini comme le médium de l'expérience collective qui inclut toute expérience individuelle. Et l'expérience collective est considérée comme l'expérience qui n'existe que dans la structure de la communication du récit. Ce qui caractérise la condition moderne de l'expérience collective est que celle-ci perde son médium : dans la modernité, l'*information* se substitue au récit. Ainsi, selon Benjamin, le changement de média caractérise la modernité, et la mémoire collective est impossible dans le modernité, parce qu'elle est indissociable au récit en tant que médium propre. Désormais, on va commencer à lire *Le conteur*.

3.2. Le récit

Il serait pertinent de considérer la notion de récit comme le développement de l'idée de la tragédie grecque selon laquelle la mort du héros tragique qui se tait fonde une nouvelle communauté. Benjamin rapporte Leskov à Hérodote : « Leskov s'est mis à l'école des Anciens. Le premier conteur grec fut Hérodote. »[610] C'est-à-dire que le récit provient théoriquement de la mythologie grecque, et donc de la tragédie grecque. Ce qu'on trouve important dans *Le conteur* est le fait que Benjamin développe sa réflexion sur la relation entre la tragédie grecque et la modernité. Selon Benjamin, le récit est la

[610] Benjamin, Walter, « Le conteur », *Œuvres*, t. 3, p. 124 ; GS 2 : 445.

forme prémoderne du média, et il n'existe plus dans la modernité. Cela signifie que la modernité ne se déroule pas selon l'idée de la tragédie grecque. La modernité est l'époque de l'information, et si l'allégorie est théoriquement identique à l'information, elle est l'époque de l'allégorie. *Le conteur* permet donc aussi de comprendre la tragédie grecque et le *Trauerspiel* par rapport aux Temps modernes.

Benjamin distingue trois modes de communication : récit, roman et information. Le récit est le mode prémoderne de communication, alors que le roman et l'information sont les modes modernes de communication. Benjamin explique d'abord le récit, en l'opposant à l'écrit. Le roman ne peut exister que dans la communication orale : « L'expérience transmise de bouche en bouche est la source à laquelle tous les conteurs ont puisé. »[611] Le récit est ainsi communiqué par la voix de son conteur. Le conteur n'est pas écrivain, mais celui qui raconte. Dans le cas du roman, le lecteur est inévitablement séparé du romancier. D'un autre côté, dans le cas du récit, le conteur et l'auditeur sont tous les deux les parties nécessaires pour l'art de conter, parce que le récit est l'expérience collective qui est transmise de bouche en bouche. Le récit présuppose la communauté dont le conteur et l'auditeur sont les membres (selon Benjamin, la classe artisanale du Moyen Âge est un exemple d'une telle communauté[612]). Dans cette communauté, le conteur est l'auditeur précédent, et l'auditeur est le prochain conteur : le conteur fait de son expérience, l'expérience de son auditeur ; ensuite, celui-ci deviendra le prochain conteur qui fera de son expérience partagée, l'expérience de son auditeur : « Le conteur emprunte à l'expérience ce qu'il conte : à son expérience ou à celle qui lui a été rapportée par autrui. Et il le fait, à son tour, l'expérience de ceux qui écoutent son histoire. »[613] Le récit rend ainsi possible la communauté des expériences individuelles qui se rassemblent autour de lui.

Au début de l'essai *Expérience et pauvreté* [*Erfahrung und Armut*] (1933), Benjamin présente une fable d'Ésope. La lecture de cette fable que montre Benjamin permettrait de mieux comprendre le concept de récit. Elle se déroule comme suit : le vieil homme « sur son lit de mort fait croire à ses enfants qu'un trésor est caché dans sa vigne. Ils n'ont qu'à chercher. Les enfants creusent, mais nulle trace de trésor. Quand vient l'automne, cependant, la vigne donne comme aucune autre dans tout le pays. Ils comprennent alors que leur père a voulu leur léguer le fruit de son expérience : la vraie

---

611 *Ibid*, p. 116 ; GS 2 : 440.

612 *Ibid*., p. 117.

613 *Ibid*., p. 120-121 ; GS 2 : 443, traduction modifiée.

richesse n'est pas dans l'or, mais dans le travail. »[614] Cette fable d'Ésope peut être considérée comme le récit du récit, le méta-récit, si on considère le dernier mot du vieil homme comme ce qui fonctionne en tant que récit. En tant que conteur, le vieil homme raconte son conte à ses enfants, c'est-à-dire à ses auditeurs. Ce qui est remarquable est que son histoire est incompréhensible pour ses enfants : ceux-ci n'ont pu trouver aucun trésor dans sa vigne. Sa mort rend son récit absolument incompréhensible pour ses enfants, parce que ceux-ci ne peuvent plus lui demander de dire ce qu'il voulait dire. En premier lieu, le récit est incompréhensible ; pourtant, il devient compréhensible si l'auditeur en fait son expérience propre. Finalement, les enfants comprennent le mot de leur père, et c'est au moment où ils sont liés à leur travail de la vigne, c'est-à-dire à leur expérience vécue. Le récit n'est compréhensible que dans l'expérience vécue de l'auditeur. Bien sûr, rien n'assure l'identité entre ce que le vieil homme voulait dire et ce que comprend ses enfants ; mais, ou donc, son dernier mot apparaît en tant que quelque chose d'inexhaustible pour ses enfants. Le conte ne cesse d'apprendre quelque chose à son auditeur. Il reste toujours utile et pratique pour lui, parce qu'il lui permet de comprendre la nature précieuse de sa vie : grâce au dernier mot de leur père, les enfants peuvent comprendre que leur travail est aussi précieux que ce qui est appelé trésor. Le récit contribue ainsi à la vie de l'auditeur. Benjamin dit : « Il [tout véritable récit] présente toujours, ouvertement ou tacitement, un aspect utilitaire. Celui-ci se traduit parfois par une moralité, parfois par une recommandation pratique, ailleurs encore par un proverbe ou une règle de vie – dans tous les cas le conteur est un homme de bon conseil pour son public. […] Conseil, en effet, c'est moins réponse à une question qu'une proposition qui concerne la continuation d'une histoire (en train de se dérouler). »[615] Le récit n'impose pas à l'auditeur une unique réponse, mais il lui donne la proposition qui concerne l'histoire qui est en train de se dérouler, c'est-à-dire l'histoire vécue de l'auditeur. Et l'auditeur répond à cette proposition à sa façon. Celui qui répond n'est pas le conteur, mais l'auditeur. Le conseil est ainsi vécu dans la continuation de l'histoire de l'auditeur. C'est pourquoi le contenu du conseil du conteur est l'expérience même vécue de son auditeur. Chaque conteur raconte son récit dans son expérience propre, mais le contenu de son récit est l'expérience de son auditeur. Telle est la pensée benjaminienne de l'expérience collective. L'expérience collective n'impose rien à l'individu ; elle n'a son contenu que dans l'expérience vécue de chaque individu. Le contenu de l'expérience collective est ainsi l'expérience même de chaque

[614] Benjamin, Walter, « Expérience et pauvreté », *Œuvres*, t. 2, p. 364 ; GS 2 : 213-214.

[615] Benjamin, Walter, « Le conteur » *Œuvres*, t. 3, p. 119 ; GS 2 : 442, traduction modifiée.

individu.

3.3. Le roman

Ensuite, Benjamin oppose le récit aux deux formes modernes de la communication : le roman [*Roman*] et l'information [*Information*]. Ces deux formes de communication correspondent aux deux faces de la modernité que Benjamin présente dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire* : l'isolement des individus et le désir réactionnaire de rétablir la communauté. Le roman indique l'incommunicabilité entre les individus isolés, alors que l'information indique le langage communicable dans la modernité. Précisément parlant, le roman ne serait pas le langage, si le langage consistait dans sa communicabilité. Ce qui caractérise le roman est l'incommensurabilité entre les expériences individuelles : « Le romancier s'est isolé. Le lieu de naissance du roman, c'est l'individu dans sa solitude, qui ne peut plus traduire sous forme exemplaire ce qui lui tient le plus à cœur, parce qu'il ne reçoit plus de conseil et ne sait plus en donner. Écrire un roman, c'est pousser, dans la présentation de la vie humaine, l'incommensurable [*das Inkommensurable*] à l'extrémité. Au cœur même de la vie en sa plénitude, par la présentation de cette plénitude, le roman révèle le profond désarroi du vivant. »[616] L'expérience d'un individu est incommensurable avec celle d'autres individus. Cette expérience ne sait que sa plénitude sans rapport avec d'autres expériences individuelles. Le roman révèle une telle expérience. Et c'est la modernité qui substitue cette expérience à l'expérience collective du récit. La modernité provoque le déclin du récit et l'apparition du roman : « Le premier indice du processus qui devait aboutir au déclin du récit est l'apparition du roman au début des Temps modernes. »[617] L'apparition du roman indique ainsi l'impossibilité de l'expérience collective, c'est-à-dire de la communication entre les expériences individuelles, dans la modernité. Cette impossibilité est identique à une des deux faces de la modernité que présente Benjamin dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire* : l'isolement des hommes modernes. Cet isolement est la condition de l'apparition du roman.

[616] *Ibid*., p. 121 ; GS 2 : 443, traduction modifiée.

[617] *Ibid*., p. 120 ; GS 2 : 442.

3.4. L'information

Dans la modernité apparaît un autre mode de communication : l'information. Le modèle de ce mode de communication est le journal, que Kierkegaard considère comme « bavardage ». L'information s'oppose au roman, parce que l'information est un langage communicable, alors que le roman est le langage incommunicable. Dans ce sens, l'information correspond à la technique de surveillance ou à la monnaie que Benjamin considère comme conséquences du désir réactionnaire de rétablir la communauté. Cependant, l'information n'est jamais identique au récit : elle ne produit jamais l'expérience collective. C'est parce que l'information est le langage qui se communique sans expérience vécue. Selon Benjamin, ce qui caractérise l'information est sa compréhensibilité en soi : « L'information, elle, prétend être aussitôt vérifiable. On lui demande donc en premier lieu d'être "compréhensible en et pour soi [*an und für sich verständlich*]". » [618] L'information ne nécessite plus, pour sa communicabilité, l'expérience vécue de l'individu, parce qu'il est compréhensible en lui-même. Elle est compréhensible sans médiation de l'expérience individuelle. Cette compréhensibilité sépare l'information de la nature infinie du récit. Le récit apparaît en tant que quelque chose d'inexhaustible pour ses auditeurs. Certes, on peut comprendre le récit si on peut le lier à l'expérience individuelle ; mais cette compréhension n'est pas la compréhension du récit *en lui-même*, mais la compréhension du récit *dans l'expérience vécue de l'individu*. Chaque expérience individuelle rend possible son interprétation du récit, et le récit accepte l'infinité d'interprétations : le récit est vécu et développé dans toutes les expériences individuelles : celles passées, présentes et futures. Cette infinité du récit s'oppose à l'homogénéité de l'information. « L'information reçoit sa récompense à l'instant où elle est nouvelle. Elle ne vit qu'en cet instant, elle doit s'abandonner entièrement à lui et s'ouvrir à lui sans perdre de temps. Il n'en est pas de même du récit : il ne se dépense pas. Il garde sa force rassemblée en lui, et il est capable de se développer longtemps encore. »[619] Le récit est inexhaustible, parce qu'il est toujours vécu et développé par chaque expérience individuelle. Le récit peut être ainsi une expérience collective. Par contre, l'information ne peut pas devenir une expérience collective, parce qu'elle n'est pas vécue par l'expérience individuelle. Certes, l'information s'oppose à l'isolement des hommes modernes que présente le roman ;

[618] *Ibid*., p. 123 ; GS 2 : 444.

[619] *Ibid*., p. 124 ; GS 2 : 445-446.

mais elle ne produit jamais l'expérience collective. C'est parce que la compréhensibilité en soi de l'information consiste à anéantir l'expérience individuelle. Alors que dans la prémodernité, l'individu a sa relation intersubjective avec le récit des autres, dans la modernité, l'individu devient pur porteur muet de l'information. Dans l'époque de l'information, son expérience individuelle est réprimée et aliénée. Alors que l'information est le seul langage communicable, elle consiste à réprimer l'individu, et à le rendre son porteur muet. Donc, si elle correspond au désir réactionnaire de rétablir la communauté, que Benjamin montre dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*, cela signifie que ce désir réactionnaire n'atteint que la violence qui impose sa loi à l'individu. Dans la modernité, le langage qui se communique à l'autrui est la violence qui le rend porteur muet de sa loi. On peut donc dire : alors que le roman indique l'expulsion de la communauté intersubjective et immédiate du récit, l'information indique que dans la modernité le langage humain consiste à surdénommer.

3.5. L'histoire et la chronique

Il semble que l'information compose l'histoire en tant que va-et-vient dialectique de la violence et du droit, parce qu'elle peut être considérée comme la violence fondatrice du droit. Dans *Le conteur*, Benjamin essaie de clarifier la notion d'histoire, en l'opposant à celle de chronique. Là il distingue le chroniqueur et l'historien. Selon lui, l'historien est celui qui écrit l'histoire, et le chroniqueur est celui qui la raconte.[620] L'historien fait des efforts pour expliquer le passé et pour le faire compréhensible en lui-même. Dans ce cas, l'histoire n'apparaît qu'en tant qu'information. L'histoire en tant qu'information ne peut pas être l'expérience collective. Le travail de l'historien – effort pour faire l'histoire compréhensible en elle-même – ne contribue donc pas à créer l'expérience collective de l'histoire, c'est-à-dire la mémoire collective. Par contre, le chroniqueur est le conteur de l'histoire. Le chroniqueur ne raconte pas l'histoire en tant qu'information, mais la chronique. Celle-ci est un récit qui est incompréhensible en lui-même. L'incompréhensibilité de la chronique apparaît alors en tant qu'insondables desseins de Dieu à la manière de la théologie négative : « L'historien est tenu d'expliquer d'une manière ou d'une autre les événements qu'il rapporte ; en aucun cas, il ne peut se contenter de les présenter comme

[620] *Ibid*., p. 132 ; GS 2 : 451.

de simples échantillons de ce qui advient dans le monde. Or c'est précisément là ce que fait le chroniqueur, et tout particulièrement les chroniqueurs du Moyen Âge, qui furent à la fois les représentants classiques du genre et les précurseurs des historiens modernes. En subordonnant le récit des événements aux insondables desseins de la Providence divine, ils se sont d'emblée déchargés du soin de démontrer et d'expliquer. Ils y suppléent par l'interprétation, qui ne vise pas à enchaîner rigoureusement les événements les uns aux autres, mais à les insérer dans le cours insondable du monde. »[621] Le plan de la Providence est insondable et incompréhensible pour la créature. Il n'est compréhensible que s'il est lié à l'expérience vécue de l'individu. Cependant, cette compréhension n'est valide que dans cette expérience individuelle, et le plan de la Providence reste toujours transcendant pour les humains. Alors que chaque compréhension de ce plan n'est que dans son expérience vécue, chaque créature le partage à sa manière. L'histoire faite par l'intégration de chaque expérience individuelle au plan de la Providence n'est donc pas la chaîne continuelle des événements, mais le lieu où chaque expérience individuelle se rassemble sans violence d'assimilation.

3.6. La mort en tant que condition de l'expérience collective

On peut faire remarquer une double nature du conteur ou du chroniqueur : le récit est infini ; mais celui qui le raconte est fini. On peut ici poser une question : comment ces deux natures sont-elles commensurables. Alors que l'information ne nécessite pas l'expérience de celui qui le communique, le récit est indissociable du conteur et de son expérience individuelle : « Le récit, tel qu'il a longtemps prospéré dans le monde de l'artisanat – rural, maritime, puis citadin –, est lui-même une forme pour ainsi dire artisanale de la communication. Il ne vise point à transmettre le pur "en soi" de la chose, comme une information ou un rapport. Il plonge la chose dans la vie même du conteur et de cette vie ensuite la retire. Le conteur imprime sa marque au récit, comme le potier laisse sur la coupe d'argile l'empreinte de ses mains. »[622] Le récit est ainsi étroitement lié à la vie du conteur. Cependant, le conteur lui-même est l'être fini. Le récit peut-il maintenir son infinité dans la vie finie du conteur ? Benjamin pense qu'il ne retire son infinité que de son opposition à la vie finie du conteur : c'est la mort du

[621] *Ibid*., p. 132-133 ; GS 2 : 451-452.

[622] *Ibid*.,p. 126-127 ; GS 2 : 447.

conteur qui est le moment définitif de l'opposition entre l'infinité du récit et la finitude du conteur : « La mort est la sanction [*Sanktion*] de tout ce que relate le conteur. C'est de la mort qu'il tient son autorité. »[623] Il faut comprendre cette sanction selon son sens étymologique : rendre sacré. La mort du conteur sacralise ce qu'il raconte, c'est-à-dire le récit. Elle rend l'auditeur incapable de comprendre ce que le conteur veut dire par son récit. Le récit apparaît alors en tant que quelque chose d'inexhaustible, parce que ce qu'il signifie n'est plus insaisissable. C'est donc en s'opposant à la finitude de la vie du conteur que le récit est identifié au dessein insondable du salut. La mort du conteur fonde donc la communauté de l'expérience collective de l'histoire. La mort du conteur est donc l'expérience d'unifier ses semblables plutôt que l'expérience de les séparer de lui : « […] la mort elle-même – le choc le plus profond de toute expérience individuelle – ne représente en rien un scandale ni une limite. »[624] La mort du conteur ne sépare pas les expériences individuelles, mais elle est le lieu où elles se rassemblent.

Cette nature de la mort du conteur est théoriquement identique à la nature de la mort du héros tragique que clarifie Benjamin dans *Origine du drame baroque allemand*. Dans la tragédie grecque, la mort du héros qui se tait fonde une nouvelle communauté. Ces deux morts consistent toutes les deux dans la fondation de la communauté. Cependant, précisément parlant, la tragédie grecque consiste dans l'unité du roman et du récit plutôt que dans le récit. Le héros tragique qui se tait n'est pas le conteur, mais le romancier isolé : « Le premier [souvenir immortalisant du romancier] se voue à *un* héros, *une* odyssée, *une* guerre ; l'autre [souvenir divertissant du conteur] porte sur des faits *multiples* et dispersés. »[625] Le héro tragique ne raconte pas son expérience, parce qu'il se tait. Pourtant, la mort de ce héros fonde une nouvelle communauté. La tragédie grecque inclut ainsi les deux motifs d'isolement et de communauté sans contradiction. Benjamin dit donc que l'épopée grecque et la mémoire qu'elle rend possible incluent le récit et le roman : « Mnémosyne, celle qui se remémore [*die Erinnernde*], était pour les Grecs la muse de l'épopée. […] Si, en effet, ce que consigne la mémoire [*Erinnerung*] – l'historiographie – représente le point d'indifférence créatrice par rapport aux diverses formes épiques (comme la grande prose par rapport aux diverses mesures du vers), la plus ancienne de ces formes, l'épopée proprement dites, contient, par l'effet d'une sorte d'indifférence, tout à la fois le récit et le roman. »[626] La tragédie grecque qui succède à

[623] *Ibid.*, p. 130 ; GS 2 : 450.

[624] *Ibid.*, p. 140 ; GS 2 : 457.

[625] *Ibid.*, p. 135-136 ; GS 2 : 454, traduction modifiée.

[626] *Ibid.*, p. 134-135 ; GS 2 : 453.

l'épopée est donc à la fois le récit et le roman : alors que le héros est romancier isolé, sa mort devient une expérience collective ou un récit. Et selon Benjamin, avec le déclin de l'épopée, le roman s'est séparé du récit : « En d'autres termes, c'est la *remémoration* [*Eingedenken*] qui, en tant que le musaïque [*das Musisch*] du roman, vient prendre place à côté du souvenir [*Gedächtnis*], du musaïque du récit, depuis que le déclin de l'épopée a rompu dans la mémoire [*Erinnerung*] l'unité de leur origine. »[627] Ici, le musaïque signifie, semble-t-il, la durée ou l'histoire. La mémoire de l'épopée grecque rend possible l'unité du temps de l'expérience incommensurable du romancier isolé et du temps de l'expérience collective du récit. Pourtant, le déclin de l'épopée ou de la tragédie grecque a dissocié cette unité. Désormais, le romancier isolé ne peut jamais faire d'expérience collective. Ce n'est qu'en Grèce qu'il a pu faire un récit. Et c'était à travers sa mort. Celle-ci est identique à la mort du conteur.

3.7. La perte du récit dans la modernité

Dans la modernité, aucun discours ne peut fonctionner en tant que récit. Selon Benjamin, c'est la Première Guerre mondiale qui montre clairement cette condition moderne du langage humain. La guerre est la situation où la mort est ordinaire. Si la mort est une condition de l'expérience collective, l'expérience de la guerre doit contribuer à former l'expérience collective. Pourtant, selon Benjamin, il n'existe pas de mémoire collective de la Première Guerre mondiale. Benjamin dit : « […] le cours de l'expérience a chuté. Et il semble bien qu'il continue à sombrer indéfiniment. Il suffit d'ouvrir le journal pour constater que, depuis la veille, une nouvelle baisse a été enregistrée, que non seulement l'image du monde extérieur, mais aussi celle du monde moral ont subi des transformations qu'on n'aurait jamais crues possibles. Avec la [Première] Guerre mondiale, on a vu s'amorcer une évolution qui, depuis, ne s'est jamais arrêtée. N'avait-on pas constaté, au moment de l'armistice, que les gens revenaient muets du champ de bataille – non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable ? Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience passe de bouche en bouche. Il n'y avait à cela rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de

[627] *Ibid*., p. 136 ; GS 2 : 454, traduction modifiée.

position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par la bataille de matériel, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants. Une génération qui était encore allée à l'école en tramway hippomobile se retrouvait à découvert dans un paysage où plus rien n'était reconnaissable, hormis les nuages et, au milieu, dans un champ de forces traversé de tensions et d'explosions destructrices, le minuscule et fragile corps humain. »[628] L'expérience de la Première Guerre mondiale ne peut être ni récit ni expérience collective qui passe de bouche en bouche. Ce que montre cette guerre est que l'information expulse complètement l'art de conter des hommes modernes. Là il n'y a que la profusion des langages qui ne contribuent pas à former la mémoire collective. Pour Benjamin, la condition des langages après la Première Guerre mondiale marque ainsi la condition moderne des langages humains.

3.8. L'exclusion des lieux à mourir

Pourquoi cette expérience de la grande mortalité n'est-elle pas capable de devenir une mémoire collective ? Pourquoi n'est-elle pas capable de fonder une communauté de l'expérience collective ? Benjamin essaie alors de clarifier la relation entre la société moderne et la mort. Sa thèse centrale est que notre société moderne consiste dans l'exclusion de la vue de la mort d'elle-même. Il dit : « Et au XIX^{e} siècle, la société bourgeoise, avec ses institutions hygiéniques et sociales, privées et publiques, a produit un effet secondaire, qui était peut-être inconsciemment son but principal : permettre aux hommes de ne plus assister à la mort de leurs semblables. La mort, qui représentait jadis dans la vie de l'individu un acte public d'une valeur hautement exemplaire (songeons à ces peintures du Moyen Âge, où le lit de mort est devenu un véritable trône, vers lequel tout un peuple afflue à travers les portes grandes ouvertes de la maison mortuaire) – la mort, à mesure qu'avancent les Temps modernes, est de plus en plus soustraite à l'attention des vivants. »[629] Ainsi que ces peintures du Moyen Âge, dans la fable d'Ésope les enfants assiste à la mort de leur père. Le récit ne peut exister que si la mort est un processus public. Si la mort est exclue du monde des vivants, le récit perd sa nature éternelle : « Depuis toujours l'idée d'éternité a trouvé dans la mort sa source la plus puissante. On peut donc en déduire que, si cette idée s'estompe, c'est

[628] *Ibid*., p. 115-116 ; GS 2 : 439.

[629] *Ibid*., p. 129-130 ; GS 2 : 449.

que la mort a pris un autre visage. Il apparaît que cette modification se confond avec celle qui a rendu l'expérience moins communicable, à mesure que déclinait l'art du récit. »[630] Ainsi, le récit ne peut plus exister dans la société moderne qui exclut la vue de la mort. Dans la vie publique de la société moderne, il y a peu d'occasion de se trouver devant la mort des humains. Pourtant, cela ne signifie aucunement que les humains n'obtiennent la vie éternelle, mais que les lieux à mourir sont exclus de la société : « Aujourd'hui les bourgeois vivent dans des lieux où personne n'est mort, ils essuient les plâtres de l'éternité et, quand ils arrivent au bout du rouleau, sont entassés par leurs héritiers dans des hôpitaux ou des sanatoriums. »[631] La société moderne concentre ainsi des lieux à mourir dans des lieux déterminés tels que les hôpitaux ou les sanatoriums. Cette concentration permet à la société d'éliminer la mort humaine d'elle-même. De ce point de vue, on peut comprendre que la guerre n'est pas opposée à la société qui veut éviter la vue de la mort : la guerre est l'état d'exception, lequel suspend l'ordre social. Elle est donc par définition hors de la société. C'est pourquoi la mort dans la guerre est hors de la société, ainsi que la mort dans l'hôpital ou le sanatorium. Certes, la guerre mène à la grande mortalité ; mais la mort dans la guerre est concentrée dans le camp de bataille hors de la société. Les morts dans la guerre, le sanatorium ou l'hôpital ne peuvent pas être conteurs, parce qu'ils n'ont pas leur auditeur. Celui-ci ne vit que dans la société, alors qu'ils meurent hors de la société. Personne ne meurt donc dans la société, et la grande mortalité reste un choc qui n'est jamais assimilé à la société. La mort dans la guerre n'est pas la mort dans la société, mais elle est la mort hors de la société. C'est pourquoi, on ne peut pas partager d'expérience collective dans la modernité, et que la guerre moderne ne peut pas devenir une expérience collective. Et ce qui est aussi remarquable, c'est le fait que par l'exclusion des lieux à mourir de la société, Benjamin explique l'immanence des hommes modernes dans le monde terrestre. Cette explication est sociologique, alors que dans *Origine du drame baroque*, Benjamin explique cette immanence par la théologie de Luther. Il semble alors pertinent de considérer que Benjamin trouve les deux preuves pour expliquer sa thèse de la vie nue dans la modernité, selon laquelle personne ne meurt dans la modernité, et la vie nue est alors sacralisée. Cela signifie aussi que le salut n'existe pas dans la modernité qui exclut les lieux à mourir d'elle-même.

---

[630] *Ibid*., p .129 ; GS 2 : 449.

[631] *Ibid*., p. 130 ; GS 2 : 449.

3.9. La mémoire et son impossibilité dans la modernité

La mémoire collective est le salut même. Le salut d'un conteur peut être achevé par ses auditeurs qui se remémorent son récit. La mémoire est une condition du salut d'un conteur et de ses auditeurs qui sont les conteurs futurs. Tout le monde ne peut être sauvé que dans leur communauté de la mémoire : « Pour l'auditeur sans parti pris, l'essentiel est de s'assurer qu'il pourra restituer fidèlement ce qu'il a entendu. La mémoire est, entre toutes, la faculté la plus nécessaire à l'épopée. Sans une vaste mémoire, l'épopée ne pourrait ni assimiler le cours des choses ni s'accommoder de leur disparition et du pouvoir de la mort. »[632] Le conteur obtient sa vie éternelle dans la mémoire de ses auteurs. La mémoire permet au conteur de surmonter sa finitude. Son expérience individuelle est sauvée dans celle de son auditeur. Son expérience individuelle est mémorisée par celle de son auditeur, et celle-ci est mémorisée par l'expérience individuelle de l'auditeur de la prochaine génération. La mémoire consiste ainsi à fonder la chaîne des générations : « La mémoire fonde la chaîne de la tradition, qui transmet de génération en génération les événements passés. »[633] Grâce à la mémoire, la mort en tant que choc le plus profond de toute expérience individuelle n'est pas un obstacle à l'expérience collective, mais elle est un moment de la chaîne de la mémoire. Cette chaîne produit la mémoire collective ou la communauté de la mémoire où toute expérience individuelle est sauvée. Aucune expérience individuelle ne peut donc être sauvée dans la modernité, où l'histoire se substitue à la mémoire.

3.10. Sur la philosophie de l'histoire de Benjamin

Benjamin examine le salut de tous les individus dans la modernité. Il n'insiste alors pas sur la restauration de l'expérience collective. Comme nous l'avons vu, ce qui résulte du désir réactionnaire de rétablir la communauté n'est pas quelque chose qui dépasse la modernité, mais il reste toujours dans le cadre de la modernité. Ce désir réactionnaire s'accomplit toujours dans la modernité : cependant, c'est en tant qu'information. Celle-ci résout, certes, l'isolement des hommes modernes, que

[632] *Ibid.*, p. 134 ; GS 2 : 453.

[633] *Ibid.*, p. 135 ; GS 2 : 453.

représente bien le roman ; mais elle ne peut pas rétablir leur communauté intersubjective : elle ne peut être que la violence qui impose sa loi aux autres individus. La communauté immédiate de tous les individus ne peut jamais s'établir dans la modernité. Elle est exclue de la modernité, et elle reste toujours extérieure à la modernité. Cette exclusion est un prémisse de la philosophie de Benjamin. Sa philosophie ne vise pas à quitter la modernité séparée de la communauté immédiate, mais elle consiste à sortir « quelque chose de valable » à partir de cette modernité. Dans *Expérience et pauvreté*, il dit : « La pauvreté de l'expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit, ils aspirent à un environnement dans lequel ils puissent faire valoir leur pauvreté, extérieure et finalement aussi intérieure, à l'affirmer si clairement et si nettement qu'il en sorte quelque chose de valable. »[634] La tâche des hommes modernes n'est pas de réinventer une nouvelle communauté, mais de sortir de la modernité « quelque chose de valable ». Qu'est-ce que c'est ce « quelque chose de valable » ? C'est la sécularisation au sens benjaminien, c'est-à-dire la dialectique sans synthèse entre la communauté immédiate et la modernité satanique. Les hommes peuvent paradoxalement s'approcher de la communauté immédiate à travers leur immanence à la modernité pauvre et satanique qui s'oppose à cette communauté. Dans la sécularisation, les hommes modernes se situent à la limite entre la théologie et la politique. Ils sont donc « les confesseurs [*Bekenner*] d'une nouvelle pauvreté »[635], et sous leurs yeux « apparaît en tant que rédemption [*erlösend*] une existence qui en toute circonstance se suffit à elle-même de la façon la plus simple et en même temps la plus confortable […]. »[636] La rédemption apparaît de la manière la plus simple et la plus confortable pour les hommes modernes, c'est-à-dire dans la plénitude de la modernité satanique, selon les termes de *Fragment théologico-politique*, dans la recherche du bonheur. Cependant, la rédemption n'est pas la plénitude même de la modernité satanique, mais elle apparaît comme ce qui dérange, ébranle, détruit cette plénitude : elle apparaît comme ce qui marque la finitude de cette plénitude. La philosophie de Benjamin consiste ainsi à donner lieu au temps intemporel qui dérange l'histoire en tant que dialectique de la violence de l'information : justice, origine, temps messianique. Ce temps messianique n'apparaît que dans son opposition à la totalité de la modernité satanique. Et il est la communauté de toutes les expériences individuelles, et elle seule

---

634 Benjamin, Walter, « Expérience et pauvreté », Œuvres, t. 2, p. 371 ; GS 2 : 218, traduction modifiée.

635 *Ibid*., p. 369 ; GS 2 : 217, traduction modifiée.

636 *Ibid*., p. 372 ; GS 2 : 218, traduction modifiée.

peut les sauver toutes. Ce qui est important c'est que cette communauté du temps messianique est hors de l'histoire : dans l'histoire, elle apparaît en tant que temps discontinu, l'instant qui brise la continuité de l'histoire. Et cet instant accueille toutes les expériences individuelles à la manière de la monade, alors que l'histoire consiste à les opprimer, en leur imposant ses lois. Telle est la philosophie de l'histoire de Benjamin. Désormais, on aimerait bien constater ce motif de rédemption dans les thèses *Sur le concept d'histoire* [*Über den Begriff der Geschichte*] (1940), parce que ce texte présente le plus clairement ce motif.

3.11. Le Messie correspond aux anonymes dans l'histoire.

Ce texte *Sur le concept d'histoire* est une des plus importantes œuvres de Benjamin : ce n'est pas seulement parce que c'est sa dernière œuvre, mais parce que dans cette œuvre, Benjamin répond clairement à la question suivante : qui est le Messie ? La réponse est : c'est ceux qui sont les anonymes dans l'histoire. Pour Benjamin, ce qui est messianique ou métaphysique n'est pas quelque chose de surnaturel, d'intouchable ou d'invisible, mais les personnes concrètes qui sont autour de nous. Les anonymes dans l'histoire, ceux dont les expériences individuelles ne sont pas intégrées dans le courant linéaire de l'histoire, sont le Messie dans l'histoire. C'est la deuxième thèse *Sur le concept d'histoire* qui présente clairement ce leitmotiv. Cette deuxième thèse commence par la présentation de l'idée de la dialectique entre le bonheur et la rédemption : « "L'un des traits les plus remarquables de la nature humaine, dit Lotze, est […] à côté de tant d'égoïsme individuel, l'absence générale d'envie que chaque présent porte à son avenir." Cette réflexion conduit à penser que l'image du bonheur que nous concevons est tout entière colorée par le temps dans lequel le déroulement de notre vie propre nous a de toute façon poussé. Il ne peut y avoir de bonheur susceptible d'éveiller notre envie que dans l'atmosphère que nous avons respirée, avec des hommes à qui nous aurions pu parler, des femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit, l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. »[637] Comme nous l'avons vu, dans le *Fragment théologico-politique*, Benjamin définit le bonheur comme une flèche de direction opposée à la flèche de rédemption ou de Messie : la relation entre le bonheur et la rédemption est comparable à

[637] Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, t. 3, p. 428 ; GS 1 : 693, traduction modifiée.

la relation entre l'action et la réaction dans la troisième loi du mouvement de Newton. Dans leur opposition, le bonheur est inséparable de la rédemption. Et les « hommes à qui nous aurions pu parler » et les « femmes qui auraient pu se donner à nous » correspondent à la rédemption, alors que « nous » correspondons au bonheur. Nous cherchons notre bonheur, et celui-ci exclut de lui-même ces hommes et ces femmes ; pourtant, ceux-ci apparaissent alors en tant que flèche de direction opposée à notre bonheur, en tant que Messie qui brise notre bonheur. Notre bonheur ne cherche qu'à s'accomplir lui-même, et nous nous enfermons dans notre bonheur. Les « hommes à qui nous aurions pu parler » et les « femmes qui auraient pu se donner à nous » interviennent alors à notre bonheur, et ils nient la totalité de notre bonheur. Ils nous font alors nous ouvrir à eux et à notre extérieur. Les personnes qui ne sont pas nous sont le Messie. Elles sont anonymes dans notre histoire. Et une « faible force messianique » ne nous est donnée qu'aussi longtemps que ces personnes anonymes en tant que Messie dérangent la totalité de notre histoire : « Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Un souffle de l'air qui a été autour des hommes d'hier, ne nous frôle-t-il pas ? Un écho de voix désormais éteintes, n'est-il pas dans les voix auxquelles nous prêtons l'oreille ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? 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 [*eine* schwache *messianische Kraft*] sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. Le matérialiste historique en a conscience. »[638] Benjamin se considère lui-même comme un matérialiste historique, et son matérialisme historique n'est pas la doctrine selon laquelle l'histoire est le développement continuel des techniques de la maîtrise sur la nature : il cherche à libérer la nature de l'histoire et, selon le terme du texte *Sur le langage en général et sur le langage humain*, de sa surdénomination. Le matérialisme historique de Benjamin consiste ainsi à laisser place aux noms propres des choses. Il est ainsi matérial-isme. Les voix des anonymes sont théoriquement identiques aux langages des choses dans l'œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain*. Pour le matérialisme historique, ces langages des choses sont des forces messianiques, et une *faible* force messianique ne nous est donnée qu'aussi longtemps que nous ayons un « rendez-vous tacite » avec ces choses qui ont perdu leur nom propre à cause de notre surdénomination. Ce « rendez-vous tacite » nous fait savoir qu'il y a les voix des anonymes que nous ne

[638] *Ibid*., p. 428-429 ; GS 1 : 693-694, traduction modifiée.

pouvons plus récupérer. Ce savoir seul rend possible la communauté de tous les individus dans la modernité satanique. Le Messie qui nous sauve est ainsi les anonymes de l'histoire.

3.12. La politique de l'empathie et les anonymes

Le matérialisme historique fait savoir notre finitude et la transcendance des anonymes de l'histoire par rapport à nous. La septième thèse *Sur le concept d'histoire* décrit cette transcendance : dans l'histoire, il y a les langages des anonymes qui sont irrécupérables pour nous. Dans cette septième thèse, Benjamin distingue l'historien et le matérialiste historique par la notion d'empathie : « À l'historien qui veut revivre une époque, Fustel de Coulages recommande d'oublier tout ce qu'il sait du cours ultérieur de l'histoire. On ne saurait mieux décrire la méthode avec laquelle le matérialisme historique a rompu. C'est la méthode de l'empathie [*Einfühlung*]. »[639] La méthode de l'historien est celle de l'empathie, et le matérialiste historique la considère comme violence aux anonymes dans l'histoire. Comme nous l'avons vu, le travail de l'historien est de rendre tous les événements historiques compréhensibles pour nous. L'idée de Fustel de Coulages selon laquelle on peut immédiatement revivre une époque passée, s'appuie sur cette compréhensibilité en soi des événements historiques. C'est parce que cette compréhensibilité rend possible la continuité entre le passé et nous. Et cette compréhensibilité est caractérisée par la méthode de l'empathie : nous nous identifions aux personnages historiques ou à leurs expériences. L'empathie voit le développement continuel de l'histoire jusqu'à notre temps, et elle ne voit jamais le temps discontinu qui n'est pas réductible à ce développement continuel : « Son origine [de l'empathie] est la paresse du cœur, de l'*acedia*, qui désespère de saisir la véritable image historique dans son surgissement fugitif. Les théologiens du Moyen Âge considéraient l'*acedia* comme la source de la tristesse [*Traurigkeit*]. Flaubert, qui l'a connue, écrit : "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage." La nature de cette tristesse se dessine plus clairement lorsqu'on se demande à qui précisément l'historiciste s'identifie par empathie. On devra inévitablement répondre : au vainqueur. Or ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du

[639] *Ibid.*, p. 431-432 ; GS 1 : 696.

moment. »[640] Comme nous l'avons vu, dans son œuvre *Sur le langage en général et sur le langage humain* et dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin considère la tristesse comme le sentiment qui résulte de la surdénomination des choses par le langage humain : les choses sont tristes, parce que les hommes les surdénomment, malgré qu'elles aient leur nom propre. L'empathie correspond à cette tristesse. La surdénomination, ou le jeu arbitraire de la signification par allégorie, accompagne l'identification aux événements passés par l'empathie. Nous nous identifions au « vainqueur ». Ce « vainqueur » est celui qui exerce la violence et qui fonde le droit. Et en même temps, il y a les personnes qui sont opprimées par ce « vainqueur » : elles ne sont que les porteurs muets de la loi du « vainqueur ». L'empathie nous permet de nous identifier au « vainqueur », et elle exclut les opprimés de notre histoire. Et Benjamin compare cette méthode de l'empathie aux biens culturels et au cortège triomphal qui les porte : « Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle les biens culturels [*Kulturgüter*]. Ceux-ci trouveront dans le matérialiste historique un spectateur réservé. Car tout ce qu'il aperçoit en fait de biens culturels est d'une origine [*Abkunft*] à laquelle il ne peut songer sans effroi. Il doit son existence non seulement à l'effort des grands génies qui l'ont créés, mais aussi au servage anonyme [*namenlosen*] de ses contemporains. Car il n'est jamais un document de culture sans être en même temps celui de barbarie. Et ainsi qu'il n'est pas libre de la barbarie, le processus de transmission dans lequel il a été transmis de l'un à l'autre n'est non plus libre de la barbarie. »[641] L'histoire est considérée comme la transmission des biens culturels, et elle est barbare. C'est parce que les biens culturels sont le butin que les maîtres de chaque époque portent dans l'histoire, en tant que leur cortège. Ce butin désigne la continuité de l'histoire. Les biens culturels sont restés intacts dans le passage du temps. Cela signifie qu'ils permettent de toucher le passé à la manière continuelle. Pour Benjamin, l'empathie en tant que méthode d'interpréter l'histoire, est identique à cette idée de biens culturelles : l'empathie et les biens culturels consistent à voir dans l'histoire sa continuité. Et ce que voit Benjamin dans cette continuité de l'histoire, est l'exclusion des expériences particulières des anonymes, qui ne peuvent pas être intégrées à cette continuité. L'histoire est ainsi considérée comme le cortège triomphal où les maîtres de l'histoire marchent sur les corps des anonymes de l'histoire qui

[640] *Ibid*., p. 432 ; GS 1 : 696

[641] *Ibid*., p. 432-433 ; GS 1 : 696, traduction modifiée.

aujourd'hui gisent à terre. Benjamin souligne ainsi l'irréductibilité de ces anonymes dans l'histoire, et il refuse la totalisation de l'histoire qui tente de les réduire dans son mouvement continuel de transmission. Il dit donc : « C'est pourquoi le matérialiste historique s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission. Il se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil. »[642] Cependant, ce n'est pas nous qui brossons à rebrousse-poil l'histoire en tant que notre cortège triomphal : ce sont les anonymes ou les opprimés de l'histoire qui apparaissent comme ceux qui brossent à rebrousse-poil l'histoire, notre histoire ou nous. C'est seulement alors que nous avons notre salut avec les anonymes dans notre histoire.

On réfléchit encore sur la métaphore de cortège triomphal. Pourquoi Benjamin applique-t-il cette métaphore à l'histoire en tant que progrès ? On pourrait alors faire une hypothèse sur cette question, si on pense à la situation politico-culturelle en Allemagne où Benjamin écrit ce texte *Sur le concept d'histoire*. En 1933, le Parti nazi arrive au pouvoir avec la nomination de Hitler au poste de chancelier de l'Allemagne. Un chant est alors devenue un hymne national allemand : c'est le *Horst-Wessel-Lied*. Il semble que ce chant symbolise bien la politique du nazisme, qu'on pourrait appeler la politique de l'empathie. Ce chant s'appuie sur un mythe du jeune SA Horst Wessel, selon lequel il aurait été abattu en 1930 dans une lutte avec des communistes. Les paroles de ce chant sont les suivantes : « Le drapeau haut ! Les rangs bien serrés. SA marche d'un pas calme et ferme. Camarades fusillés par le Front rouge et la Réaction marchent en esprit avec nous dans nos rangs ! »[643] Apparemment, le terme de « Front rouge » fait référence au *Rote Frontkämpferbund*, une organisation paramilitaire associée avec le Parti Communiste d'Allemagne (KPD). Par contre, il est difficile de savoir ce qu'est la « Réaction ». Pourtant, l'ambiguïté de ce terme est importante. Il est alors clair que cette « Réaction » désigne d'abord la réaction contre la marche nazie. Cependant, on peut aussi la comprendre comme la réaction en général, c'est-à-dire comme la réaction contre le progrès social. Dans ce cas, ce chant permet de comprendre le mouvement nazi dans le cadre de l'histoire : dans ce chant le mouvement nazi est identifié au progrès social, alors que ceux qui s'opposent à ce mouvement sont identifiés à la réaction qui s'oppose à ce progrès social. Ce chant dit donc que le mouvement nazi est le processus de transmission de l'héritage qu'ont laissé les morts pour le progrès social. En esprit, les grands hommes qui sont morts pour l'Allemagne

---

642 *Ibid.*, p. 433 ; GS 1 : 696-697, traduction modifiée.

643 « *Die Fahne hoch ! Die Reihen fest geschlossen ! SA marschiert mit ruhig festem Schritt. Kameraden, die Rotfront und Reaktion erschossen, marschieren im Geist in unseren Reihen mit* ».

accompagnent le cortège triomphal du nazisme. Et ce cortège est le progrès de l'Allemagne, l'histoire de l'Allemagne. Le *Horst-Wessel-Lied* rend ainsi possible la politique de l'empathie du nazisme : l'identité du nazisme s'appuie sur l'empathie pour les grandes œuvres de la génération précédente. Et cette empathie s'accomplit dans la marche nazie. C'est pourquoi, la septième thèse *Sur le concept d'histoire* de Benjamin appliquerait la métaphore de cortège triomphal à l'histoire en tant que progrès. On pourrait dire que ce que voit Benjamin dans la marche des nazis est que ceux-ci marchent sur les corps des anonymes qui aujourd'hui gisent à terre. La politique de l'empathie du nazisme consiste donc à imposer aux morts la signification qui les rend compréhensibles, et à exclure de l'histoire ceux qui ne sont pas réduits dans cette signification. Pourtant, pour Benjamin, les exclus de l'histoire sont le Messie : ils dérangent la continuité de l'histoire. On fait ainsi une hypothèse : la septième thèse *Sur le concept d'histoire* serait la réponse de Benjamin au *Horst-Wessel-Lied* et à la situation politico-culturelle de l'Allemagne nazie. C'est pourquoi Benjamin appliquerait la métaphore de cortège triomphal à l'histoire en tant que progrès.

3.13. L'arrêt de notre pensée

C'est les anonymes de l'histoire qui dérangent et arrêtent le cortège triomphal de l'histoire. Ce dérangement ou cette suspension est ce que veut voir Benjamin pour la connaissance historique. Cela signifie aussi que selon Benjamin, nous devons renoncer à la totalité de notre faculté de connaissance historique. Le sujet de la connaissance historique n'est ni nous, ni les maîtres de chaque moment historique, mais les anonymes ou les opprimés de l'histoire. Dans la douzième thèse *Sur le concept d'histoire*, Benjamin dit : « Le sujet de la connaissance historique est la classe combattante, la classe opprimée elle-même. »[644] Le sujet de notre connaissance historique n'est pas nous, mais les opprimés. Autrement dit, les opprimés seuls nous permettent de connaître l'histoire. Et celle-ci n'est pas l'histoire en tant que progrès, mais le temps discontinu, lequel marque la finitude de notre faculté de connaissance historique, qui consiste à établir le lien causal entre les événements historiques, et à faire de l'histoire en tant que le développement continuel du temps. Les opprimés détruisent ainsi la continuité de l'histoire que fait notre faculté de connaissance historique. Dans la quinzième thèse,

[644] *Ibid*., p. 437 ; GS 1 : 700.

Benjamin dit donc : « La conscience de faire éclater le continuum de l'histoire est particulière aux classes révolutionnaires au moment de l'action. »[645] Les opprimés arrêtent ainsi le développement continuel de l'histoire, que les maîtres de chaque moment historique et nous faisons. Cela signifie aussi qu'ils arrêtent notre pensée. Ils se trouvent toujours hors de notre pensée, et ils sont irréductibles dans notre pensée. Si notre pensée est en face de cette irréductibilité, elle s'arrêterait. Cette expérience d'arrêt est ce que cherche le matérialisme historique de Benjamin. Dans la dix-septième thèse, Benjamin dit : « L'historicisme trouve son aboutissement légitime dans l'histoire universelle [*Universalgeschichte*]. Méthodiquement, l'historiographie [*Geschichtsschreibung*] matérialiste se distingue de l'histoire universelle plus nettement peut-être que de toute autre historiographie. L'histoire universelle n'a aucune armature théorique. Sa méthode est additive : elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe constructif. Au penser [*Denken*] n'appartient pas seulement le mouvement de la pensée [*Gedanken*], mais aussi son blocage. »[646] L'« historicisme » ne connaît que le « temps homogène et vide ». Et ce « temps homogène et vide » désigne notre pensée, parce que celle-ci ne peut pas connaître l'autre : elle consiste à réduire tout à elle-même. Aucune chose qui lui est irréductible ne lui apparaît. L'« histoire universelle » est donc faite par notre pensée à la manière d'une addition : dans notre pensée, tout événement historique apparaît en tant que ce qui est capable d'être intégré et ajouté à l'histoire universelle. Notre pensée ne peut pas rencontrer ce qui est irréductible à elle-même, parce que cette rencontre est tout à fait l'activité contradictoire de la pensée : penser l'impensable. Ce que les opprimés nous demandent est cette activité contradictoire. Et celle-ci désigne la finitude du mouvement de notre pensée : elle s'arrête alors devant ce qui lui est irréductible. Cet arrêt du mouvement de notre pensée est la véritable connaissance historique, et il est une seule expérience « théorique » et « constructive » : construction de l'histoire avec notre pensée et ce qui est irréductible à celle-ci. Cette histoire « constructive » n'est pas l'histoire universelle et continuelle qui fait assimiler toutes les choses à elle-même, mais le présent dans lequel notre pensée s'arrête dans la rencontre avec l'autre. Dans la seixième thèse, Benjamin dit : « Le matérialiste historique ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais dans lequel le temps s'arrête et qui est venu au blocage. »[647] Le matérialisme historique

[645] *Ibid.*, p. 440 ; GS 1 : 701 : traduction modifiée.

[646] *Ibid.*, p. 441 ; GS 1 : 702, traduction modifiée.

[647] *Ibid.*, p. 440 ; GS 1 : 702, traduction modifiée.

cherche ainsi le présent en tant qu'arrêt de notre pensée. Cet arrêt désigne la finitude de notre pensée, et cette finitude indique la rencontre de notre pensée avec ce qui est hors de celle-ci. C'est seulement ainsi que le passé apparaît en tant que tel, c'est-à-dire en tant que passé irrécupérable, et non le passé qui existe éternellement jusqu'au présent. Dans la quinxième thèse, Benjamin dit encore : « L'historicisme compose l'image "éternelle" du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé. »[648] La théorie du matérialisme historique est celle de la rencontre avec l'autre à travers la finitude de notre pensée. Et c'est la rencontre avec le Messie.

3.14. La philosophie de la rencontre

L'arrêt de notre pensée est identique ainsi à notre rencontre avec les *Namenlosen*, c'est-à-dire avec les anonymes, qui sont le Messie. Et c'est ainsi que nous pouvons toucher la communauté originelle de tous les langages ou individus. Pour Benjamin, cette relation entre la communauté originelle et nous est caractérisée par la structure de monade : sans la relation extérieure, la monade inclut l'univers en elle-même. Cette ambiguïté de relation de la monade caractérise la relation entre les anonymes et nous : nous n'avons pas de relation continuelle avec les anonymes ; pourtant, cette discontinuité rend possible notre rencontre avec les anonymes en tant que ceux qui sont irréductibles à nous. Chez Benjamin, la monade désigne cette relation ambiguë entre les anonymes et nous. Dans la dix-septième thèse, Benjamin dit : « Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. Le matérialiste historique ne s'approche d'un objet historique que lorsque celui-ci se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé. »[649] Ainsi, dans la structure de la monade, notre pensée s'arrête, et cet arrêt rend possible notre rencontre avec les anonymes en tant que Messie. Le matérialisme historique cherche à arracher les anonymes à notre pensée et au cours homogène de l'histoire qu'elle fait ; cet arrachement seul nous permet de rencontrer les

[648] *Ibid*., p. 441 ; GS 1 : 702.

[649] *Ibid*., p. 441 ; GS 1 : 702-703, traduction modifiée.

anonymes en tant que tels, et cette rencontre rend possible la communauté de tous les individus, laquelle s'oppose toujours au mouvement de notre pensée qui se totalise. Telle est la structure monadologique de notre expérience messianique : « Il [le matérialiste historique] saisit cette chance [chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé] pour arracher une époque particulière au cours homogène de l'histoire ; il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie telle œuvre particulière. Le rapport de sa méthode consiste à conserver et à relever *dans* l'œuvre l'œuvre d'une vie, *dans* l'œuvre d'une vie l'époque et *dans* l'époque le cours entier de l'histoire. »[650] Bien que Benjamin utilise ici la terme hégélienne de relever [*aufheben*], celle-ci n'indiquerait pas la dialectique au sens hégélienne ; mais Benjamin l'utilise, semble-t-il, pour indiquer son idée de dialectique en tant que conflit entre le Messie et nous. Nous ne pouvons rencontrer le Messie que par cette dialectique. Et celle-ci n'est possible que si le Messie ne soit arraché à notre pensée, à la loi de notre pensée et à la communauté homogène de l'histoire qu'elle fait. Cet arrachement seul nous permet de penser la pensée impossible : la communauté hétérogène entre le Messie et nous. Cette communauté est l'univers hétérogène que notre pensée ne peut avoir que par la libération des anonymes de son univers homogène. La monadologie de Benjamin consiste donc dans la liaison entre Messie et nous que rend possible non pas l'identité, mais l'opposition entre les deux.

3.15. *Jetztzeit*

Benjamin appelle cette liaison sans identité, « constellation », et il appelle notre présent dans cette « constellation », *Jetztzeit*. Comme nous l'avons vu, dans la « Préface epistémo-critique » de l'*Origine du drame baroque allemand*, Benjamin définit la constellation comme la connexion des phénomènes en état d'éléments qui sont détachées de leurs formes propres. Ce qui est important dans cette définition est que cette connexion ne désigne aucunement la continuité entre les phénomènes tels qu'ils sont ; ils ne peuvent se connecter l'un à l'autre qu'en se séparant de leur état propre. La constellation établit ainsi leur relation basée sur leur discontinuité. Dans l'appendice A des thèses *Sur le concept d'histoire*, Benjamin explique cette constellation en comparaison avec le lien causal que l'historicisme s'efforce d'établir, et qui correspond

[650] *Ibid*., p. 441-442 ; GS 1 : 703.

au travail de l'historien que Benjamin explique dans son texte sur *Le conteur*. Comme nous l'avons vu, dans ce texte-ci, Benjamin considère que le travail de l'historien consiste à connecter les expériences individuelles par le lien causal, et à établir la continuité de l'histoire. Cette définition de l'historien correspond à la définition de l'« historicisme » auquel Benjamin oppose ici son matérialisme historique. Là, Benjamin définit l'historicisme comme l'idée de l'historien qui essaie d'établir un lien causal entre divers événements historiques. Par contre, le matérialisme historique de Benjamin ne voit pas le lien causal, mais la constellation entre eux. Ce qui est important est que la relation que Benjamin appelle constellation ne désigne pas la continuité entre eux, mais qu'elle les joint sans identification. Le présent que nous vivons apparaît alors comme le temps qui est joint à d'autres moments historiques sans idenitité. Benjamin appelle ce présent *Jetztzeit*. Si on veut littéralement traduire le *Jetztzeit*, c'est le « temps du présent ». L'idée de cette notion est claire : le *Jetztzeit* est le temps qui n'est que le présent. Il s'agit du présent qui ne passe pas d'autres temps que lui-même, et qui s'oppose à d'autres temps. Le présent ne peut établir la constellation avec d'autres temps qu'à travers cette opposition : « L'historicisme se contente d'établir un lien causal entre divers moments de l'histoire. Mais aucun état de choses [*Tatbestand*] ne devient, par sa simple qualité de cause, un état historique. Il devient tel, à titre posthume, sous l'action d'événements qui peuvent être séparés d'elle par des millénaires. L'historien qui part de là cesse d'égrener la suite des événements comme un chapelet. Il saisit la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure. Il fonde ainsi un concept du présent comme "temps du présent", dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique. »[651] Les événements n'entrent dans l'histoire en tant que continuité causale qu'en se séparant de leur état originel. Alors que l'historicisme ne considère ce continuum de l'histoire que comme la totalité de tous les événements historiques, le matérialisme historique considère qu'il y a des choses qui s'échappent de ce continuum : les événements tel qu'ils sont. Ceux-ci ne sont jamais liés l'un à l'autre par le lien causal, et le lien causal n'est que la loi que notre pensée impose aux événements, et que cette loi ne nous rend jamais capable de saisir les événements tels qu'ils sont. Le matérialisme historique est conscient de cette incapacité. Nous vivons le présent, et à partir du présent, nous ne pouvons interpréter le passé que par notre pensée qui consiste à lui imposer sa loi. Le matérialisme historique nous demande ainsi une tâche impossible à accomplir : penser ce qui est défini comme impensable. Pourtant, seule cette tâche nous permet paradoxalement de laisser les événements intacts, et d'être dans

[651] *Ibid*., p. 442-443 ; GS 1 : 704, traduction modifiée.

la constellation avec eux. Notre présent ne peut être dans la constellation qu'à la manière où le passé apparaît comme le temps messianique, c'est-à-dire comme le temps qui réagit contre lui. Benjamin appelle ce présent *Jetztzeit*, « temps du présent ». Le présent ne devient ce « temps du présent » que si notre pensée s'arrête à sa finitude, et seul ce « temps du présent » nous permet d'être dans la constellation, c'est-à-dire dans la communauté discontinue de tous les temps et de tous les vivants, dans laquelle ils ne sont pas liés par leur identité, mais par leur opposition. La philosophie de l'histoire de Benjamin consiste ainsi à chercher dans la modernité la communauté discontinue, et celle-ci n'apparaît pas de la manière où tout le monde est membre d'un corps politique, mais de la manière où nous rencontrons les autres. C'est seulement dans cette rencontre que les autres nous apparaissent en tant que Messie qui nous sauve. Et chez Benjamin, la théologie sécularisée désigne donc cette rencontre : la théologie ne nous apparaît pas dans l'identité, mais dans la rencontre entre la théologie et nous. Pour lui, la sécularisation indique cette rencontre. Dans la modernité, aucune communauté n'existe sans violence ou loi ; pourtant, la connaissance de la finitude de la communauté existante nous ouvre aux anonymes qui perdent leur noms propres dans cette communauté. Pour Benjamin, cette ouverture est la rencontre, la constellation et la théologie sécularisée.

4. La politique de l'œuvre d'art

4.1. L'œuvre d'art à la rencontre de l'autre

Dans les thèses *Sur le concept d'histoire*, Benjamin définit ainsi sa philosophie comme la philosophie qui connaît sa finitude : la philosophie ne rencontre l'autre qu'à sa finitude. La philosophie de l'art moderne de Benjamin ne cherche forcément pas l'œuvre d'art qui sert à établir, par la méthode du culte ou de l'empathie, la continuité entre le divin et nous ; mais elle cherche l'œuvre d'art qui empêche, dérange et ébranle la totalité de notre pensée. Ce n'est ni la tragédie grecque ni les œuvres romantiques ; ce n'est non plus le drame baroque allemand : certes, Benjamin voit dans la scène du drame baroque allemand l'explication de son idée de sécularisation ou d'allégorie ; pourtant, il n'est pas lui-même l'œuvre d'art sécularisée, qui marquerait la finitude de notre pensée. Benjamin considère comme une telle œuvre sécularisée l'œuvre d'art

exclusivement moderne : l'œuvre d'art reproductible, l'œuvre d'art à laquelle nous pouvons techniquement reproduire la chose identique. Ce qui est important est que l'œuvre d'art reproductible invalide la notion d'aura par laquelle l'œuvre d'art peut être sacralisée en tant que médiation entre le divin et le séculier. Elle nous sépare complètement du divin ou du sacré. Elle seule nous permet d'arrêter de nous universaliser nous-même, et de rencontrer les autres. Benjamin examine de telles fonctions de l'œuvre d'art reproductible dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Désormais on essaie de lire ce texte, et de clarifier comment l'œuvre d'art nous permet de rencontrer les autres.

4.2. Le point de vue hégélien sur l'art

Dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Benjamin réfléchit sur le changement de la perception artistique dans la modernité. Pour comprendre ce changement, Benjamin introduit le concept d'aura. L'aura est le propre de l'œuvre d'art traditionnelle, originellement liée à la religion. La modernité est alors caractérisée par la perte de l'aura, autrement dit, par la chute de la religion. Benjamin fait remontrer la conscience de la perte de l'aura à Hegel. Celui-ci, selon lui, « a entrevu le problème »[652], quand il distingue la beauté du culte : il remarque bien que la beauté est une notion qui appartient exclusivement à la modernité. Benjamin cite un passage des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « On avait déjà de longue date des images. La piété les exigeait depuis longtemps comme objets de dévotion, mais elle n'avait aucun besoin d'images *belles*, qui la gênaient même. L'image belle contient aussi un élément extérieur, mais c'est en tant qu'elle est belle que son esprit parle aux hommes ; or, dans la dévotion, il faut essentiellement qu'il y ait un rapport à une *chose*, car, par elle-même, elle n'est qu'engourdissement de l'âme [...]. Le bel art [...] est né dans l'Église même [...] encore que l'art soit déjà sorti du principe de l'art. »[653] Hegel problématise ainsi l'ambiguïté du concept de beauté. L'art, qui est né en premier lieu dans l'Église, existe pour les services dévots de l'Église. Dans ce sens, la beauté est originairement liée à l'Église. Mais la beauté est aussi élément extérieur à l'Église,

[652] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 282 ; GS 1 : 482.

[653] *Ibid*., p. 282 ; GS 1 : 482-483.

parce que les outils rituels n'ont pas nécessairement besoin d'être beaux. La beauté n'est pas nécessairement identifiée à la dévotion. Ainsi, on pense pouvoir séparer la beauté de la religion. Il semble alors à Benjamin que cette séparation caractérise bien la modernité : certes, l'art est né pour servir au rituel religieux ; mais il est séparé de la religion quand la beauté est considérée comme une valeur autonomique qui est indépendante de la religion. Benjamin cite alors la *Cours d'esthétique* de Hegel : « Nous n'en sommes plus, écrit-il, à pouvoir vénérer religieusement les oeuvres d'art et à leur vouer un culte ; l'impression qu'elles produisent est à présent plus tempérée, plus rassise, et ce qui s'éveille en nous par leur intermédiaire nécessite encore une haute pierre de touche. »[654] Cette pierre de touche est l'autonomie de la beauté. La beauté a en elle-même une valeur indépendante. Par cette indépendance, l'art peut être séparée de la religion.

4.3. La démocratisation de la réception des œuvres d'art

Dans la prémodernité, l'art est religieux. C'est pourquoi, il est politique aussi longtemps que la religion occupe sa place politique particulière au Moyen Âge. Comme nous l'avons vu, les théologiens inventent la doctrine qui fait obéir l'État séculier à l'Église. L'« augustinisme politique » est une doctrine politique exemplaire de l'Église au Moyen-Âge : l'Église est politiquement supérieure à l'État séculier, parce que, puisqu'elle adresse le message de Dieu, elle est plus proche du royaume de Dieu que l'État séculier. L'Église justifie son pouvoir politique par cette hiérarchie. Benjamin pense que la réception de l'art médiéval s'appuie sur une telle hiérarchie : « Dans les églises et les cloîtres du Moyen Âge, dans les cours princières jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle environ, la réception collective des peintures n'avait rien de simultané, mais s'effectuait d'une manière infiniment graduée et hiérarchisée. »[655] Les œuvres d'art médiévales sont considérées comme sacrés. Et elles ne sont pas exposées au public. Seule une partie de gens peuvent les voir directement. S'ils peuvent s'approchent de ces œuvres d'art en tant que sacrés, c'est parce qu'ils sont les personnes qui sont proches de Dieu. Et, c'est parce qu'ils peuvent s'approcher de ces œuvres, qu'il est prouvé qu'ils sont proches de Dieu. La réception collective de l'art médiéval s'appuie ainsi sur l'idée

[654] *Ibid*., p. 283 ; GS 1 : 483.

[655] *Ibid*., p. 302 ; GS 1 : 497.

de la hiérarchie théologico-politique. Et cette hiérarchie assure la nature sacrée de l'art. L'art est sacré, parce qu'on ne permet jamais aux personnes séculières de le voir. L'art est alors politique aussi longtemps que sa réception nous force d'accepter cette hiérarchie. Pourtant, bien sûr, cette nature politique de l'art ne vient pas de l'art lui-même, mais de sa réception. Il ne peut être sacré que s'il est intouchable pour le public. La valeur cultuelle de l'art n'est assurée que quand il n'est pas exposé. Cependant, selon Benjamin, une telle réception hiérarchisée ne caractérise l'art, non seulement au Moyen Âge, mais dans la prémodernité en général : « La production artistique commence par des images qui servent au culte. On peut supposer que l'existence même de ces images a plus d'importance que le fait qu'elles sont vues. L'élan que l'homme figure sur les parois d'une grotte, à l'âge de pierre, est un instrument magique. Cette image est certes exposée aux regards de ses semblables, mais elle est destinée avant tout aux esprits. Aujourd'hui, la valeur culturelle en tant que telle semble presque exiger que l'œuvre d'art soit gardée au secret : certaines statues de dieux ne sont accessibles qu'au prêtre dans la *cella*, et certaines Vierges restent couvertes presque toute l'année, certaines sculptures de cathédrales gothiques sont invisibles si on les regarde du sol. »[656] Le fait que les œuvres d'art invisibles existent contribue à faire croire l'existence du spirituel, lequel est supérieur au temporel. Cependant, si personne ne peut les voir, on ne peut pas connaître leur existence. Il est donc important qu'il y ait justement quelques rares personnes qui puissent s'approcher d'elles. De telles personnes peuvent être la médiation entre l'art et le public. L'art peut ainsi avoir son aura. La perte de l'aura, qui caractérise la modernité, a donc lieu avec la démocratisation de la réception collective de l'œuvre d'art. Les œuvres d'art ne peuvent plus être sacrées si elles sont exposées au public dans un musée, etc. « *À mesure que les différentes pratiques artistiques s'émancipent du rituel, les occasions deviennent plus nombreuses de les exposer*. »[657] La démocratisation de la réception collective des œuvres d'art les sépare complètement de la dimension religieuse.

4.4. La contemplation et l'œuvre d'art auratique

Dans la prémodernité, l'art sert à la théocratie, non seulement à travers sa

[656] *Ibid*., p. 282-284 ; GS 1 : 482-484

[657] *Ibid*., p. 284 ; GS 1 : 484.

réception hiérarchisée, mais aussi à travers sa nature visuelle. Il est religieusement et politiquement significatif aussi longtemps qu'il est considéré comme ce qui visualise l'invisible. Les œuvres d'art sont finies parce qu'elles sont faites du matériel. Pourtant, elles visent à représenter le spirituel, c'est-à-dire à dépasser leur finitude et à s'approcher de l'Infini. Pourtant, elles ne peuvent jamais atteindre l'Infini aussi longtemps qu'elles sont matérielles. Leur approche de l'Infini est toujours laissée incomplète. L'art prémoderne a ainsi les deux aspects : matériel et spirituel. Benjamin introduit alors la notion d'aura pour exprimer ce dualisme de l'art prémoderne. Il définit l'aura comme « l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il »[658]. Et il explique cette définition comme suit : « Définir l'aura comme "l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il" c'est exprimer la valeur cultuelle de l'œuvre d'art en termes de perception spatio-temporelle. Lointain s'oppose à proche. Ce qui est *essentiellement* lointain est inapprochable. En effet, le caractère inapprochable est l'une des principales caractéristiques de l'image servant au culte. Celui-ci demeure par sa nature un "lointain, si proche soit-il". La proximité que l'on peut atteindre par rapport à sa réalité matérielle ne porte aucun préjudice au caractère lointain qu'elle conserve une fois apparue. »[659] L'aura est le médium de ce qui inapprochable. Ce médium n'est pas l'identité immédiate, mais la continuité médiate. Quand nous voyons les œuvres d'art auratiques, nous ne pouvons pas immédiatement atteindre le spirituel, mais nous pouvons être concernés par le spirituel par la médiation de l'aura. Celui-ci ne dissout pas la distance entre le visible et l'invisible. Pourtant, il représente l'invisible. Quand on voit, par exemple, une peinture, on doit supposer qu'il y ait la signification spirituelle au-delà de cette peinture ; on doit essayer de saisir quelque chose d'invisible et de spirituel par la contemplation de cette peinture, même si on ne peut jamais l'atteindre. Selon Benjamin, cette contemplation caractérise bien la réception de l'art auratique. La contemplation est une pratique magique qui sert au culte : « L'art de la préhistoire tient, au service de la magie, certaines pratiques qui servent au praxis – certainement, à exécuter des procédures magiques (tailler la figure d'un ancêtre, c'est en soi-même un acte magique) ; à indiquer de telles procédures (la statue d'un ancêtre montre un attitude rituelle) ; enfin, à être objet de contemplation magique (contemplation de la statue d'un ancêtre renforce le pouvoir magique du contemplateur. »[660] Quand nous contemplons

[658] *Ibid.*, p. 278 ; GS 1 : 479.

[659] *Ibid.*, p. 280 ; GS 1 : 480.

[660] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (Deuxième version) », GS 7 : 359.

les œuvres d'art, nous concentrons notre attention sur elles. Cette concentration nous permet de nous rapprocher du spirituel au-delà du matériel : « celui qui se recueille devant une œuvre d'art s'y abîme ; il y pénètre comme ce peintre chinois dont la légende raconte que, contemplant son tableau achevé, il y disparut. »[661] Cette pénétration n'est pas physique, mais spirituelle. Quand on contemple une peinture, on dépasse ainsi la matérialité de cette peinture, et on s'approche de l'invisible. Grâce à la contemplation, l'art peut être la médiation entre le visible et l'invisible. La fonction de l'art prémoderne est parallèle à celle de l'Église qui se considère comme la médiation entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle. Dans ce sens, l'art prémoderne, lequel nécessite la contemplation, sert à la hiérarchie entre le temporel et le spirituel. C'est pourquoi ce qui sert à la théocratie n'est pas seulement la collective réception hiérarchisée de l'art, mais aussi la forme même de l'œuvre d'art auratique, laquelle nécessite la contemplation. Le théologico-politique de l'œuvre d'art s'appuie ainsi sur le mouvement de notre pensée qui s'universalise jusqu'au spirituel, c'est-à-dire à ce qui est défini comme ce qui est hors de notre pensée.

4.5. Aura

En ce qui concerne la notion d'aura, dans sa lettre à Benjamin, Adorno dit que la notion d'aura correspond à celle de symbole : « […] le livre sur le baroque a opéré la dissociation de l'allégorie et du symbole ("auratique" dans votre nouvelle terminologie) comme Sens unique avait distingué l'œuvre d'art de la documentation magique. »[662] On peut justifier cette lecture d'Adorno par la proximité des exemples d'aura et de symbole, que prend Benjamin. Celui-ci définit la notion d'aura pour la première fois dans *Petite histoire de la photographie* : « Qu'est-ce au juste que l'aura ? Une trame singulière d'espace et de temps : l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il. Un jour d'été, en plein midi, suivre du regard la ligne d'une chaîne de montagnes à l'horizon ou d'une branche qui jette son ombre sur le spectateur, jusqu'à ce que l'instant ou l'heure ait part à leur manifestation – c'est respirer l'aura de ces montagnes, de cette

[661] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (Dernière version) », Œuvres, t. 3, p. 311 ; GS 1 : 504.

[662] Adorno, Théodor W., Benjamin, Walter, *Correspondance 1928-1940*, p. 146-147.

branche. »[663] D'un autre côté, dans *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin cite une passage de Creuzer pour distinguer le symbole et l'allégorie : « Je ne donne pas cher […] de cette idée du symbole comme être et de l'allégorie comme signification. […] Nous pouvons parfaitement nous contenter de l'explication selon laquelle le premier est un signe des idées, clos sur lui-même, concis et persistant en lui-même, mais qui reconnaît dans la deuxième une image reproduisant ces idées, progressant de manière successive, s'écoulant avec le temps, animée d'un mouvement dramatique, semblable à un fleuve. Il y a entre eux le même rapport qu'entre un paysage de montagne et de végétaux, muet, vaste, grandiose, et une histoire humaine, vivante, en progrès. »[664] Ainsi, Benjamin explique la notion d'aura par les exemples de montagnes et de branches, alors qu'il explique la notion de symbole par les exemples de montagnes et de végétaux. Cette proximité justifierait la lecture d'Adorno selon laquelle on peut identifier la notion d'aura à celle de symbole. Comme nous l'avons vu, le symbole consiste à indiquer la continuité entre le profane et le divin. De même, dans l'aura, il s'agit aussi de la continuité du profane et du divin, c'est-à-dire du visible et de l'invisible. Certes, entre le visible et l'invisible, il y a la distance, pourtant elle est continuelle. On peut ainsi comprendre la notion d'aura de la même manière que la notion de symbole. Et, comme nous l'avons vu, dans *Origine du drame baroque allemand*, la notion d'allégorie est la notion qui refuse la continuité symbolique et qui introduit la confrontation entre le profane et l'absolu. Benjamin voit cette notion d'allégorie dans la perte de l'aura et dans l'œuvre d'art techniquement reproductible.

4.6. Unicité et *hic et nunc*

Mais avant de traiter la perte de l'aura, on réfléchit encore sur la question de l'aura et de l'œuvre d'art auratique. Pourquoi les œuvres d'art auratiques sont-elles considérées comme ce qui mérite d'être contemplé ? C'est parce qu'elles sont considérées comme sacrées. Mais pourquoi sont-elles considérées comme sacrées, malgré que les humains les fassent ? Les auteurs ne peuvent pas être sacrés, malgré que leurs œuvres d'art soient considérées comme sacrées. S'il en est ainsi, on devrait dire que les œuvres d'art sont supérieures à leurs auteurs. Pourquoi est-ce comme cela ?

[663] Benjamin, Walter, *Œuvres*, t.2, p. 310-311 ; GS 2 : 378.

[664] Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, p. 178 ; GS 1 : 342.

Alors Benjamin pense que la nature sacrée de l'œuvre d'art s'appuie sur son unicité, et que cette unicité s'appuie sur l'impossibilité de sa reproduction parfaite. Certes, une œuvre est faite par son auteur ; mais celui-ci ne peut pas parfaitement la reproduire. Benjamin ne dit pas que les humains ne puissent pas reproduire des choses dans la prémodernité : « Il est du principe de l'œuvre d'art d'avoir toujours été reproductible. Ce que des hommes avaient fait, d'autres pouvaient toujours le refaire. Ainsi, la réplique fut pratiquée par les élèves dans l'apprentissage de l'art, par les maîtres pour la diffusion de leurs œuvres, enfin par des tiers par amour du gain. »[665] Il est alors important que ces reproductions ne soient pas parfaitement identiques à l'original. La reproduction manuelle ne peut pas être production de masse de la même chose. Elle ne nous permet pas de produire les choses parfaitement identiques. C'est pourquoi une œuvre d'art est considérée comme quelque chose qui transcende son auteur et nous. Elle n'obtient sa nature sacrée que dans la condition où elle est séparée des mains de son auteur. Son unicité nous fait considérer qu'elle est liée à quelque chose qui transcendent les hommes, c'est-à-dire au spirituel. Une œuvre d'art auratique obtient ainsi la valeur qui est au-delà de sa figure visuelle. Benjamin appelle son unicité temporelle et spatiale « hic et nunc » [*Hier und Jetzt*]. Et il dit : « Le *hic et nunc* de l'original constitue ce qu'on appelle son authenticité [*Echtheit*]. » [666] « L'authenticité d'une chose est l'ensemble de tout ce qui est transmissible de son origine, de sa durée matérielle à son témoignage historique. »[667] L'œuvre d'art unique inclut quelque chose d'immatériel, c'est-à-dire son témoignage historique. Ce témoignage historique est quelque chose de spirituel qui transcende son auteur et nous. Par son unicité, l'œuvre d'art auratique est ainsi liée à l'inconnaissable.

4.7. La reproduction technique

La reproduction mécanisée rend possible la production de masse de la même chose. À l'époque de la reproduction mécanisée, l'œuvre d'art perd son unicité. En même temps, sa réception collective est démocratisée. L'art est ainsi séparé de la

[665] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 271 ; GS 1 : 474.

[666] *Ibid*., p. 274 ; GS 1 : 476.

[667] *Ibid*., p. 275 ; GS 1 : 477.

religion. Hegel trouve alors dans la modernité la notion de beauté, en tant que valeur indépendante de la religion. Comme nous l'avons vu, selon Hans-Georg Gadamer, l'autonomie de l'art est un principe du mouvement du romantisme allemand : l'art est indépendant de notre pensée et de la religion. Le romantisme allemand veut donner une valeur incommensurable à l'esthétique. Pourtant, pour Benjamin, l'autonomie de l'art n'est pas la démocratisation de l'art, mais un transfert du sacré dans le domaine de l'esthétique. Aux yeux de Benjamin, l'autonomie de l'esthétique conserve la hiérarchie entre le temporel et le religieux, et ce qui se passe ici est que l'esthétique remplace le religieux dans cette hiérarchie. Benjamin propose l'idée suivante sur l'art : l'art moderne ne mérite plus le nom d'art, si on considère encore l'art comme ce qui sert à la religion. L'art moderne n'inclut plus de connotation sacrée. Dans la modernité, l'art nécessite donc quelque chose de nouveau pour mériter d'être vu. C'est la compréhensibilité en soi.

Avant de clarifier la compréhensibilité en soi de l'œuvre d'art moderne, on devrait d'abord clarifier la désacralisation de l'œuvre d'art dans la modernité. Benjamin explique cette désacralisation par la reproduction technique. Il décrit le développement de la technique de la reproduction comme suit : « Les Grecs ne connaissaient que deux procédés techniques de reproduction : la fonte et l'empreinte. Les bronzes, les terres cuites et les monnaies étaient les seules œuvres d'art qu'ils pouvaient reproduire en série. Les autres ne comportaient qu'un seul exemplaire et ne se prêtaient à aucune technique de reproduction. Avec la gravure sur bois, on réussit pour la première fois à techniquement reproduire le dessin […]. Le Moyen Âge ajoutera à la gravure sur bois la gravure sur cuivre et la gravure à l'eau-forte, le début du XIX^{e} siècle la lithographie. Avec la lithographie, les techniques de reproduction atteignent un stade fondamentalement nouveau. Le procédé beaucoup plus direct […] permit pour la première fois à l'art graphique de mettre ses produits sur le marché, non seulement en masse (comme il le faisait déjà), mais sous des formes chaque jour nouvelles. Grâce à la lithographie, le dessin put accompagner désormais la vie quotidienne de ses illustrations. […] Mais à peine quelques dizaines d'années s'étaient-elles écoulées depuis la découverte de la lithographie que la photographie, à son tour, allait la supplanter dans ce rôle. Avec elle pour la première fois, dans le processus de la reproduction des images, la main se trouva déchargée des tâches artistiques les plus importantes, lesquelles désormais furent réservées à l'œil rivé sur l'objectif. Et comme l'œil saisit plus vite que la main ne dessine, la reproduction des images put se faire

désormais à un rythme si accéléré qu'elle parvint à suivre la cadence de la parole. »[668] Benjamin distingue ainsi la reproduction, et la reproduction « technique », et selon lui, la reproduction « technique » change le mode et la réception des œuvres d'art. Il décrit le développement de la reproduction comme le développement dans lequel on peut produire et reproduire plus de choses qu'avant. Avec la photographie, on peut produire et reproduire de nouvelles images chaque jour dans la vie quotidienne, alors que les Grecs ne pouvaient pas facilement changer de forme d'œuvres d'art à reproduire. Notre technologie de reproduction se développe ainsi jusqu'à la reproduction technique, laquelle nous permet de produire des choses chaque fois différentes et de reproduire les choses parfaitement identiques à elles. Alors Benjamin pense que, avec la reproduction technique, l'œuvre d'art perd sa raison d'être : sa liaison avec le spirituel. Autrement dit, l'œuvre d'art ne peut plus servir à la religion. L'œuvre d'art est désacralisée par sa reproductibilité technique. Alors, « pour la première fois dans l'histoire universelle, l'œuvre d'art s'émancipe de l'existence parasitaire qui lui était impartie dans le cadre du rituel. »[669] La technique de reproduction mécanisée rend l'œuvre d'art indépendante du rituel.

4.8. La première technique

Dans le développement de la technique de reproduction, la technique ancienne qui produit l'œuvre d'art auratique tombe en désuétude, et on atteint la technique moderne de reproduction mécanisée. Dans la deuxième version de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Benjamin appelle cette technique ancienne la première, et cette technique moderne la seconde. Benjamin explique la différence de tendance entre la première technique et la seconde technique comme suit : « La première engageant l'homme autant que possible, la seconde le moins possible. L'exploit de la première, si l'on ose dire, est le sacrifice humain, celui de la seconde s'annoncerait dans l'avion sans pilote dirigé à distance par ondes hertziennes. *Une fois pour toutes* convient à la première technique […]. »[670] La première technique, par laquelle on produit l'œuvre d'art auratique, demande le sacrifice humain. Et le sacrifice

[668] *Ibid*., p. 271-272 ; GS 1 : 474-475, traduction modifiée.

[669] *Ibid*, p. 281 ; GS 1 : 481.

[670] Benjamin, « *Dans Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (2e éd.), GS 7 : 359.

humain est alors compris comme la médiation entre « une fois » et « toutes les fois », c'est-à-dire entre le fini et l'infini. Qu'est-ce que le sacrifice humain signifie alors ? Apparemment, on ne peut pas le comprendre littéralement : on ne peut pas considérer que la technique pour fabriquer les bronzes, les terres cuites et les monnaies ne sacrifie la vie d'hommes. Il semble qu'il est pertinent de considérer que par le terme de sacrifice humain Benjamin veut théoriquement rapporter la première technique au motif du héros tragique dont il traite dans *Origine du drame baroque allemand*. Comme nous l'avons vu, la tragédie grecque est caractérisée par la notion de sacrifice : le sacrifice tragique est la médiation entre l'ancienne communauté et le monde de Dieu. Le héros tragique doit se détacher de sa communauté, et, par conséquent, mourir. La mort est immanente dans la vie du héros tragique, et celle-là est comprise comme le développement immanent de celle-ci. Ce développement immanent assure la continuité entre le profane et l'absolu. Il semble que Benjamin suggère qu'on peut comprendre la première technique à cette manière de la tragédie grecque. La première technique correspond ainsi à la tragédie grecque, de même que l'aura correspond au symbole.

4.9. L'éternité et la perfectibilité

Dans le chapitre « La valeur d'éternité »[671], Benjamin explique la première technique avec la notion d'éternité, et la seconde technique avec la notion de perfectibilité. Selon Benjamin, la première technique doit présupposer l'idée de valeur éternelle de l'œuvre d'art : « *Le niveau même de leur technique même obligeait les Grecs à produire en art des valeurs éternelles*. »[672] Par la première technique, on ne peut pas produire les œuvres complètement identiques à l'original. C'est pourquoi les Grecs doivent espérer que leurs œuvres d'art durent éternellement. La valeur éternelle caractérise bien l'œuvre d'art auratique, et cela est plus clair si on la met en comparaison avec l'œuvre d'art techniquement reproductible : celle-ci ne sont pas produite pour la valeur éternelle. Le film, lequel est l'exemple-type de l'œuvre d'art techniquement reproductible, n'est pas caractérisé par la valeur éternelle, mais il est caractérisé par sa perfectibilité : « Avec le film, ce qui est devenu déterminant pour

[671] Cependant, seule la dernière version est dépourvue de ce chapitre.

[672] Benjamin, Walter, « L'Œuvres d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (première version, 1935) », *Œuvres*, t. 3, p. 83 ; GS 1 : 446.

l'œuvre d'art, c'est une qualité que les Grecs n'auraient guère admise ou qu'ils auraient considérée comme la plus négligeable. Il s'agit de sa perfectibilité [*Verbesserungsfähigkeit*]. Le film achevé n'est rien moins qu'une création d'*un* seul jet ; il se compose d'une multiplicité d'images et de séquences d'images parmi lesquelles le monteur fait son choix – images qui, elles-mêmes, étaient perfectibles à volonté au cours de la succession des prises de vues, jusqu'à la réussite finale. »[673] Le point de vue de la perfectibilité est ici introduit à sa vue de l'œuvre d'art. Cela signifie que la reproductibilité technique de l'œuvre d'art ne nous permet pas seulement de produire des choses identiques, mais aussi de facilement changer de produit. Le film achevé n'est pas achevé pour les Grecs, parce qu'il reste toujours perfectible et changeable. Le film est la composition d'images et de séquences d'images, et on est toujours capable de changer et d'améliorer cette composition. Il est donc inutile de mettre en question l'éternité de cette composition. Il est aussi inutile de mettre en question la valeur éternelle de chaque image cinématographique. Par sa perfectibilité, le film renonce à toute valeur éternelle : « Le film est donc l'œuvre d'art la plus perfectible. Que cette perfectibilité est due au fait qu'il renonce à toute valeur d'éternité, c'est ce que montre la contre-épreuve. Les Grecs, dont l'art était astreint à produire des valeurs éternelles, avaient placé au sommet de la hiérarchie des arts celui qui était le moins perfectible, la sculpture, dont les créations sont littéralement d'une seule pièce. Il va de soi, dès lors, qu'à l'époque de l'œuvre d'art susceptible de montage, la sculpture ne peut que décliner. »[674] La valeur éternelle s'oppose ainsi à la perfectibilité. L'esthétique de la première technique apprécie l'œuvre d'art de la forme la moins perfectible et changeable. Mais en réalité, aucune chose ne peut éviter de subir son altération avec le passage du temps. C'est-à-dire qu'il n'y a rien d'éternel dans le monde séculier. Aucune œuvre d'art n'a donc d'éternité. L'éternité est inapprochable pour l'œuvre d'art, laquelle n'est que matérielle. On ne pourrait la supposer que dans la sphère spirituelle. C'est pourquoi, l'esthétique de la première technique nécessite la notion d'aura en tant que médium de ce qui inapprochable. C'est-à-dire qu'elle doit présupposer la continuité entre l'œuvre d'art matérielle et son éternité spirituelle. On peut donc aussi dire que la première technique correspond à la tragédie grecque, laquelle consiste dans la continuité entre le profane et le divin.

673 *Ibid*., p. 83 ; GS 1 : 446.

674 *Ibid*., p. 83-84 ; GS 1 : 446-447.

4.10. La seconde technique

D'autre côté, on pourrait dire que la seconde technique correspond au *Trauerspiel*. C'est parce que la seconde technique est caractérisée par le *Spiel*, c'est-à-dire par le jeu du *Trauer-spiel* : « *Une fois n'est rien* convient à la seconde technique […]. L'origine de la seconde technique doit être cherchée dans le moment où, guidé par une ruse inconsciente, l'homme s'apprêta pour la première fois à se distancer de la nature. En d'autres termes, l'origine de la seconde technique se situe dans le jeu. »[675] En ce qui concerne l'inconscient, on le traîtera en détail plus tard. Le jeu indique ici l'absence de la continuité entre l'homme et la nature. Il correspond donc au jeu de *Trauerspiel*, parce que, comme nous l'avons vu, dans *Origine du drame baroque allemand* le jeu est le jeu des signifiants qui surnomment arbitrairement les choses. Dans le jeu, l'homme est en l'absence de toute relation continuelle avec la nature. Pourtant, le jeu détient l'intention vers la nature : le jeu de *Trauerspiel* est triste, parce qu'il ne saisit jamais la nature telle qu'elle est, malgré son intention vers la nature. Le jeu reste ainsi l'approche détournée de l'absolu, c'est-à-dire de la communauté impossible entre l'homme et la nature. L'approche détournée de la nature doit se distinguer de la domination de la nature : « […] les termes : *domination des forces naturelles* n'expriment-ils le but de la seconde technique que de façon fort discutable ; ils appartiennent encore au langage de la première technique. Celle-ci visait réellement à un asservissement de la nature ; la seconde bien plus à un jeu collectif [*Zusammenspiel*] de la nature et de l'humanité. »[676] La première technique, laquelle ne reconnaît jamais la discontinuité entre l'homme et la nature, n'atteint que la domination de la nature : alors que tout ce qu'elle fait est d'imposer sa loi à la nature, elle ne voit que la continuité organique avec la nature. D'un autre côté, la deuxième technique, laquelle est consciente de la discontinuité entre l'homme et la nature, rend possible le jeu collectif avec la nature, c'est-à-dire qu'elle approche paradoxalement l'homme de la collectivité ou la communauté avec la nature. Benjamin voit ainsi son messianisme dans la seconde technique et dans l'œuvre d'art techniquement reproductible.

---

675 Benjamin, Walter, « *Dans Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* » (2e édition), GS 7 : 359.

676 *Ibid*., GS 7 : 359.

4.11. Photographie

Benjamin trouve son messianisme dans la seconde technique, laquelle désacralise l'œuvre d'art et l'émancipe de la religion et de l'éternité spirituelle. Et c'est la photographie qui marque bien cette désacralisation. Selon Benjamin, la photographie est le point de passage de l'œuvre d'art auratique à l'œuvre d'art non auratique : « Dans la photographie la valeur d'exposition commence à repousser la valeur cultuelle sur toute la ligne. Cette dernière pourtant ne cède pas sans résistance. Son ultime retranchement est le visage humain. Ce n'est en rien un hasard si le portrait a joué un rôle central aux premiers temps de la photographie. Dans le culte du souvenir dédié aux êtres chers, éloignés ou disparus, la valeur cultuelle de l'image trouve son dernier refuge. Dans l'expression fugitive d'un visage d'homme, sur les anciennes photographies, l'aura nous fait signe, une dernière fois. C'est ce qui fait leur incomparable beauté, pleine de mélancolie. »[677] La photographie des êtres chers est la médiation entre nous et nos êtres chers qui sont absents devant nous. Quand nous contemplons une photographie, nous dépassons sa matérialité, et nous nous approchons d'eux en esprit. Mais pourquoi la photographie d'un visage humain peut-elle être auratique malgré sa reproductibilité technique ? C'est parce que nous avons quelque relation avec des objets de photographies à l'avance. La photographie est alors destinée à notre mémoire, avec nos êtres chers, c'est-à-dire à jouer le rôle de la médiation entre nous ses objets. Mais un tel objet est exceptionnel. Nous pouvons aussi prendre une photographie des autres objets que des humains. La photographie ne peut alors plus être auratique. L'absence d'aura caractérise la photographie en général.

Selon Benjamin, Eugène Atget est un photographe clairvoyant. Il prend des photographies des rues désertes de Paris autour de 1900. Les humains n'apparaissent pas dans ces photographies. Atget retient les hommes de la photographie. La photographie détruit alors complètement sa relation avec l'aura ou le culte. En plus, elle ne sert plus à l'autonomie de l'esthétique : l'art ne peut pas rester l'art pur qui refuse l'intervention de notre pensée. La thèse de Benjamin est qu'il est politisé à l'époque de sa reproductibilité technique. Il trouve chez Atget le signe de la politisation de l'art : « On a dit à juste titre qu'il avait photographié ces rues comme on photographie le lieu d'un crime. Le lieu du crime est lui aussi désert. Le cliché qu'on en prend a pour but de

[677] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 285 ; GS 1 : 485.

relever des indices. Chez Atget les photographies commencent à devenir des pièces à conviction pour le procès de l'histoire. C'est en cela que réside leur secrète signification politique. Elles en appellent déjà à un regard déterminé. Elles ne se prêtent plus à une contemplation détachée. Elles inquiètent celui qui les regarde ; pour les saisir, le spectateur devine qu'il lui faut chercher un chemin d'accès. »[678] Si les photographies sont des pièces à conviction, elles doivent être compréhensibles en elles-mêmes, sinon elles seraient inutiles pour un procès si on ne pouvait pas les comprendre. La compréhensibilité en soi caractérise l'œuvre d'art reproductible. Et ce qui est important est que cette compréhensibilité signifie que l'œuvre d'art reproductible ne nécessite pas la contemplation, laquelle est indissociable de l'aura. Autrement dit, l'œuvre d'art auratique n'est pas compréhensible en elle-même. C'est pourquoi, la contemplation doit pouvoir intervenir à l'expérience de l'œuvre d'art auratique. La contemplation n'essaie pas immédiatement d'interpréter l'œuvre d'art même, mais de nous rapprocher du spirituel au-delà d'elle. La compréhension de l'œuvre d'art est donc la compréhension du spirituel ou de son contenu qui est considéré comme caché derrière sa forme. Pourtant, dans la modernité, notre perception ne demande plus de l'approche du spirituel aussi longtemps que l'art est séparé de la religion. Notre perception demande donc la compréhensibilité en soi de l'œuvre d'art : celle-ci doit être immédiatement compréhensible pour les spectateurs. Et on peut dire que l'autonomie de l'art est une doctrine réactionnaire parce que cette doctrine consiste à refuser la compréhensibilité en soi de l'œuvre d'art et à sacraliser l'œuvre d'art à la manière nouvelle.

4.12. Magazine illustré

Cependant, la photographie ne peut pas être toujours compréhensible en elle-même : les scènes photographiées sont parfois obscures et difficiles à comprendre. C'est pourquoi, il faut ajouter les légendes aux photographies : « Dans le même temps, les magazines illustrés commencent à orienter son regard. Dans le bon sens ou dans le mauvais sens, peu importe. Avec ce genre de photos, la légende est devenue pour la première fois indispensable. Et il est clair qu'elle a un tout autre caractère que le titre d'un tableau. Les directives que les légendes donnent à celui qui regarde les images d'un magazine illustré vont se faire plus précises encore et plus impérieuses avec le

[678] *Ibid.*, p. 285 ; GS 1 : 485.

film, où la perception de chaque image est déterminée par la succession de toutes celles qui la précèdent. »[679] Dans les magazines illustrés, la légende rend les photographies compréhensibles pour nous. Dans le film, toute image est rendue compréhensible par la succession de toutes celles qui la précèdent. Toute image ou photographie reçoit ainsi sa signification compréhensible. Cependant, les hommes ne demandent pas nécessairement que cette signification ne soit basée sur des faits. Dans ce sens, la réalité est expulsée par la compréhensibilité. Autrement dit, l'œuvre d'art reproductible consiste à « surnommer » les choses pour les rendre compréhensibles pour nous. Et cette compréhensibilité ne laisse plus de place pour la contemplation. Quand les légendes sont ajoutées aux photographies, on ne contemple plus ces images, parce qu'on peut les comprendre par ces légendes.

4.13. Film

Il en est ainsi pour le film. Le déroulement de l'histoire d'un film n'est pas identique à la performance réelle de l'acteur de cinéma. On se réfère ici à un des exemples de montage : « Ainsi, lorsqu'un acteur doit sauter par une fenêtre, il se peut qu'on le fasse sauter d'un échafaudage en studio, alors que la fuite qui succède à ce saut ne sera tournée peut-être, en extérieur, que plusieurs semaines plus tard. »[680] Le montage fait ainsi la performance de l'acteur de cinéma sur l'écran comprise différemment de sa performance réelle. Il donne une signification particulière à une image. Celle-ci devient alors compréhensible dans la succession d'autres images. La succession des images ne laisse plus de place pour la contemplation pour les deux raisons : les images sont compréhensibles en elles-mêmes ; on ne peut plus contempler une seule image dans la succession des images : « Que l'on compare l'écran sur lequel se déroule le film à la toile sur laquelle se trouve le tableau. Cette dernière invite le spectateur à la contemplation ; devant elle, il peut s'abandonner à ses associations d'idées. Rien de tel devant les prises de vue du film. À peine son œil les a-t-il saisies qu'elles se sont déjà métamorphosées. Impossible de les fixer. »[681] La contemplation est la façon de l'interprétation de l'œuvre d'art selon laquelle on active le mouvement

[679] *Ibid.*, p. 286 ; GS 1 : 485.

[680] *Ibid.*, p. 293 ; GS 1 : 491.

[681] *Ibid.*, p. 309 ; GS 1 : 502.

de la pensée pour saisir son essence : nos associations d'idées nous permettent d'atteindre le contenu caché et spirituel d'une peinture que nous voyons. Cette façon d'interprétation de l'œuvre d'art ne peut pas être appliquée au film. On ne peut pas contempler un film. C'est parce que l'image du film se change en un moment, et qu'elle ne nous donne pas de temps pour contempler ou penser. Ainsi, Benjamin pense que l'œuvre d'art techniquement reproductible consiste à rendre la contemplation impossible.

4.14. La relation entre le film et son acteur

Le film invalide toute continuité. Benjamin l'explique des deux points de vue : de celui de l'acteur et de celui du spectateur. On voit d'abord la relation entre l'acteur et le film. Benjamin y introduit la notion de « test ». Selon Benjamin, le test est une notion qui caractérise bien la vie des hommes modernes : « le processus du travail, surtout depuis qu'il a été normalisé par le travail à la chaîne, soumet tous les jours d'innombrables personnes à des tests mécaniques. Ces épreuves s'effectuent à l'insu de ceux qui y sont exposé : celui qui ne les réussit pas est éliminé du processus du travail. »[682] Le processus du travail à la chaîne impose des tests aux travailleurs. Ils doivent se mesurer à ces tests. Sinon, ils seraient exclus de l'usine ou de la société. Le test a pour but d'évaluer les gens sur certains critères. Il soumet ces critères à ceux qui ne veulent pas être exclus de leur société. Il est donc une autre expression de la fondation de loi que clarifie Benjamin dans sa *Critique de la violence*. On est sous le règne de la loi. Ce que le film fait, alors exposé au public. Le film expose ses acteurs qui se mesure au test : « *Le cinéma rend le test exposable en faisant de l'exposabilité de la performance un test particulier*. En effet, l'acteur de cinéma ne joue pas devant un public, mais devant un appareil. Le chef opérateur occupe la place même qui, dans l'examen d'aptitude professionnelle, est occupée par le directeur des tests. »[683] Les acteurs de cinéma ne sont qu'esclaves de l'appareil et du chef opérateur. Cependant, c'est moins au sens où ils se soumettent à l'ordre du chef opérateur qu'au sens où ils perdent leur unité avec leur performance. Le film décompose cette unité, et il compose leurs images arbitrairement par rapport à leur activité réelle. Ce qu'expose le film est

[682] *Ibid*., p. 88 ; GS 1 : 450.

[683] *Ibid*., p. 88 ; GS 1 : 450.

donc la perte de l'aura : « Pour la première fois – et c'est l'œuvre du cinéma – l'homme doit agir, avec toute sa personne vivante assurément, mais en renonçant à son aura. Car l'aura est liée à son *hic et nunc*. Il n'en existe aucune reproduction. Sur la scène, l'aura de Macbeth est inséparable, aux yeux du public vivant, de l'aura de l'acteur qui joue ce rôle. Or, la prise de vue en studio a ceci de particulier qu'elle substitue l'appareil au public. L'aura des interprètes ne peut alors que disparaître – et, avec elle, celle des personnages qu'ils représentent. »[684] Benjamin compare ainsi l'acteur de cinéma et l'acteur de théâtre. Le théâtre assure la continuité entre l'acteur et le personnage qu'il représente. L'acteur de théâtre n'a pas de scission avec son rôle joué, ni avec son jeu pour ce rôle. Et ce jeu se présente au public sans son changement arbitraire. La continuité de l'acteur et de son jeu est conservée dans le théâtre. Pourtant, il n'en est pas ainsi pour l'acteur de cinéma. Le film détruit la continuité entre l'acteur et le personnage qu'il représente : « Ce qui importe pour le film, c'est bien moins que l'interprète présente au public un autre personnage que lui-même ; c'est plutôt qu'il se présente lui-même à l'appareil. »[685] L'acteur de cinéma se mesure ainsi au test de l'appareil. Le film détruit la continuité entre l'interprète et le personnage qu'il représente, et il lui impose sa loi. Le film décompose la performance de l'interprète, et il recompose une série de ses performances décomposées : « *L'acteur de théâtre entre dans la peau de son personnage, chose qui est très fréquemment interdite à l'acteur de cinéma.* Son rôle, qu'il ne joue pas de façon suivie, est recomposé à partir d'une série de performances discontinues. Indépendamment des circonstances accidentelles – location du studio, disponibilité des acteurs qui doivent jouer ensemble, confection des décors, etc. – les nécessités élémentaires de la machinerie dissocient d'elles-mêmes le jeu de l'interprète en une série d'épisodes, dont il faut ensuite opérer le montage. »[686] Pour opérer le montage, l'appareil dissocie les performances uniques de l'interprète. Et c'est selon une nouvelle loi que l'opération du montage recompose ces performances dissociées en la succession des images : « Celle [l'image] du peinture est globale, celle du cameraman se morcelle en un grand nombre de parties, qui se recomposent selon une loi nouvelle. »[687] Le film impose ainsi une nouvelle loi à son acteur, et celui-ci devient porteur de cette nouvelle loi. Il perd alors son langage propre.

Pourtant, Benjamin voit l'expérience messianique dans cette opposition entre

---

[684] *Ibid.*, p. 291 ; GS 1 : 489.

[685] *Ibid.*, p. 290 ; GS 1 : 488-489.

[686] *Ibid.*, p. 292-293 ; GS 1 : 490.

[687] *Ibid.*, p. 300 ; GS 1 : 496.

l'acteur de cinéma et l'appareil. Benjamin pense que l'acteur de cinéma ne peut sauvegarder son unité perdue que dans l'expérience de la décomposition de cette unité : « Jouer sous les feux des sunlights tout en satisfaisant aux exigences du microphone, c'est là une exigence des plus difficiles. S'en acquitter c'est, en face de l'appareil, sauvegarder son humanité [*Menschlichkeit*]. »[688] S'acquitter de l'appareil qui décompose l'unité organique de l'acteur, c'est sauvegarder cette unité. Benjamin comprend ainsi la confrontation entre l'appareil et l'acteur de cinéma, selon son idée de dialectique en arrêt et de sécularisation. Dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, il utilise le mot d'« équilibre » pour exprimer la dialectique sans synthèse : « *Parmi les fonctions sociales du cinéma, la plus importante consciste à établir un équilibre entre l'homme et les appareils*. »[689] Dans cet équilibre, l'acteur de cinéma peut paradoxalement toucher à son unité perdue.

L'acteur de cinéma sans son aura ne peut pas être l'objet du culte. Dans ce sens, il n'est pas différent des autres hommes modernes. Autrement dit, n'importe qui peut être acteur de cinéma : « *Chacun aujourd'hui peut légitimement revendiquer d'être filmé*. »[690] Personne ne peut avoir sa valeur cultuelle. La vedette de cinéma n'est qu'illusoire. De ce point de vue, Benjamin apprécie les films soviétiques et il dévalorise les films capitalistes : « Une partie des interprètes des films soviétiques ne sont pas des acteurs au sens où nous entendons ce mot, mais des gens qui jouent leur *propre* rôle, surtout dans leur activité professionnelle. En Europe occidentale l'exploitation capitaliste de l'industrie cinématographique refuse de tenir compte de la revendication légitime de l'homme d'aujourd'hui de voir son image reproduite. À quoi s'ajoute le chômage qui exclut de larges masses de la production, dans le cadre de laquelle ils feraient en premier lieu valoir leur droit à la reproduction de leur image. »[691] Le capitalisme provoque le chômage qui nous exclut du processus du travail. De même, le film capitaliste nous exclut de l'appareil, et il privilégie certaines personnes en tant que vedettes. Le capitalisme est ainsi considéré comme le régime réactionnaire qui tente de laisser intacte la valeur cultuelle dans la modernité ; par contre, le film soviétique ne fait personne chômer. Tout le monde peut être filmé dans le film soviétique. Celui-ci représente bien la modernité où tout le monde doit se mesurer au test. Benjamin y voit un renversement messianique.

---

[688] *Ibid.*, p. 88 ; GS 1 : 450.

[689] *Ibid.*, p. 102 ; GS 1 : 460.

[690] *Ibid.*, p. 296 ; GS 1 : 493.

[691] *Ibid.*, p. 96 ; GS 1 : 456.

4.15. La relation entre le film et son spectateur

Ensuite, on traite la relation entre le spectateur et le film. Ce qui caractérise cette relation, c'est l'abolition de l'empathie. C'est parce que le public ne peut aucunement s'identifier aux images mouvantes du cinéma, qui rendent sa contemplation impossible. Le public n'a d'empathie ni avec l'interprète, ni avec ses images cinématographiques : « Le public se trouve, ainsi, dans la situation d'un expert dont le jugement n'est troublé par aucun contact personnel avec l'interprète. *Le public ne s'identifie* [*fühlt sich ein*] *à l'interprète que de la façon dont il s'identifie à l'appareil*. *Il en adopte donc l'attitude : il fait passer un test*. Ce n'est pas là une attitude à laquelle on puisse soumettre des valeurs cultuelles. »[692] Le public ne s'identifie ni à l'interprète, ni à l'appareil. Il ne reconnaît pas la valeur cultuelle dans le film. Dans le film, le test se substitue à l'empathie. Comme nous l'avons vu, dans les thèses *Sur le concept d'histoire*, Benjamin définit l'empathie comme la notion qui voit la continuité entre le sujet et l'objet. Ce que fait le film par rapport à son spectateur, est d'abolir cette empathie, laquelle caractérise l'œuvre d'art auratique.

Pourquoi le film abolit-il l'empathie ? C'est parce que les images mouvantes rendent la contemplation impossible : « Effectivement le processus d'association du spectateur qui regarde ces images est aussitôt interrompu par leur métamorphose. C'est de là que vient l'effet de choc exercé par le film […]. »[693] Le mouvement de notre pensée est interrompue par la métamorphose des images du film. Notre pensée ne peut jamais associer les images pour les adapter à elle-même. Les images nous apparaissent alors de la façon dont notre pensée n'y intervient jamais. Le film a donc l'effet de « choc ». Ce choc ne peut pas être amorti par la contemplation, ni par l'empathie. Au contraire, il reste toujours étranger à elles. Concernant la notion de choc, Benjamin se réfère à la psychanalyse freudienne. Cette notion de choc vient de Freud. Le choc contre le mouvement de notre pensée correspond au « lapsus échappé au cours d'une conversation. »[694] En un mot, le choc est l'inconscient par rapport à la conscience. De fait, Benjamin utilise le terme d'inconscient pour exprimer l'effet de choc du film : « Il

---

[692] *Ibid*., p. 289-290 ; GS 1 : 488, traduction modifiée.

[693] *Ibid*., p. 309 ; GS 1 : 503.

[694] *Ibid*., p. 303 ; GS 1 : 498.

est bien clair, par conséquent, que la nature qui parle à la caméra n'est pas la même que celle qui parle aux yeux. Elle est autre surtout parce que, à l'espace où domine la conscience de l'homme, elle substitue un espace où règne l'inconscient. »[695] La relation auratique entre l'œuvre d'art et le sujet est caractérisée par l'espace où domine la conscience du sujet, c'est-à-dire par le mouvement de sa pensée qui atteint sans rupture l'essence de l'œuvre d'art. Pourtant, le film invalide une telle relation. Le film nous apparaît en tant qu'inconscient qui se confronte toujours au cours de notre pensée. Et Benjamin identifie théoriquement l'inconscient du film à l'inconscient de la psychanalyse freudienne : « Pour la première fois elle [la caméra] nous ouvre l'accès à l'inconscient visuel, comme la psychanalyse nous ouvre l'accès à l'inconscient pulsionnel. »[696] L'important est qu'il n'y pas de relation intersubjective entre la conscience et l'inconscient : l'inconscient refoule la conscience, mais non pas vice-versa. L'inconscient menace la sécurité de la conscience. Mais la conscience ne peut jamais dissoudre cette menace. Le film en tant qu'inconscient est dangereux pour notre conscience, et il la menace : « Le film est la forme d'art qui correspond à la vie de plus en plus dangereuse à laquelle doit faire face l'homme d'aujourd'hui. Le besoin de s'exposer à des effets de choc est une adaptation des hommes aux périls qui les menacent. »[697] L'effet de choc du film est ainsi dangereux pour notre pensée, et il la menace.

4.16. Habiter le choc

Ce que cherche Benjamin ici, est une tâche impossible pour notre pensée : celle-ci a pour tâche de s'exposer à cet effet de choc qui menace sa sécurité. Certes, le choc « ne peut être amorti que par une attention renforcée »[698]. C'est-à-dire que nous pouvons amortir le choc par notre attention renforcée pour nous protéger de lui. Pourtant, nous ne devons pas l'amortir, au contraire, nous devons nous exposer à notre danger pour nous ouvrir à l'autre. Nous avons pour tâche de vivre l'effet de choc qui nous menace. C'est pourquoi Benjamin compare cette expérience du film à

[695] *Ibid.*, p. 305 ; GS 1 : 500.

[696] *Ibid.*, p. 306 ; GS 1 : 500.

[697] *Ibid.*, p. 309 ; GS 1 : 503.

[698] *Ibid.*, p. 309 : GS 1 : 503.

l'architecture. Il retire de cette comparaison ce qui caractérise cette expérience impossible du film : la réception tactile. Benjamin dit : « En revanche, le besoin humain de se loger est permanent. L'architecture n'a jamais chômé. Son histoire est plus longue que celle de n'importe quel autre art et, pour rendre compte de la relation qui lie les masses à l'œuvre d'art, il est important de penser aux effets que cet art exerce sur elles. Les édifices font l'objet d'une double réception : par l'usage et par la perception. En terme plus précis : d'une réception tactile [*taktil*] et d'une réception visuelle [*optisch*]. »[699] En comparant le film et l'architecture, Benjamin fait remarquer une double réception : réception tactile et réception visuelle. La réception tactile correspond à l'expérience de vivre le choc, alors que la réception visuelle correspond à l'attention que renforce notre pensée pour la protéger elle-même du choc. Ce que doit chercher notre pensée n'est pas sa protection, mais son ouverture à l'autre. C'est pourquoi, notre pensée doit-elle vouloir la réception tactile. Nous devons nous loger dans l'expérience de notre danger, nous devons y habiter et nous y habituer : « Dans l'ordre tactile, il n'existe, en effet, aucun équivalent à ce qu'est la contemplation dans l'ordre visuel. La réception tactile se fait moins par voie d'attention que par voie d'habitude [*Gewohnheit*]. »[700] On fait remarquer ici la connotation de *wohnen* dans le mot *Gewohnheit*, ainsi que la connotation d'habiter dans le mot français d'habitude. L'expérience tactile dit donc que nous nous habituons au choc, et que nous l'habitons de la façon dont nous habitons un logement. Nous nous habituons alors au choc, bien que nous ne l'atténuions pas par le mouvement de notre pensée. C'est pourquoi, Benjamin compare l'expérience du film à l'architecture. Nous avons pour tâche d'habiter le choc.

4.17. Diaspora

L'homme qui s'ouvert au choc, Benjamin l'appelle « l'homme dispersé » [*der Zerstreute*] : « L'homme dispersé est parfaitement capable de s'habituer. »[701] Nous devons être dispersés, non seulement au sens où nous ne devons plus contempler, mais aussi au sens où notre communauté que rendrait possible la contemplation doit être dispersée. Nous avons donc pour tâche d'être en état de diaspora. C'est seulement en

[699] *Ibid.*, p. 311-312 ; GS 1 : 504.

[700] *Ibid.*, p. 312 ; GS 1 : 505, traduction modifiée.

[701] *Ibid.*, p. 309 ; GS 1 : 505.

tant que diasporas que nous sommes dans la constellation en tant que communauté sans continuité. Exilées de leur communauté originelle, les diasporas ne sont jamais assimilées au corps politique en tant que corps organique dont les membres sont immédiatement liés. Benjamin les considère donc comme les sujets d'une communauté discontinue qui cherche. Par son effet de choc, le film nous l'apprend : nous ne pouvons rencontrer les autres que si nous sommes diasporas. La politique de l'art de Benjamin consiste à invalider la théologie en tant que communauté et à être diaspora sans communauté ; c'est seulement de cette manière que nous pouvons être dans la communauté impossible des diasporas, laquelle laisse celles-ci séparées. Telle est la sécularisation de Benjamin. Par là, on pourrait aussi expliquer l'attitude politique qu'a prise Benjamin en réalité : il n'est pas allé à Jérusalem, malgré la proposition de Scholem. C'est-à-dire qu'il n'a pas cherché le retour à Sion, et qu'il n'a pas choisi de devenir membre de la communauté juive. En un mot, il a chosi de rester diaspora. On pourrait théoriquement expliquer la raison pour cela : la communauté qu'il cherche n'est pas la communauté qui s'appuie sur une telle ou telle identité, mais la communauté dispersée ou la constellation. Il ne voit que la catastrophe dans cette communauté-là : pour lui, elle n'est que la communauté qui impose sa loi à ses membres. Dans la modernité, aucune communauté n'existe sans violence fondatrice de loi. Personne ne peut espérer sa communauté immédiate avec les autres. Le messianisme de Benjamin part de là.

4.17. La politique surréaliste

Pour clairement comprendre ce messianisme, on va encore examiner la notion benjaminienne d'inconscient, laquelle vient clairement de celle de Freud. On pourrait dire que l'inconscient de Freud occupe une position théoriquement importante dans la pensée de Benjamin, si on se réfère à d'autres textes de Benjamin comme *Sur quelques motifs baudelairiens*, *Le surréalisme* et *L'image proustienne*. En ce qui concerne ces deux derniers textes, Benjamin ne traite pas directement Freud, mais il étudie les penseurs qui sont influencés par Freud : les surréalistes et Marcel Proust. Surtout, *Le surréalisme* nous permet de comprendre ce que Benjamin attend de la psychanalyse. On commence donc par la lecture de cet essai. Ensuite, on lit les essais *L'image proustienne* et *Sur quelques thèmes baudelairiens*. Par là, on pourra voir comment Benjamin adapte la théorie psychanalytique à sa pensée politico-esthétique.

On essaie donc d'abord de lire *Le surréalisme : Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne*. Cet essai sur *le Suréalisme* ne vise pas à présenter neutralement le surréalisme aux Allemands. De fait, Benjamin pense que l'essence du surréalisme est loin de la neutralité, et qu'« il serait inexcusable de s'arrêter à l'apparence superficielle et de voir ici un mouvement "artistique" ou "poétique". »[702] Le surréalisme n'est pas un mouvement artistique ou poétique, mais il est un mouvement politique. C'est-à-dire qu'il est complètement différent de l'« art pur », lequel se définit comme ce qui est indépendant de la politique. En ce qui concerne l'« art pur », on le verra en détail plus tard. En tout cas, pour Benjamin, le surréalisme est un mouvement qui contribuerait à la révolution et à finir le va-et-vient dialectique de la violence et de la loi.

Dans *Le surréalisme*, Benjamin montre bien sa vision politique. On ne peut la comprendre sans considérer le contexte de son époque, c'est-à-dire de l'époque de la République de Weimar. Le fait est que le parlementarisme de la République de Weimar n'ait pas bien marché. Carl Schmitt problématise la structure politique de cette république. Il oppose la démocratie au parlementarisme. Si la démocratie est définie comme la souveraineté du peuple, c'est-à-dire comme l'identité entre la volonté de l'État et la volonté du peuple, la démocratie est incompatible avec le pluralisme du parlementarisme. Celui-ci présuppose que la discussion, où chaque représentant représente les intérêts particuliers de ses supporteurs, mène à la conclusion qui satisfait tout le monde. Mais, quand ces intérêts se confrontent l'un à l'autre, cette idée humaniste de discussion ne peut pas marcher. La discussion ne peut alors jamais mener à la conclusion. Carl Schmitt voit une telle situation dans le parlementarisme de la République de Weimar (de la même manière, sous la III^{e} République de l'époque en France). Il n'y a aucun accord entre les partis modérés, qui conservent l'ordre constitutionnel, le parti communiste et le parti d'extrême-droite nazi, lequel vise à détruire d'ordre constitutionnel. Chaque volonté du peuple n'est pas capable d'être identifiée au parlementarisme, lequel désigne une hétérogénéité de volontés incompatibles. C'est pourquoi, on ne peut pas réaliser la démocratie dans le pluralisme du parlementarisme. Benjamin montre une telle vue politique, et il voit dans le surréalisme ce qui sert à cette vue : « Lui [l'observateur allemand] qui, en tant qu'Allemand, est depuis longtemps familiarisé avec la crise de l'intelligentsia ou, plus exactement, du concept humaniste de liberté, lui qui sait quelle volonté frénétique s'y

[702] Benjamin, Walter, « Le surréalisme : Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne », *Œuvres*, t. 2, p. 114 ; GS 2 : 295.

fait jour de dépasser le stade des éternelles discussions et de parvenir coûte que coûte à une décision […]. »[703] L'observateur allemand indique Benjamin lui-même. La décision n'est pas la conclusion de la discussion, mais elle est la manifestation directe de la volonté du peuple. C'est seulement dans cette manifestation que se réalise l'identité entre la volonté de l'État et la volonté du peuple. Pour Benjamin, alors que les intellectuels français de gauche sont des obstacles à cette décision, le surréalisme y trouve une utilité. Benjamin dit que c'est seulement en comparaison avec les intellectuels français de gauche que l'importance du surréalisme est compréhensible. Les intellectuals français de gauche croient dans l'universalité de la loi, et ils essaient de réaliser leurs idées sous la règle de la loi. Aux yeux de Benjamin, leur attitude ne contribue à rien qu'à la conservation de l'ordre actuel, tant que la loi vise à maintenir le status quo : « Leur contribution collective [de ces intellectuels français de gauche], pour autant qu'elle a un sens positif, se rapproche de celle des conservateurs. Sur le plan politique et économique, cependant, il faut toujours compter chez eux avec le risque d'un sabotage. »[704] Le surréalisme refuse ce sabotage, et il affirme la liberté. Benjamin considère alors la théorie psychanalytique comme un élément important de ce surréalisme.

Quand Benjamin dit que les œuvres surréalistes sont politiques, cela ne signifie pas qu'elles fonctionnent en tant que propagande, laquelle est utilisée pour supporter un parti politique particulier. Benjamin apprécie le *Paysan de Paris* (1926) d'Aragon et *Nadja* (1928) de Breton. Par exemple, Nadja décrit une interaction entre Breton et une jeune fille mystérieuse (Nadja). Cette description ne peut pas fonctionner en tant que propagande. La politique de Nadja est différente de la politique de la propagande. Cette politique-ci ne veut rien que le changement du parti au pouvoir. Le parlementarisme reste alors intact. Pourtant, cette politique-là veut le changement radical de la politique : suspension de la structure de la loi même ou du parlementarisme. Benjamin comprend le mouvement surréaliste comme un mouvement contre la règle de la loi. La politique surréaliste s'appuie alors sur le principe suivant : l'expérimentation avec le langage et l'image. L'« écriture automatique » est fondamentale pour cette expérimentation. Elle est annoncée par André Breton dans le premier *Manifeste du surréalisme* publié à Paris en 1924, et elle est définie comme une écriture non motivée, où on écrit sans contrôle exercé par la raison. Elle a pour but de libérer le langage du contrôle rationnel et de la convention sociale. Une telle idée de libération pénètre toute l'activité du surréalisme,

[703] *Ibid*., p. 114 ; GS 2 : 295.

[704] *Ibid*., p. 126 ; GS 2 : 304.

non seulement dans l'écrit, mais aussi dans l'image. Le surréalisme cherche la libération de la convention sociale et de la loi. Cet anti-conformisme désigne la politique du surréalisme.

Les surréalistes présupposent que la convention sociale est identifiée au rationnel, et que la liberté doit être située hors de la pensée et de la conscience. Pour les surréalistes, la liberté est située dans l'inconscient. C'est pourquoi, ils considèrent la théorie de la psychanalyse freudienne comme un pôle de leurs activités, parce que la recherche de l'inconscient est considérée comme la recherche de la liberté. Cette idée surréaliste de liberté serait identique à l'idée kantienne sur la liberté : Kant situe la liberté hors de la raison théorique où la causalité règne. La liberté est située dans l'inconscient tant que l'inconscient est hors de la conscience qui rend la pensée possible.

Quand le surréalisme cherche la liberté, il cherche ainsi l'irrationnel et l'inconscient. Il apparaît alors que le surréalisme est proche du romantisme, qui cherche l'intuition ou l'esthétique, laquelle est irréductible à la raison déductive. Mais Benjamin pense qu'il faut distinguer le surréalisme du romantisme, parce que, alors que le romantisme n'apprécie que l'irrationnel, le surréalisme voit plutôt la dialectique entre le rationnel et l'irrationnel. Alors que le romantisme n'est pas dialectique, le surréalisme est dialectique : « Tout examen sérieux des dons et des phénomènes occultes, surréalistes, fantasmagoriques, présuppose un renversement dialectique auquel aucun cerveau romantique ne saurait se plier. Il ne nous avance à rien en effet de souligner, avec des accents pathétiques ou fanatiques, le côté énigmatique des énigmes ; au contraire, nous ne pénétrons le mystère que pour autant que nous le retrouvons dans le quotidien, grâce à une optique dialectique qui reconnaît le quotidien comme impénétrable et l'impénétrable comme quotidien. »[705] Le surréalisme a ainsi pour but d'élucider la dialectique entre le rationnel et l'irrationnel, entre la conscience et l'inconscient ou entre la causalité et la liberté. Cette dialectique n'est pas la dialectique qui atteint la synthèse entre les opposés, mais elle est la dialectique dans laquelle on arrête de s'universaliser devant l'autre. Benjamin trouve cette dialectique dans les notions surréalistes comme « rêve » [*Traum*] ou « ivresse » [*Rauch*], où le seuil entre veille et sommeil est en chacun creusé.

« Gagner à la révolution les forces de l'ivresse, c'est à quoi tend le surréalisme dans tous ses livres et dans toutes ses entreprises. »[706] Benjamin pense que la dialectique entre la conscience et l'inconscient mène à la révolution. Cependant, de

[705] *Ibid.*, p. 131 ; GS 2 : 307.

[706] *Ibid.*, p. 130 ; GS 2 : 307.

même qu'il le fait dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire*, Benjamin distingue la révolution de l'anarchisme. L'anarchisme consiste à refuser la loi. Pourtant, la révolution ne vise pas à abolir la loi en général : « Pour y arriver [à la tâche du surréalisme], il ne suffit pas que tout acte révolutionnaire comporte, comme nous le savons, une part d'ivresse. Celle-ci se confond avec sa composante anarchique. Mais y insister de façon exclusive serait négliger entièrement la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution au profit d'une pratique qui oscille entre l'exercice et la célébration anticipée. »[707] De même que l'ivresse, alors que l'anarchisme, ou l'irrationnel, est une composante de la révolution, la méthode ou la discipline, c'est-à-dire le rationnel, est aussi une autre composante de révolution. La révolution est ainsi considérée comme l'état de la dialectique entre la loi et la liberté, entre le rationnel et l'irrationnel ou entre le conscient et l'inconscient. C'est pourquoi, aux yeux de Benjamin, l'idée surréaliste de rêve contribue à la révolution. Autrement dit, les surréalistes et Benjamin comprennent la notion freudienne de rêve comme le site de dialectique entre deux concepts irréconciliables : la loi et la liberté.

4.18. La mémoire involontaire et le rêve chez Proust

Benjamin s'intéresse à la psychanalyse en tant que théorie de la dialectique entre le conscient et l'inconscient. Il trouve le même motif chez Proust. Alors que son essai sur *Le surréalisme* a été publié début de 1929 dans le journal *Die literarische Welt*, son essai sur *L'image de Proust* a été publié à la fin de 1929. Dix ans après la publication de l'essai sur *Le surréalisme*, l'essai *Sur quelques thèmes baudelairiens* a été publié dans le journal *Zeitschrift für Sozialforshung*, et dans cet essai, Benjamin a encore examiné Proust. Quand il discute sur Proust, son intérêt sur Proust est toujours destiné vers sa notion de « mémoire involontaire ». Benjamin considère celle-ci comme la mémoire qui appartient à la sphère de l'inconscient. Et il trouve en même temps chez Proust l'opposition irréconciliable entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire. Dans *Quelques thèmes baudelariens*, Benjamin dit : « D'emblée, il [Proust] oppose à cette mémoire involontaire la mémoire volontaire, qui est commandée par l'intelligence. C'est aux premières pages de son grand œuvre d'exposer le rapport entre ces deux mémoires. Au cours des réflexions qui introduisent le nouveau terme, Proust

[707] *Ibid*., p. 130 ; GS 2 : 307.

constate qu'il ne lui est resté, de longues années durant, que de pauvres souvenirs de cette ville de Combray où pourtant s'était écoulée une partie de son enfance. Avant que le goût de la madeleine, sur lequel il reviendra souvent ensuite, l'eût ramené un certain après-midi aux temps anciens, il devait se contenter de ce que pouvait lui fournir une mémoire réduite aux éléments qu'un effort d'attention est capable d'évoquer. C'était là la *mémoire volontaire*, dont il déclare que les renseignements qu'elle donne sur le passé n'en conservent rien. "Il en est ainsi de notre passé. C'est peine perdue que nous cherchions à l'évoquer, tous les efforts de notre intelligence sont inutiles." Aussi Proust n'hésite pas à résumer sa pensée en déclarant que ce passé "est caché hors de son domaine [celui de l'intelligence] et de sa portée, en quelque objet matériel […] que nous ne soupçonnons pas. Cet objet, il dépend du hasard que nous le rencontrions avant de mourir, ou que nous ne le rencontrions pas". »[708] Benjamin considère ainsi comme l'axe de la pensée de Proust l'opposition entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire. La conscience ne peut jamais réduire en elle-même la mémoire involontaire et le passé tel qu'il est, lequel ne se manifeste que dans cette mémoire. La mémoire involontaire se confronte toujours contre la conscience, et elle s'échappe de sa domination. Si la mémoire involontaire est assimilée à la conscience, cette assimilation signifie la destruction de cette mémoire. Dans son essai sur L'image proustienne voit encore dans la pensée de Proust ce motif d'opposition entre la conscience et l'inconscient : « On sait que, dans son œuvre, Proust n'a pas décrit une vie telle qu'elle fut, mais une vie telle que celui qui l'a vécue la remémore. Et encore cette formule reste approximative et beaucoup trop grossière. Car ce qui joue ici le rôle essentiel, pour l'auteur qui se rappelle ses souvenirs, n'est aucunement ce qu'il a vécu, mais le tissage de ses souvenirs, le travail de Pénélope de la remémoration. Ou bien, ne faudrait-il pas plutôt parler d'un travail de Pénélope de l'oubli ? La *mémoire involontaire* de Proust n'est-elle pas, en effet, beaucoup plus proche de l'oubli que de ce que l'on appelle en général le souvenir ? Et ce travail de remémoration spontanée, où le souvenir est la trame et l'oubli la chaîne, plutôt qu'un nouveau travail de Pénélope, n'en est-il pas le contraire ? Car ici c'est le jour qui défait ce qu'a fait la nuit. Chaque matin, lorsque nous nous réveillons, nous ne tenons en main, en général faibles et lâches, que quelques franges de la tapisserie du vécu que l'oubli a tissée en nous. Mais chaque jour, avec nos actions orientées vers des fins précises et, davantage encore, avec notre mémoire captive de ces fins, nous défaisons les entrelacs, les ornements de l'oubli. »[709] La mémoire

[708] Benjamin, Walter, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 333-334 ; GS 1 : 609-610.

[709] Benjamin, Walter, « L'image proustienne », *Œuvres*, t. 2, p. 136-137 ; GS 2 : 311.

involontaire est l'oubli pour la conscience, parce qu'elle est hors de la mémoire volontaire. La conscience ne peut que défaire ce que fait la mémoire involontaire. La conscience est la mémoire involontaire sont incompatibles l'une avec l'autre. Ou bien, on peut encore dire que ce que fait Benjamin dans la lecture de Proust est de lier sa philosophie de l'histoire avec la théorie de l'inconscient que développe Benjamin dans ses lectures d'œuvres surréalistes et de films : les anonymes de l'histoire correspondent à l'inconscient, qui n'est jamais réductible à la conscience.

Benjamin souligne alors la notion de rêve chez Proust. Qu'est-ce qui rend possible la rencontre de la conscience et de la mémoire involontaire ? La réponse de Proust est : le rêve. Celui-ci se caractérise par la notion de ressemblance. La ressemblance [*Ähnlichkeit*] se distingue de l'identité. Cette notion indique que le rêve ne rend pas possible l'identité entre la conscience et la mémoire involontaire, et qu'il les laisse irréductibles l'une à l'autre : « La ressemblance que nous escomptons entre deux êtres, celle qui nous occupe à l'état de veille, ne touche que superficiellement celle, plus profonde, du monde onirique, dans lequel les événements surgissent, jamais identiques mais semblables : impénétrablement semblables à eux-mêmes. »[710] Dans le monde onirique, la conscience et la mémoire involontaire n'apparaissent pas identiques, mais semblables. Dans le monde onirique elles se rapportent l'une à l'autre sans identité. Le rêve altère le monde qu'on connaît par la conscience. Proust cherche ce monde altéré : « Déchiré de nostalgie, il [Proust] gisait sur son lit, nostalgique d'un monde altéré, transporté dans l'état de ressemblance où perce le vrai visage surréaliste de l'existence. »[711] De même que les surréalistes, Proust considère le rêve comme le site de la dialectique entre la conscience et l'inconscient. Benjamin voit ainsi chez Proust et chez les surréalistes cette idée de dialectique. Et il se réfère alors à Freud.

4.19. L'inconscient dans *Quelques thèmes baudelairiens*

Apparemment, Benjamin n'est pas vraiment fidèle à Freud : il simplifie la psychanalyse de Freud, parce que pour lui, la structure de l'inconscient comme le ça ou sur-moi n'a pas d'importance. Il n'est intéressé en rien que par l'interaction entre l'inconscient et la conscience. La psychanalyse de Freud est intéressante pour lui aussi

[710] *Ibid*., p. 140 ; GS 2 : 314.

[711] *Ibid*., p. 140-141 ; GS 2 : 314.

longtemps qu'elle est applicable à sa philosophie. Alors qu'il ne se réfère pas explicitement à Freud dans ses essais sur *Le surréalisme* et sur *L'image proustienne*, dans *Quelques thèmes baudelairiens*, il traite *Au-delà du principe du plaisir* de Freud. Son attitude envers Freud est claire quand il dit : « Dans son essai paru en 1921, *Au-delà du principe du plaisir*, Freud établit une corrélation entre la mémoire (entendue comme *mémoire involontaire*) et la conscience. L'auteur présente cette corrélation à titre d'hypothèse. Les réflexions que nous allons y rattacher ne se proposent point de la démontrer. Elles n'ont pour objet que d'en éprouver la fécondité, à propos de certains faits fort éloignés de ceux auxquels songeait Freud en présentant sa conception. »[712] Benjamin ne s'intéresse pas à la validité de la psychanalyse. Tout ce qu'il veut de Freud est de l'utiliser pour sa pensée. Comment Benjamin lit-il alors *Au-delà du principe du plaisir* ? Benjamin prend deux thèses de cet essai : la première est la protection de la mémoire contre la conscience ; la seconde est la protection de la conscience contre la mémoire. La première thèse s'appuie sur l'hypothèse suivante de Freud : « la conscience naîtrait en lieu et place de la trace mnésique »[713]. C'est-à-dire que la conscience et la mémoire sont des processus incompatibles l'une avec l'autre dans le même système. Et si la conscience n'intervient pas dans l'inconscient, la mémoire est bien conservée : « les plus intenses et les plus tenaces de ces souvenirs sont souvent ceux laissés par des processus qui ne sont jamais parvenus à la conscience »[714]. La conscience est ainsi de nature à détruire la mémoire, et celle-ci doit donc se protéger d'elle. Ensuite, en ce qui concerne la seconde thèse, il s'agit des excitations. Les excitations forment la mémoire : « tous les processus d'excitation qui s'accomplissent dans les autres systèmes y laissent des traces durables qui forment la base de la mémoire […]. »[715] Et selon Freud, les excitations sont si dangereuses pour l'organisme vivant que celui-ci doit se protéger d'elles : « Pour l'organisme vivant, il est presque plus important de se protéger des excitations que de les recevoir ; l'organisme dispose d'un certain stock d'énergies, et il doit tendre avant tout à protéger les formes particulières de transmutation énergétique qui se déroulent en lui, contre l'influence égalisante, et par conséquent destructrice, des énergies trop intenses qui s'exercent à

---

[712] Benjamin, Walter, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 336 ; GS 1 : 612.

[713] Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923, p. 31, cité par Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 337 ; GS 1 : 612.

[714] *Ibid*., p. 30, cité par Benjamin, Walter, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 337 ; GS 1 : 612.

[715] *Ibid*., p. 31.

l'extérieur. »[716] De là Benjamin peut dire : « Son rôle [de la conscience] serait de protéger contre les excitations. »[717] Benjamin prend ainsi sa thèse selon laquelle la conscience se protège des excitations, c'est-à-dire de la mémoire. La mémoire est l'excitation dont se protège la conscience. Benjamin prend ainsi les deux thèses sur la psychanalyse freudienne : la mémoire doit se protéger de la conscience ; et la conscience doit aussi se protéger de la mémoire. Ces deux thèses disent que la relation entre la conscience et la mémoire est caractérisée par le conflit sans réconciliation, où elles doivent se protéger l'une de l'autre. Benjamin voit donc dans la psychanalyse freudienne son idée de dialectique en tant que conflit sans réconciliation. Pour Benjamin, l'inconscient est le Messie, qui ébranle par son altérité le mouvement totalisant de notre pensée.

Benjamin traite Baudelaire dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire* et dans *Quelques motifs baudelairiens*. Comme nous l'avons vu, dans *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire,* il clarifie l'interprétation théologique de la modernité par Baudelaire. D'un autre côté, dans *Quelques thèmes baudelairiens*, il examine la relation entre les œuvres de Baudelaire et l'expérience du choc qu'il voit dans les formes de films et les œuvres des surréalistes et de Proust. Il considère Baudelaire comme écrivain qui touche les masses en tant que choc traumatisant de l'inconscient. Selon Benjamin, Baudelaire est traumatophile, et il aime être exposé au combat contre le choc : « La psychiatrie connaît les caractères traumatophiles. Baudelaire a décidé de se protéger des chocs avec son être spirituel et physique, d'où qu'ils vinssent. Le combat figure cette défense contre le choc. »[718] Benjamin considère ainsi la défense de la conscience contre le choc comme le combat entre la conscience et l'inconscient, et il considère aussi Baudelaire comme celui qui aime entrer dans ce combat. Et le combat contre le choc est identique au combat contre les masses, parce que Benjamin voit chez Baudelaire le lien

---

[716] *Ibid*., p. 34-35, cité par Benjamin, Walter, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 338 ; GS 1 : 613. Cependant, en ce qui concerne ce rôle de la conscience, Gérard Raulet dit que, assurément, Freud ne l'a jamais formulé (Raulet, Gérard, « Choc, mémoire involontaire et allégorie », in Gérard Raulet, Uwe Steiner, *Walter Benjamin : Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern : P. Lang, 1998, p. 94). Certes, Freud ne l'a pas formulé. Mais ce n'est pas difficile de faire remarquer que, pour Freud, la protection de soi contre des stimuli est une fonction fondamentale de la conscience, et que la conscience réprime les chocs traumatisants pour se protéger d'eux. De là, on pourrait dire que ce que dit Benjamin à ce propos n'est pas étranger pour les psychanalystes.

[717] Benjamin, Walter, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres*, t. 3, p. 338 ; GS 1 : 613.

[718] *Ibid*., p. 342 ; GS 1 : 616, traduction modifiée.

interne entre le choc et les masses : « il [le texte du *Spleen de Paris*] nous renseigne sur le lien interne, chez Baudelaire, entre l'image du choc et le contact avec les masses qui habitent les grandes villes. »[719] Alors que le passé irrécupérable est le choc chez Proust, les masses jouent le rôle de choc chez Baudelaire. C'est-à-dire que, alors que les anonymes du passé sont le Messie pour Proust, le Messie est associé aux anonymes contemporains pour Baudelaire. Cependant, pour tous les deux, il s'agit des anonymes, qui s'échappent de notre pensée.

On peut alors voir l'ambivalence de Baudelaire dans le combat contre les masses : il doit se protéger de ces anonymes contemporains, mais il les aime. Cette ambivalence est exprimée par sa « colère ». Il est en colère, parce qu'il sait qu'il ne peut plus rétablir la communauté dans la modernité, malgré qu'il l'espère : « Pour celui qui ne peut plus avoir d'expérience, il n'est aucune consolation. Mais, cette impuissance même est ce qui fait l'essence propre de la colère. »[720] Baudelaire veut avoir l'expérience collective avec les autres, mais il sait qu'il ne peut plus l'avoir. C'est pourquoi il est en colère. Et pour exprimer cette colère, Baudelaire y introduit le concept de correspondances. Ce concept désigne avant tout l'impossibilité de résoudre la crise des hommes modernes, qui ne savent plus rétablir leur communauté immédiate. L'expérience des correspondances n'est pas possible dans la modernité, et si elle est forcée à s'actualiser dans la sphère politique, cette actualisation est le transfert du sacré dans la sphère politique, et elle est figurée par l'autonomie de l'art : « Pour définir ce que Baudelaire entendait par *correspondances*, on peut parler d'une expérience qui cherche à s'établir à l'abri de toute crise. Elle n'est possible que dans le domaine cultuel. Si elle en sort, elle se présente alors comme "le beau". Dans le beau, la valeur de culte se manifeste comme valeur d'art. »[721] La beauté remplace la valeur cultuelle, et le romantisme forge la théorie de la beauté en tant que substitution de la valeur cultuelle. L'art autonome veut que les hommes le considèrent comme un nouvel objet du culte, et que par là, une nouvelle communauté se rétablisse dans la modernité. De même que Benjamin ne voit que la fondation de la loi dans une telle communauté, Baudelaire sait qu'on ne peut plus rétablir la communauté immédiate. C'est pourquoi, l'expérience des correspondances ne doit pas sortir du domaine théologique que l'on ne peut plus atteindre. Cette expérience n'est que le choc pour nous, parce que nous ne pouvons jamais nous l'assimiler. Et Benjamin y introduit sa vue de la philosophie de l'histoire :

---

[719] *Ibid*., p. 344 ; GS 1 : 617.

[720] *Ibid*., p. 375 ; GS 1 : 642, traduction modifiée.

[721] *Ibid*., p. 371 ; GS 1 : 638.

« Les *correspondances* sont les données de la remémoration. Données non pas de l'histoire, mais de la préhistoire. Ce qui fait la grandeur et la riche signification des jours de fête, c'est la rencontre avec une vie antérieure. »[722] Les correspondances sont les données de la mémoire involontaire, et elles sont hors de l'histoire qu'établit notre pensée. La notion de correspondances désigne donc la rencontre avec les anonymes tels qu'ils sont, hors de la fondation de la loi par notre pensée. Benjamin voit ainsi son idée de sécularisation dans le concept baudelairien de correspondances.

Benjamin réfléchit sur la notion psychanalytique d'inconscient dans *Le surréalisme*, *L'image proustienne* et *Sur quelques thèmes baudelairiens*. Benjamin la comprend comme la notion d'extériorité : l'inconscient est hors de la conscience, de la pensée, de la raison, de la loi, de la mémoire et de l'histoire. Et il voit chez les surréalistes, Proust et Baudelaire, comment nous pouvons rencontrer ce qui est hors de nous. Si Benjamin utilise aussi la notion d'inconscient dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, cette notion désigne forcément ce qui est hors de nous. L'expérience de choc du film est donc une expérience messianique, où nous rencontrons les anonymes qui ne sont jamais irréductibles à nous. Benjamin voit donc une expérience messianique dans le film.

4.20 La politique fasciste

Enfin, on essaie de clarifier l'idée de Benjamin sur la déconstruction du fascisme : le fascisme est une œuvre d'art qui ne cesse de s'universaliser, mais dans cette universalisation, il doit rencontrer ce qui est hors de lui. On revient à *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Comme nous l'avons vu dans le *Fragment théologico-politique*, Benjamin pense que le royaume de Dieu ne s'actualise jamais dans l'ordre du profane. Son messianisme n'a sa place que dans la sécularisation, c'est-à-dire dans la séparation de la théologie et de la politique. Benjamin considère alors le fascisme comme le mouvement réactionnaire qui a pour but de restaurer dans la sphère politique le sacré et la communauté. Benjamin explique la nature réactionnaire du fascisme comme suit : « Le fascisme voudrait organiser les masses récemment prolétarisées sans toucher au régime de la propriété, que ces masses tendent cependant à

[722] *Ibid*., p. 372 ; GS 1 : 639.

supprimer. »[723] Pour Benjamin, le fascisme est le mouvement réactionnaire qui veut faire une nouvelle communauté dans la modernité. Et, forcément, il veut inventer le sacré dans la modernité : « À cette violence [*Vergewaltigung*] faite des masses, que le fascisme oblige à mettre genou à terre dans le culte d'un chef, correspond la violence subie par un appareillage mis au service de la production de valeurs cultuelles. »[724] Benjamin fait ainsi remarquer les deux points qui marquent la politique fasciste : 1) le fascisme veut conserver les valeurs culturelles, et donc restaurer la théocratie et l'œuvre d'art auratique ; 2) pour cela, il utilise l'appareillage qui produit l'œuvre d'art techniquement reproductible. Concernant le premier point, pour Benjamin, le fascisme n'est qu'un prolongement du mouvement artistique pour l'autonomie de l'esthétique. C'est pourquoi, aux yeux de Benjamin, le romantisme allemand et « l'art pour l'art » sont aussi dangereux que le fascisme. En ce qui concerne le deuxième point, comme nous l'avons vu, Benjamin pense que l'œuvre d'art techniquement reproductible invalide les valeurs cultuelles. Pourtant, le fascisme l'utilise pour conserver les valeurs cultuelles. Benjamin examine donc comment il le fait.

4.21. L'œuvre d'art au service du fascisme

On examine d'abord le premier point. Pour Benjamin, l'esthétique qui cherche à sacraliser la beauté n'est donc pas seulement réactionnaire, mais fasciste. La doctrine de l'autonomie de l'esthétique n'est pas, malgré sa définition, indépendante de la politique, parce qu'elle consiste à conserver la liaison hiérarchisée entre le sacré et le profane. C'est pourquoi Benjamin doit refuser l'esthétique romantique. Comme nous l'avons vu, dans sa critique sur Kant, Benjamin insiste sur l'autonomie de l'expérience esthétique par rapport à l'entendement et à la métaphysique, et dans sa thèse de doctrat sur le romantisme allemand, il identifie cette expérience esthétique à la réflexion, laquelle, en se dépouillant de sa forme originelle, se connecte infiniment avec d'autres réflexions. Alors que l'allégoriste considère cette expérience comme la violence qui impose la loi, les romantiques ne voient là que le développement organique et continuel de l'expérience. La communauté de toutes les réflexions est alors à la fois transcendante

[723] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 313 ; GS 1 : 506.

[724] *Ibid*., p. 314 ; GS 1 : 506.

et immanente pour chaque réflexion. Et cette double nature transcendante et immanente caractérise bien la doctrine de l'autonomie de l'esthétique : certes, celle-ci est autonome par rapport à l'entendement, mais elle est intuitive, c'est-à-dire qu'elle a sa relation continuelle avec l'entendement. Alors Benjamin pense qu'une telle idée de continuité sert politiquement au fascisme, et que, à la manière de l'allégorie, l'œuvre d'art techniquement reproductible l'écarte. Dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Benjamin explique donc les notions romantiques de génie et de création comme suit : « Elles [thèses sur les tendances évolutives de l'art dans les conditions présentes de la production] écartent une série de concepts traditionnels – création et génie, valeur d'éternité et mystère –, dont l'application incontrôlée (et pour l'instant difficile à contrôler) conduit à l'élaboration des faits dans un sens fasciste. »[725] Le génie et la création sont les notions qui servent à insister sur l'autonomie de l'art. Et Benjamin pense que ces notions conduisent au fascisme. Pour lui, le fascisme est donc romantique. Autrement dit, Benjamin considère le romantisme allemand comme un mouvement réactionnaire pour chercher à rétablir la communauté dans la modernité. Certes, l'art renonce à servir Dieu, qui assure la communauté immédiate de tous les vivants ; mais l'art cherche à donner effectivement le rôle de Dieu à lui-même. Le romantisme allemand reflète donc ce désir réactionnaire de l'art. Et Benjamin lui oppose l'œuvre d'art techniquement reproductible.

4.22. L'art pour l'art

De même que le romantisme allemand, la doctrine de « l'art pour l'art » et de « l'art pur » consiste aussi à rétablir la théocratie : « Quand apparaît le premier mode de reproduction vraiment révolutionnaire – la photographie (contemporaine elle-même des débuts du socialisme) –, l'art sent venir la crise que personne, cent ans plus tard, ne peut plus nier, et il y réagit par la doctrine de "l'art pour l'art", qui n'est autre qu'une théologie de l'art. C'est d'elle qu'est né ce qu'il faut appeler une théologie négative sous la forme de l'idée d'un art "pur", qui refuse non seulement toute fonction sociale, mais encore toute évocation d'un sujet concret. »[726] La doctrine de « l'art pour l'art » et de « l'art pur » est la théologie de l'art, c'est-à-dire qu'elle consiste à sacraliser l'art :

[725] *Ibid*., p. 270-271 ; GS 1 : 473.

[726] *Ibid*., p. 281 ; GS 1 : 481.

celui-ci est défini comme ce qui est irréductible à la société et à l'individu ; cette irréductibilité le sacralise à la manière de la théologie négative, selon laquelle on considère des propositions négatives comme expressions de la transcendance : l'art n'est ni social ni individuel, il est donc transcendant. La pureté de l'art consiste ainsi à l'abstraire de toutes ses appartenances. L'art est pur, donc il est sacré. Mais, aux yeux de Benjamin, par cette théologie négative, il obtient effectivement sa fonction sociale : il fonctionne lui-même en tant que Dieu, et par conséquent, il sert à la théocratie. La relation continuelle entre le royaume de Dieu et le profane est ainsi maintenue. Par conséquent, l'art sert à conserver la communauté dans la modernité. Et c'est ce que cherche le fascisme. Benjamin dit donc que le fascisme consiste à esthétiser la vie politique, c'est-à-dire à la transformer en une œuvre d'art pure : « Les masses ont le droit d'exiger une transformation du régime de la propriété ; le fascisme veut leur permettre de *s'exprimer* tout en conservant ce régime. *La conséquence logique du fascisme est une esthétisation de la vie politique*. »[727] Par l'esthétisation de la vie politique, le fascisme veut conserver le régime de la propriété. Il faut alors comprendre ce que veut dire Benjamin par régime de la propriété. Celui-ci est le régime capitaliste, parce que le droit de la propriété privée est une caractéristique importante du capitalisme. On pourrait aussi comprendre que par régime de la propriété, Benjamin veut dire la structure religieuse conservée dans la modernité, si on se réfère à son fragment intitulé *Capitalisme comme religion* (1921). Dans ce fragment, Benjamin dit : « Premièrement, le capitalisme est une pure religion du culte […]. »[728] Il considère ainsi le capitalisme comme le régime qui conserve les valeurs cultuelles. Et dans le capitalisme, le capital a sa valeur cultuelle. Et il n'est jamais invalide dans le capitalisme. La deuxième caractéristique du capitalisme est donc « la durée permanente du culte »[729] ; « Troisièmement, ce culte est *verschuldend*. »[730] Il faut alors bien comprendre la double signification du mot allemand *verschuldend* : *Schuld* de *verschuldend* signifie à la fois dette et faute. Le culte du capitalisme nous impose donc à la fois la dette et la faute. Selon la doctrine du christianisme, le péché originel nous force d'expier notre faute. Benjamin voit aussi cette doctrine dans le système de la dette. Nous devons gagner et dépenser de l'argent comme si nous expiions notre faute. Le capital a ainsi sa valeur cultuelle, et le culte du capital ne nous libère jamais de la faute.

---

[727] *Ibid*., p. 313-314 ; GS 1 : 506.

[728] Benjamin, Walter, „Kapitalismus als Religion", GS 6 : 100.

[729] *Ibid*., GS 6 : 100.

[730] *Ibid*., GS 6 : 100.

Ce culte capitaliste dure éternellement dans le régime capitaliste. Benjamin voit ainsi le transfert de la structure religieuse dans le capitalisme. Benjamin dit encore : « La transcendance de Dieu est chutée. Mais il n'est pas mort, il est inclus dans le destin de l'homme. »[731] C'est-à-dire que la religion est transférée et conservée dans le capitalisme. Dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Benjamin pense que l'œuvre d'art techniquement reproductible invalide cette conservation de la religion dans le capitalisme. Pourtant, le fascisme essaie de conserver ce régime capitaliste. Pour cela, il esthétise la politique, c'est-à-dire qu'il la transforme en une œuvre d'art pure qui se substitue à la religion. De même que le salut religieux, l'œuvre d'art pure se définit elle-même comme la communauté immédiate de tous les vivants.

4.23. L'utilisation de l'œuvre d'art non auratique pour conserver la valeur cultuelle

Ensuite, on va voir comment le fascisme conserve la religion à l'époque de l'œuvre d'art techniquement reproductible. Dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Benjamin fait remarquer deux façons de l'esthétique fasciste et capitaliste : le culte de la vedette et la sacralisation de la technique même. D'abord, on va voir le culte de la vedette. Celui-ci rend possible la restauration de l'aura dans le film : « À mesure qu'il restreint le rôle de l'aura, le cinéma construit artificiellement, hors du studio, la "personnalité" de l'acteur. Le culte de la vedette, que favorise le capitalisme des producteurs de films, conserve cette magie de la personnalité qui, depuis longtemps déjà, se réduit au charme faisandé de son caractère mercantile. »[732] Le cinéma peut artificiellement construire la personnalité de l'acteur qu'on peut croire bien connaître. Il semble qu'on pourrait expliquer l'aura de la vedette comme suit : la vedette est très connue, parce qu'elle se représente dans beaucoup de films. Certes, l'acteur de cinéma est séparé de sa performance que voit le spectateur ; mais celui-ci peut s'identifier à sa personnalité à travers l'écran, s'il se représente dans beaucoup de films. Parce qu'on a déjà vu un acteur dans un film, on peut avoir l'impression qu'on l'a déjà connu lorsqu'on le voit dans un autre film. Ce cas est pareil à celui de la photographie

[731] *Ibid*., GS 6 : 101.

[732] Benjamin, Walter, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939) », *Œuvres*, t. 3, p. 295 ; GS 1 : 492.

des personnes chères. Celle-ci est le dernier refuge de l'aura : on peut s'identifier à ces personnes à travers la photographie, parce qu'on les a connus déjà bien avant de voir cette photographie. Il semble que c'est pareil par ce qui se passe dans le culte de la vedette.

Ensuite, on va voir la sacralisation de la technique même. Comme nous avons vu, la technique moderne peut produire les œuvres d'art techniquement reproductibles, lesquelles invalident la réception auratique de l'art. Une stratégie fasciste est de sacraliser la technique même qui désacralise l'art. Et le futurisme prend cette stratégie. Pour le futurisme, la guerre est belle, parce qu'elle est le lieu où la technologie du plus haut niveau se manifeste. Benjamin cite alors le manifeste de Marinetti sur la guerre d'Éthiopie : « Depuis vingt-sept ans, nous autres futuristes nous nous élevons contre l'affirmation que la guerre n'est pas esthétique. […] Aussi sommes-nous amenés à constater […] que la guerre est belle, car, grâce aux masques à gaz, aux terrifiants mégaphones, aux lance-flammes et aux petits tanks, elle fonde la suprématie de l'homme sur la machine subjuguée. La guerre est belle, car elle réalise pour la première fois le rêve d'un corps humain métallique. La guerre est belle, car elle enrichit un pré en fleurs des flamboyantes orchidées des mitrailleuses. La guerre est belle, car elle rassemble, pour en faire une symphonie, les coups de fusils, les canonnades, les arrêts de tir, les parfums et les odeurs de décomposition. La guerre est belle, car elle crée de nouvelles architectures comme celles des grands chars, des escadres aériennes aux formes géométriques, des spirales de fumée montant des villages incendiés, et bien d'autres encore […]. Poètes et artistes du Futurisme […], rappelez-vous ces principes fondamentaux d'une esthétique de la guerre, pour que soit ainsi éclairé […] votre combat pour une nouvelle poésie et une nouvelle sculpture. »[733] Marinetti insiste ainsi sur la beauté des armes militaires de la plus haute technologie, parce qu'elles nous permettent de voir ce que nous ne voyons jamais en temps normal. L'esthétique de la guerre consiste ainsi dans la transcendance de la technique qui est inapprochable pour nous dans l'état normal. Pourtant, le fait que nous utilisons cette technique dans la guerre nous permet d'avoir la relation organique et continuelle avec elle. L'esthétique de la guerre est ainsi une esthétique de l'aura. L'esthétique futuriste et fasciste de la guerre est donc identifiée à l'esthétique de l'art pur : « *Fiat ars, pereat mundus*, tel est le mot d'ordre du fascisme, qui, de l'aveu même de Marinetti, attend de la guerre la satisfaction artistique d'une perception sensible modifiée par la technique. *L'art pour*

[733] *Ibid*., p. 314-315 ; GS 1 : 507.

l'art semble trouver là son accomplissement. »[734] En tant que l'art pur, la technique de la guerre sert ainsi à conserver la religion dans la vie politique.

4.24. La déconstruction du théologico-politique fasciste

Benjamin conclut : « Voilà l'esthétisation de la politique que pratique le fascisme. Le communisme y répond par la politisation de l'art. »[735] La politisation de l'art désigne la sécularisation en tant que séparation de la politique et de la religion : l'art doit être complètement séparé de la religion et de sa structure. Cependant, la politisation de l'art n'est pas une opération extérieure à l'esthétisation de la politique, mais elle est paradoxalement incluse dans ce processus. C'est parce que la technique qu'utilise le fascisme pour restaurer l'aura tend toujours à désacraliser l'œuvre d'art. Plus le fascisme utilise la technique moderne, plus désacralisée l'œuvre d'art est. Benjamin l'explique par l'idée de maturité : « Lorsque l'usage naturel des forces de production est paralysé par le régime de propriété, l'accroissement des moyens techniques, des cadences, des sources d'énergie, tend à un usage contre nature. Il le trouve dans la guerre, qui, par les destructions qu'elle entraîne, démontre que la société n'était pas assez mûre pour faire de la technique son organe, que la technique n'était pas assez élaborée pour dominer les forces sociales élémentaires. »[736] Ainsi, Benjamin pense que l'esthétique fasciste consiste dans l'usage immature de la technique moderne. Pourquoi l'esthétique fasciste est-elle possible ? C'est parce qu'on est encore débutant par l'usage de la technique. Autrement, si on utilise souvent la technique pour conserver la réception auratique, on ne peut plus conserver l'aura malgré le but, parce qu'on maîtrise l'usage naturel de la technique qui consiste à détruire l'aura et à disperser les hommes. Le théologico-politique du fascisme atteint ainsi sa sécularisation. Benjamin voit dans le fascisme sa déconstruction et trouve dans cette déconstruction notre seule chance de salut : notre rencontre avec les autres.

---

[734] *Ibid.*, p. 316 ; GS 1 : 508.

[735] *Ibid.*, p. 316 ; GS 1 : 508.

[736] *Ibid.*, p. 315 ; GS 1 : 507.

Conclusion

Dans cette thèse de doctorat, nous avons essayé de comprendre la philosophie de Benjamin comme une philosophie de la sécularisation. Carl Schmitt considère la question de la sécularisation comme une question juridico-politique, et il définit la sécularisation comme le transfert de la structure religieuse dans l'État. La théologico-politique médiévale dans laquelle l'Église légitime l'État, est invalide dans la modernité, et l'État moderne peut se légitimer lui-même par lui-même à la place de l'Église. Telle est la sécularisation de Carl Schmitt. Benjamin clarifie alors les exemples de transfert du sacré dans la politique moderne : la vie nue, la violence, l'expérience esthétique et la technique. En ce qui concerne la vie nue, dans la modernité, toute vie humaine est considérée comme sacrée, et le simple fait de vivre est un nouvel objet de culte. Et la violence est alors aussi sacralisée, parce qu'elle peut briser la vie humaine en tant que sacrée. En ce qui concerne l'expérience esthétique, dans la modernité, par son autonomie, la beauté fonctionne de la même manière que la religion. La beauté est sacrée. Et cette sacralisation de la beauté atteint la sacralisation de la technique au plus haut niveau : la guerre. La guerre est belle ; elle est donc sacrée. Par la sacralisation de la vie nue, de la violence, de l'expérience esthétique et de la technique, les hommes modernes produisent des expériences transcendantes à son intérieur, et ils y construisent la communauté en tant que corps politique ou œuvre d'art. Pourtant, cette communauté ne nous sauve pas : elle ne nous impose que la loi, laquelle nous prive de notre liberté. Alors que les hommes modernes essaient ainsi d'insérer le royaume de Dieu dans le monde, ce royaume inséré n'est plus transcendant, précisément parce qu'il est dans le monde. Le messianisme de Benjamin consiste à rendre le royaume de Dieu à sa place transcendante, en le séparant du monde. Benjamin appelle cette séparation la sécularisation. Dans la sécularisation, la religion est complètement écartée du monde. C'est seulement alors que nous pouvons saisir une seule chance de notre salut : l'expérience de la rencontre avec l'autre ou l'expérience de toucher de la transcendance vraie. La philosophie de la sécularisation de Benjamin est donc la philosophie de la rencontre avec le transcendant ou le Messie. Celui-ci ne nous apparaît qu'en tant que ce qui est transcendant et irréductible à notre pensée. Pourtant, cette rencontre n'est pas extérieure à la modernité, mais elle est incluse dans le mouvement totalisant de la sacralisation de la modernité. La désacralisation de la vie nue est indissociable de l'exercice de la violence ; et la désacralisation de la beauté est indissociable de l'usage de la technique. Un système inclut toujours son extériorité qui l'empêche et dérange.

C’est-à-dire qu’il rencontre toujours ce qui le transcende. C’est seulement dans cette rencontre que nous pouvons penser une communauté autrement qu’un corps et qu’une œuvre d’art. Cette communauté est la communauté où nous rencontrons les autres sans identité. La philosophie de la sécularisation de Benjamin est donc la philosophie de la constellation ou de la communauté qui n’est ni un corps, ni une œuvre d’art. Si nous pouvons être sauvés, c’est seulement dans cette constellation.

Bibliographie

Adorno, Gretel, Benjamin, Walter, *Correspondance, 1930-1940*, édition établie par Christoph Gödde et Henri Lonitz, traduit de l'allemand par Christophe David, Paris : le Promeneur, 2007.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Sur Walter Benjamin*, éd. établie par Rolf Tiedemann, trad. Christophe David, Paris : Gallimard, 2001.

Adorno, Theodor Wiesengrund, Benjamin, Walter, *Correspondance Adorno-Benjamin : 1928-1940*, édition établie par Henri Lonitz, trad. Philippe Ivernel et Guy Petitdemange, Paris : Gallimard, 2006.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Prismes : critique de la culture et société*, trad. de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris : Payot, 1986.

Agamben, Giorgio, *Enfance et histoire : destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. Yves Hersant, Paris : Payot, 1989.

Agamben, Giorgio, *La puissance de la pensée, essais et conférences*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris : Payot & Rivages, 2006.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris : Seuil, 1997.

Arendt, Hannah, *Walter Benjamin*, trad. Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Paris : Allia, 2007.

Arendt, Hannah, *Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, révisée par Hélène Frappat, Paris : Le Seuil, 2005.

Arendt, Hannah, *L'Impérialisme*, trad. Martine Leiris, révisée par Hélène Frappat, Paris : Le Seuil, 2006.

Arendt, Hannah, *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, révisée par Hélène Frappat, Paris : Le Seuil, 2005.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. Georges Fradier, Paris : Calmann-Lévy, 1994.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*, trad. de l'anglais par Anne Guérin, révision par Martine Leibovici, présentation par Michelle-Irène Brudny-de Launay, Paris : Gallimard, 2002.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, 1976.

Baudelaire, *Œuvres*, texte établi et annoté par Yves-Gérard Le Dantec, Paris : Gallimard,

1954.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, éd. Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser avec la participation de Theodor W. Adorno et de Gershom Scholem, 7 t., Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp Verlag, 1974-1989.

Benjamin, Walter, *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Ruchlitz, 3 t., Paris : Gallimard, 2000.

Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller, Paris : Flammarion, 2000.

Benjamin, Walter, *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris : Flammarion, 2002.

Benjamin, Walter, *Écrits français*, Paris : Gallimard, 2003.

Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. de l'allemand et préf. par Jean Lacoste, d'après l'éd. originale établie par Rolf Tiedemann, Paris : Payot, 1990 .

Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIX*^{e} *siècle : le livre des passages*, trad. de l'allemand par Jean Lacoste, d'après l'éd. originale établie par Rolf Tiedemann, Paris : Le Cerf, 1989.

Benjamin, Walter, *Sens unique ; précédé de Enfance berlinoise*, trad. de l'allemand et préf. par Jean Lacoste, Paris : 10-18, 2000.

Benjamin, Walter, *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, édités par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, trad. de l'allemand par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Benjamin, Walter, *Je déballe ma bibliothèque*, préface de Jennifer Allen, trad. Philippe Ivernel, Paris : Payot & Rivages, 2000.

Benjamin, Walter, *Les chemins du labyrinthe*, textes choisis et présentés par Jean Lacoste, Paris : La Quinzaine littéraire, L. Vuitton, 2005.

Benjamin, Walter, *Écrits autobiographiques*, trad. Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris : Christian Bourgois, 1990.

Benjamin, Walter, *Images de pensée*, trad. Jean-François Poirier et Jean Lacoste, Paris : Christian Bourgois, 1998.

Benjamin, Walter, *Journal de Moscou*, préface. Gershom Scholem, trad. Jean-François Poirier, Paris : l'Arche, 1983.

Benjamin, Walter, *Sur le haschich : et autres écrits sur la drogue*, trad. Jean-François Poirier, Paris : Christian Bourgeois, 1993.

Benjamin, Walter, *Allemands : dix lettres choisies parmi vingt-cinq*, trad. Monique Rival et Bénédicte Vilgrain, Théâtre typographique, 1992.

Benjamin, Walter, *Lumières pour enfants : emissions pour la jeunesse*, texte établi par Rolf Tiedemann et traduit de l'allemand par Sylvie Muller, Paris : Christian Bourgois, 1989.

Benjamin, Walter, *Correspondance 1, 1910-1928*, Paris : Aubier Montaigne, 1978.

Benjamin, Walter, *Correspondance 2, 1929-1940*, Paris : Aubier Montaigne, 1979.

Bensussan, Gérard, *Le temps messianique : temps historique et temps vécu*, Paris : Vrin, 2001.

Bensussan, Gérard, « *Deus sive Justitia*. Note sur *Critique de la violence* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 27, premier semestre 2010.

Bensussan, Gérard, "The Fear of Spinoza: Derrida as Reader of the *Theological-Political Treatise*", *Bamidbar*, issue 1.2, 2011

Birnbaum, Antonia, *Bonheur Justice – Walter Benjamin*, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2008.

Bloch, Ernst, *L'Ésprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris : Gallimard, 1977.

Blumenberg, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris : Gallimard, 1999.

Bolz, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt*, München : Fink, 2003.

Bolz, Norbert, Faber, Richard, *Antike und Moderne : zu Walter Benjamins "Passagen"*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1986.

Bolz, Norbert, Faber, Richard, *Walter Benjamin : profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1982.

Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, traduit de l'allemand par Eric Dufour et Julien Servois, avant-propos d'Eric Dufour, Paris : Le Cerf, 2001.

Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1902.

Déotte, Jean-Louis, *L'homme de verre : esthétiques benjaminiennes*, Paris : L'Harmattan, 1998.

Derrida, Jacques, *Force de loi : Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris : Galilée, 1994.

Descartes, *Discours de la méthode*, éd. établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris : éd. Flammarion, 1992.

Dufour-El Maleh, Marie-Cécile, *Angelus Novus : essai sur l'œuvre de Walter Benjamin*, Bruxelles : Ousia, 1990.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Le Seuil, 1991.

Fichte, Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine*

de la science : 1796-1797, présentation, trad. et notes par Alain Renaut, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.

Frémont, Christiane, *L'être et la relation avec Trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, préf. de Michel Serres, 2ème éd. rev. et corr., Paris : J. Vrin, 1999.

Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.

Gabnebin, Jeanne-Marie, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris : L'Harmattan, 1994.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode* (1960), trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris : Le Seuil, 1996.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, 1985.

Habermas, Jürgen, « L'actualité de W. Benjamin. La critique: prise de conscience ou preservation », *Revue d'esthétique*, n° 1, 1981.

Hamann, Johann Georg, *Aesthetica in Nuce : Métacritique du Purisme de la Raison Pure et autres textes*, trad. et note par Romain Deygout, préface de Stefan Majetschak, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce, 2005.

Henry, Michel, *Marx. 1, Une philosophie de la réalité*, Paris : Gallimard, 1976.

Hobbes, *Léviathan : ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, 2000.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781, 1787), trad. A. Renaut, Paris : Flammarion, 2001.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Jean-Pierre Fussler, Paris : Flammarion, 2003.

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. Alexandre J.-L. Delamarre, etc., Paris : Gallimard, 1985.

Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, traduction française de la 2e édition de la « Reine Rechtslehre », par Charles Eisenmann, Paris : Dalloz, 1962.

Kierkegaard, « Un compte rendu littéraire. "Deux époques", nouvelle par l'auteur de "Une histoire de tous les jours" », dans *Œuvres complètes*, t. 8, trad. fr. de Paul Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris : L'Orante, 1979.

Lacoste, Jean, *L'aura et la rupture : Walter Benjamin*, Paris : M. Nadeau, 2003.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc, *L'Absolu littéraire : théorie de la*

littérature du romantisme allemand, Paris, Seuil, 1978.

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

Leibniz, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, édit. Michel Fichant, Paris : Gallimard, 2004.

Löwith, Karl, *Histoire et salut*, Paris : Gallimard, 2002.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie : une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Paris : Presses universitaires de France, 2001.

Lyotard, Jean-François, *Le différend*, Paris : Éd. Minuit, 1983.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris : Éd. Minuit, 1979.

Lyotard, Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985*, Paris : Galilée, 1993.

Maistre, Joseph de, *Œuvres complètes*, t. 4-6, Lyon : Vitte et Perrussel, 1891.

Maistre, Joseph de, *Œuvres*, textes établis, annoté et présenté par Pierre Glaudes, Paris : Robert Laffont, 2007.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduite par M. Simon, préfacée par François Châtelet, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

Marx, Karl, *Œuvres I : Économie*, préf. par François Perroux, dir. et comment. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1965.

Marx, Karl, *Œuvres II: économie*, dir. et comment. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968.

Marx, Karl, *Œuvres III: Philosophie*, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982.

Marx, Karl, *Œuvres IV : Politique*, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1994.

Marx, Karl, Engels Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris : Éditions sociales, 1972.

Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation : de Hegel à Blumenberg*, Paris : Vrin, 2002.

Mosès, Stéphane, *L'ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris : Le Seuil, 1992.

Münster, Arno, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire : réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme « mélancolique »*, Paris : Éditions Kimé, 1996.

Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, textes, fragments et variantes établis par Giorgio

Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris : Gallimard, 1989.

Payot, Daniel, *Après l'harmonie : Benjamin, Adorno et quelques autres*, Circé, 2000.

Proust, Françoise, *L'Histoire à contretemps : Le Temps historique chez Walter Benjamin*, Paris : Cerf, 1994.

Pulliero, Marino, *Le désir d'authenticité : Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*, Paris : Bayard, 2005.

Raulet, Gérard, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris : Aubier-Montaigne, 1997.

Raulet, Gérard, Steiner, Uwe, *Walter Benjamin : Ästhetik und Geschichtsphilosophie = Walter Benjamin : Esthétique et philosophie de l'histoire*, Bern, P. Lang, 1998.

Raulet, Gérard, *Walter Benjamin (1892-1940)*, Ellipses Édition Marketing S.A., 2000.

Renaut, Alain, *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

Rochlitz, Rainer, *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris : Gallimard, 1992.

Rosenzweig, Franz, *L'étoile de la rédemption*, trad. Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris : Le Seuil, 1982.

Sagnol, Marc, *Tragique et tristesse : Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, préf. par Stéphane Mosès, Paris, Cerf, 2003.

Schmitt, Carl, *Théologie politique : 1922, 1969*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris : Gallimard, 1988.

Schmitt, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes : sens et échec d'un symbole politique*, trad. Denis Trierweiler, Wolfgang Palaver, Mira Köller et Dominique Séglard, préface et postface. Étienne Balibar, Paris : Le Seuil, 2002.

Schmitt, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris : Le Seuil, 1988.

Schmitt, Carl, *Du politique : "légalité et légitimité" et autres essais*, textes choisis et présentés par Alain de Benoist, Puiseaux : Pardès, 1990.

Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, trad. Lilyane Deroche, préf. D'Olivier Beaud, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

Schmitt, Carl, *La notion de politique / Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris : Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl, *La Dictature*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris : Seuil, 2000.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin : histoire d'une amitié*, trad. Paul Kessler, notes de Roger Errera, Paris : Calmann-Lévy, 1980.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin et son ange*, trad. de l'allemand et présenté par Philippe Ivernel, Paris : Rivages, 1995.

Simmel, Georg, *Mélange de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*, trad. A. Guillain, Paris : F. Alcan, 1912.

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, préf. de Claude Polin, Paris : M. Rivière et Cie, 1972.

Spinoza, *L'Éthique*, trad. et introd. de Roland Caillois, Paris : Gallimard, 1993.

Spinoza, *Œuvres. II, Traité théologico-politique*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris : Flammarion, 1998.

Spinoza, *Œuvres. IV, Traité politique, Lettres*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris : Flammarion, 1999.

Tackels, Bruno, *L'œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin : histoire d'aura*, Paris, Montréal : L'Harmattan, 1999.

Taubes, Jacob, *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, Édition du Seuil, 1999.

Tiedemann, Rolf, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, préf. de Theodor W. Adorno, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Arles : Actes Sud, 1987.

Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard, 2004.

Bible : Ancien Testament, vol. 1, éd. publiée sous la dir. d'Edouard Dhorme, index par Michel Léturmy, Paris : Gallimard, 1989.